

“IR ESCUCHANDO”.

UNA PROPUESTA ARHUACA  
DE LA COMUNICACIÓN DESDE LA SIERRA  
NEVADA DE SANTA MARTA, COLOMBIA

SEBASTIÁN GÓMEZ RUIZ  
(*Universidad El Bosque, Bogotá*)

INTRODUCCIÓN

En el contexto de la modernidad y el desarrollo se han producido imágenes de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM)<sup>1</sup> de Colombia como nativos ecológicos (Ulloa, 2008); sin embargo, en los últimos años se han configurado también como nativos comunicadores. El pueblo arhuaco entiende la comunicación como un “ir escuchando” que hace parte de la Ley de Origen (Seyn Zare) y tiene unos padres espirituales dentro de su sistema de creencias. La comunicación, en este sentido, se centra en los sentidos auditivos, en un gesto casi corporal de acompañar y de reconocer al otro. A partir del trabajo etnográfico con Amado Villafaña, director del Colectivo de Comuni-

- 
1. La Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM) es un macizo aislado de la cordillera de los Andes de aproximadamente 16.400 kilómetros cuadrados. Alcanza las nieves perpetuas (con su máxima altura a 5.757 msnm) a tan solo 45 kilómetros del mar Caribe. Es un hito geográfico único en el mundo que comprende una gran diversidad de nichos ecológicos en todos los pisos térmicos. Cuatro pueblos indígenas (arhuacos, kogis, wiwas y kankuamos) habitan el territorio bajo la figura de resguardos, que abarcan los departamentos de Cesar, Magdalena y La Guajira. Asimismo, los cuatro pueblos provienen de la familia lingüística chibcha.

caciones Arhuaco Yosokwi (CCAY) en el asentamiento de Ikarwa, se argumenta que la comunicación para el pueblo arhuaco se ha materializado en películas, pero también en artefactos comunicativos que tienen un ritmo de producción y circulación más intensos, propios de la modernidad. En algunas ocasiones, estos objetos están dirigidos al “hermanito menor” (no indígenas) y en otras ocasiones, tienen un uso interno. “Ir escuchando” es una propuesta indígena de la comunicación que guarda un conocimiento sobre la naturaleza y lo espiritual, pero que al mismo tiempo supone un saber social y técnico.

¿Cuáles son las imágenes que se han producido de la Sierra Nevada de Santa Marta, desde el naturalismo, el Estado y las empresas minero-energéticas? ¿Cómo dialogan los indígenas con estas imágenes? En este texto, me interesa rastrear las imágenes que circulan de la Sierra Nevada de Santa Marta. Se trata de un tránsito que va de las personas al paisaje, de la imagen a la escucha, en un movimiento de afuera hacia adentro y de adentro hacia afuera, o mejor, de un diálogo continuo entre los indígenas, sus representaciones y el territorio. En este proceso, los indígenas no solo producen y difunden sus imágenes, sino que proponen una teoría propia de la comunicación.

El 27 de septiembre de 2018, en el asentamiento arhuaco de Kutunzama<sup>2</sup>, en el marco del “Festival de Cine y Video Indígena Daupará. Los Espíritus de la Imagen”, se realizó un diálogo entre el realizador arhuaco Amado Villafaña, el *mamo* Camilo Izquierdo, comunicadores indígenas del resto del país e investigadores en comunicación, cine y antropología. La reunión se realizó en la tarde en una casa ceremonial (*kankuruma*) construida especialmente para recibir a visitantes no indígenas. En la ronda de preguntas, el crítico de televisión Omar Rincón<sup>3</sup> preguntó: “Entre ustedes hablan de comunicación y dicen la palabra comunicación en español, como si no existiera en su lengua ¿existe una traducción para esta palabra?”. El *mamo* Camilo Izquierdo habló en iku y Amado tradujo: “Nosotros utilizamos la palabra ‘comunicación’ cuando se trata de hablar en los términos del hermanito menor, pero tenemos nuestra propia palabra que es *renokwa awekweyka*, que se traduce como ‘ir escuchando’”.

- 
2. También conocido como Katansama y Kutunsama. Entre los kogi se llama Nitansama.
  3. Texto de Omar Rincón. *El Tiempo* 7/9/2018, <<https://www.eltiempo.com/cultura/cine-y-tv/la-tv-indigena-los-espiritus-de-la-imagen-columna-de-omar-rincon-277898>>.

Los *mamos*<sup>4</sup> y los comunicadores indígenas cumplen un papel fundamental como traductores de la Ley de Origen. Hacen un esfuerzo por elaborar y traducir estos principios en términos que los pueda entender el “hermanito menor”, con el uso de la palabra, la imagen y el sonido. El “ir escuchando” permite abarcar los temas que se están presentando en la Sierra Nevada de Santa Marta, en torno al cuidado del agua, los proyectos de desarrollo y la protección del medio ambiente, desde su actualidad y resonancia.

Desde la lógica mercantil neoliberal, la Sierra Nevada de Santa Marta es un territorio que debe explotarse, desarrollarse y servir como un enclave económico. De Sousa Santos (2010: 24) denomina “la lógica productivista” al crecimiento económico como un objetivo racional incuestionable y, de esta forma, es también incuestionable el criterio de productividad que mejor sirva a ese objetivo. El lugar que ocupan los indígenas en este escenario es incómodo. Su imagen es usufructuada y al mismo tiempo invisibilizada. La producción de imágenes, de y sobre los indígenas, supone una paradoja en la que la imagen cumple dos funciones: una como aliado, y otra, contra sí mismos. La imagen implica un reto porque distribuye a las personas y los lugares representados (Gell, 1998). Lo que se representa se vuelve vulnerable, múltiple y objeto de intervención. Amado Villafaña lo resume de la siguiente forma: “Tomar fotografías en la Sierra Nevada es como desnudar a la madre”. Esta doble connotación de “desnudar” tiene una acepción erótica y sensual de mostrarla, de develarla y al mismo tiempo se relaciona con la fragilidad de la representación. La imagen desempeña un doble papel que desafía los límites de la representación y el conocimiento: por un lado, el “mostrar” un territorio sagrado, la comunidad y el ecosistema, permite visibilizar las problemáticas de un territorio amenazado y, por otro lado, “desnuda la tierra”, con las implicaciones sagradas que esto tiene para los indígenas, en un contexto de permanentes conflictos ambientales y sociales. La paradoja de la imagen que plantea Amado, también corresponde al mismo quehacer etnográfico: visibiliza y empodera a los grupos humanos, pero también los hace vulnerables.

En las páginas de internet de las empresas mineras como El Cerejón, Puerto Brisa o Drummond LTD, no aparece en ningún lugar

---

4. Autoridades políticas y religiosas de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

imágenes de pueblos indígenas. Esta invisibilidad hace que resuenen las palabras de German Zarate, gerente de Puerto Brisa, en la película *Resistencia en la Línea Negra* (2011): “Acá no existen, ni han existido indígenas, esta reclamación es absurda”. La imagen del indígena es negada al representar una amenaza para los intereses económicos de explotación territorial del Estado y las multinacionales. Este mismo discurso ha sido reactivado por el ex vicepresidente German Vargas Lleras, quien en un artículo en el periódico *El Tiempo* llamado “País ingobernable”<sup>5</sup>, señala que es necesario “poner fin a los autodenominados pueblos ancestrales” y limitar su participación en todo lo relacionado con “proyectos mineros estratégicos para el desarrollo del país” Luego, continúa haciendo una comparación con Latinoamérica:

Baste decir que, en Colombia, con una población indígena que no supera el 3,5 por ciento del total de habitantes, hemos ejecutado más de 4.500 procesos, mientras que, en Chile, Perú y Bolivia, con poblaciones indígenas mucho mayores, han realizado 36,28 y 40, respectivamente. Incluso, se trata de naciones con recursos, tradición y actividad minera más importantes que los nuestros. ¿Qué puede explicar esta situación? En mi concepto, una interpretación excesivamente garantista de la Constitución y, hay que decirlo, el abuso de quienes intervienen en estas.

Desde cierto discurso estatal y de las corporaciones mineras, se quiere invisibilizar, subestimar y minimizar la presencia de los pueblos indígenas. Su existencia resulta incómoda porque recuerda la deuda que el Estado tienen con esta población históricamente marginada, resituando a los indígenas en una narrativa de los “salvajes” y “los que obstruyen el desarrollo”. Sin embargo, los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta han utilizado la producción audiovisual de películas como una herramienta simbólica y política para defender su territorio y su principal recurso: el agua. Mientras estas películas cuentan con una narrativa y cinematografía que suponen más tiempo de elaboración, de manera simultánea, también han producido artefactos comunicativos como vídeos, recorridos con imágenes de dron, videos en Google Earth y han hecho uso de redes sociales como Facebook,

---

5. Tomado el 17/10/2018 del periódico *El Tiempo*, <<https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/german-vargas-lleras/pais-ingobernable-german-vargas-lleras-265864>>.

WhatsApp e Instagram. Estos artefactos comunicativos se caracterizan por tener la intencionalidad de comunicar de manera más inmediata o, si se quiere viral, lo que sucede en el territorio. Este tipo de activismo cultural (Ginsburg, 2011) por medio de la imagen y la palabra, plantea algunas preguntas: ¿cómo se debe comunicar lo indígena?, ¿cómo se producen estos artefactos comunicativos? La producción de imágenes y su identificación con los pueblos indígenas de la Sierra, dan cuenta de las experiencias de ser indígena hoy. No hay una sola forma de ser indígenas, sino que existen diversas, que se adaptan, se reactualizan y se transforman. En este artículo argumento, a partir de mi trabajo etnográfico, que la producción de estos artefactos comunicativos ha implicado una reelaboración sintética sobre lo que significa ser indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta, que Ulloa (2008) ha caracterizado como un nativo ecológico condensado en principios como la protección del agua, la lucha contra las empresas mineras y los derechos del medio ambiente. Al mismo tiempo, estos frentes de acción son la expresión de una estrategia compleja de sobrevivencia y de ser en el mundo, que hace que el uso de los medios de comunicación, los convierta también en nativos comunicativos que son, hablan y, sobre todo, escuchan.

En este texto, intento hacer un bosquejo de las estrategias comunicativas del pueblo arhuaco relacionadas con proyectos de desarrollo a partir de mi experiencia etnográfica en Ikarwa (Besotes) y la producción de un vídeo en rechazo de la construcción de la represa Besotes. En la primera parte, planteo las discusiones teóricas en torno al desarrollo y la modernidad, y cómo se han creado unas prácticas discursivas que han inventado la Sierra Nevada de Santa Marta como un territorio de intervención. Luego, hago una breve descripción de los planteamientos teóricos sobre comunicación indígena, como un campo de investigación angular para entender la etnicidad contemporánea. En la segunda parte, de carácter etnográfico, describo cómo se han configurado los medios de comunicación indígena desde la creación de artefactos comunicativos. Estos se caracterizan por contener, tanto conocimientos tradicionales, como técnicos y tecnológicos. En su discurso, se busca una comprensión de la naturaleza como sujeto de derechos. Finalmente, discuto lo que significa la comunicación como un “ir escuchando” que consiste en una forma de conocimiento que se basa en la resonancia de lo que está sucediendo en el territorio.

IMÁGENES DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA. DESARROLLO Y MODERNIDAD

Durante el trabajo campo, en uno de los recorridos a Nabusímake, cuando viajaba de Valledupar a Pueblo Bello, escuché la siguiente conversación entre el conductor y tres mujeres de Valledupar de aproximadamente 60 años. Una de las mujeres le preguntó al conductor:

Mujer: ¿Hay carros de Pueblo Bello a San Sebastián del Rabago<sup>6</sup> (Nabusímake)?

Conductor: Sí claro, pero la carretera es muy mala.

Mujer: Y eso ¿por qué?

Conductor: Es que hay mucho indígena y usted sabe que al indígena no le gusta el progreso, ni la electricidad, ni las vías.

Mujer: Eso es verdad.

La conversación resume la manera como muchos de los pobladores de Valledupar representan a los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Son discursos que circulan desde ámbitos políticos, a través de los medios de comunicación y cotidianamente. Los indígenas han sido imaginados como: “primitivos”, “salvajes” “subdesarrollados”, “perezosos”, “sucios”, “supersticiosos”, “ateos”, “corruptos” y “borrachines”. No hay una frase más colombiana como la de “la malicia indígena”, como un designio de degeneración moral. Sin embargo, y paradójicamente, al mismo tiempo que existen estos regímenes de representación, también son vistos como los “sabios de la montaña”, “los nativos ecológicos” y cuando se trata de unos discursos institucionales aparecen frases como “nuestros indígenas”, “la diversidad de Colombia”. En la modernidad, la imagen del indígena se usa, se fagocita y luego se expulsa. Existe una relación de seducción e incomodidad que se da simultáneamente. Su imagen es camaleónica al igual que sus regímenes de representación se acomodan y se filtran por los intersticios que oscilan entre el paternalismo, la romantización y su invisibilización. La representación de los indígenas, al igual que las representaciones sobre la Sierra Nevada de Santa Marta, son flexibles, plásticas y contradictorias. Por un lado, la Sierra se ha construido

6. Es la forma empleada durante la denominación española de lo que ahora se conoce como la capital arhuaca de Nabusímake.

como un lugar que debe ser respetado, por ser un macizo único en el mundo con picos nevados, diversidad de ecosistemas que da al mar Caribe y, por otro lado, como un lugar que debe ser intervenido, administrado, explotado y desarrollado.

La relación entre regímenes de representación, desarrollo y modernidad ha sido ampliamente trabajada desde la perspectiva decolonial y posestructuralista (Bhabha, 1990; Mignolo, 1995; Said, 2008; Escobar, 2014). El uso de la “representación” establece una forma de análisis en el que los regímenes del discurso, los regímenes de representación y las imágenes se configuran como lugares desde donde se origina, se simboliza, se imaginan geografías y se intervienen los territorios en la modernidad (Said, 2008). Desde una perspectiva posestructuralista se parte de un énfasis en las dinámicas del discurso y el poder como lugar de creación de la realidad social. Foucault (1968) ha sido fundamental para entender cómo la dinámica del discurso hace que ciertas representaciones se vuelvan dominantes y se cristalizan en los modos de imaginar la realidad y la relación con ella, desde unos modos de pensar, clasificar y ordenar permisibles. De acuerdo con Escobar (2014), el discurso del desarrollo ha sido uno de los modos de representación dominantes en “la invención del tercer mundo” de los países latinoamericanos, desde la pobreza, la desnutrición y el atraso, que desde ciertas políticas nacionales e internacionales son la base que tienen para intervenir, administrar y gestionar los territorios. A esto, Trouillot (2003), lo ha denominado “geografía del manejo y la gestión” (*geography of management*).

En Colombia, el trabajo de Margarita Serge (2005) es especialmente relevante para establecer cómo las metáforas en torno al espacio desde los saberes cartográficos y científicos han inventado unas formas de ver, que lejos de ser parciales y objetivas, reflejan los modos bajo los cuales se produce el territorio y, en consecuencia, se actúa frente a él. Serge (2005) sostiene que desde los discursos institucionales se ha fragmentado el territorio colombiano a partir de la idea de “la ausencia del Estado”. Para esto, se propone mostrar cómo se ha producido discursivamente esta idea. No se trata de una “ausencia del Estado”, sino que históricamente este territorio ha sido representado como “salvaje”, “romántico”, “voluptuoso” y un conjunto específico de imágenes y metáforas como las de “frontera”, “tierra incógnita”, “periferia”, “tierra de nadie”, configurado así unas determinadas formas

de intervención. Desde los mismo marcos epistemológicos, siguiendo a Quijano, las ciencias sociales han estado marcadas por el imaginario colonial-moderno, que en Colombia parte de una narrativa sobre el tópico de la violencia en la que el Estado, es responsable del conflicto armado, pero al mismo tiempo se presenta como la única alternativa para afrontar esas violencias (Serge, 2005: 73).

Las representaciones románticas de Humboldt del siglo XIX de una naturaleza rica y abundante han formado el pensamiento de la élite criolla, que parte de la idea de civilización y adopta el pensamiento ilustrado para poder comprender el paisaje y designar sus características estéticas y naturales (Serge, 2005: 130-131). Esta visión romantizada de la naturaleza como lugar exuberante con diversidad de paisajes y climas, convierte estos territorios en lugares con potencial económico por sus recursos naturales. Es desde la racionalización y unas formas de organizar, clasificar y medir propias de la modernidad como se conforman la base epistémica para gestionar el territorio (Pool, 2000; Serge, 2007). Al mismo tiempo que estetizan y erotizan estas “tierras de nadie”, se configura un pensamiento técnico y científico que ve en los salvajes y lo desconocido, una posibilidad de domesticación desde una intervención racional inserta en el proyecto de la modernidad.

Desde las imágenes románticas del siglo XIX, la Sierra Nevada de Santa Marta se define como un objeto de deseo, como un arquetipo femenino que carga con una historia en la que lo salvaje hace parte de la naturaleza, de su voluptuosidad y su seducción desde la proyección de un territorio virgen y sagrado (Serge, 2008: 81). En esta búsqueda de un territorio místico, prevalecen las imágenes de los indígenas, dentro de una epistemología binaria de civilizado/salvaje y naturaleza/cultura. En el fondo, se trata de una epistemología occidental de construir al otro y al territorio desde la relación sujeto-objeto (Serge, 2005: 246). En las imágenes de la Sierra Nevada de Santa Marta, se hace énfasis en la pureza de los picos nevados, para luego bajar por el páramo, hasta llegar a una altura en la que la vegetación es húmeda y salvaje, para finalizar el recorrido en las enormes piedras con petroglifos y la playa. Dentro de sus representaciones se mezcla lo extraño, lo exótico, lo auténtico, lo misterioso, lo sobrenatural, lo antiguo, lo histórico y lo sagrado. Las imágenes de la Sierra Nevada de Santa Marta confluyen de manera paradójica y muchas veces contradictoria: 1) Como sistema montañoso del litoral más alto de Colombia, conformada por mon-



tañas con picos nevados que guardan una gran diversidad de nichos ecológicos<sup>7</sup>. 2) Como región de planificación que tiene que ordenarse de acuerdo a unos saberes científicos. 3) Como enclave de desarrollo económico regional. 4) Como “tierra de nadie” tomada por el narcotráfico y la presencia de actores armados. 5) Como lugar de aventura inexplorado que, desde el turismo, revitaliza el romanticismo de los exploradores y viajeros europeos del siglo XIX. 6) Como territorio ético que guarda los saberes espirituales y ecológicos de los indígenas.

La invención de la Sierra Nevada de Santa Marta como relato cultural, de acuerdo con Serge (2008), permite aproximarse a los modos como se ha creado el espacio, en tanto lugar utópico. Estas narrativas configuran ciertas formas de ordenar el espacio y al mismo tiempo aluden a las nociones de territorialidad de las poblaciones. La Sierra Nevada de Santa Marta como lugar histórico, paisajístico y cultural se ha representado como un sistema homeostático de adaptación al medio (Uribe, 1988, 2006; Ulloa, 2004: 33). Esta visión de la planificación del territorio como un lugar de adaptación y de autorregulación por parte de las comunidades indígenas, contrasta con el uso que las poblaciones colonas han hecho del territorio.

Desde la colonización española, pasando por la bonaza marimbera en los años setenta, el narcotráfico de cocaína en los ochenta y noventa, los pueblos indígenas han tenido que poblar las tierras altas, para escapar de la guerra. Esta representación de la Sierra Nevada de Santa Marta como un territorio en permanente conflicto entre actores armados como la guerrilla, los paramilitares y el ejército, presenta un tipo de geografía política de un territorio ingobernable, que dentro de una lógica administrativa abarca un territorio salvaje en el que está presente la muerte, el endeudamiento, la prostitución y la explotación intensiva de cultivos ilícitos (Serge, 2005). Esta forma de representación de “la ausencia del Estado” y “la ley del monte”, ha justificado que “ese espacio”, empiece a ser ocupado por empresas desarrollistas (minerías, hidroeléctricas, petróleo), que han pasado a ocupar el lugar del Estado ausente. En efecto, la “ausencia del Estado” ha servido primero, como narrativa para intervenir el territorio militarmente y segundo, lo ha construido cómo un lugar de desarrollo económico.

---

7. La UNESCO declaró al Parque Tayrona de la Sierra Nevada de Santa Marta reserva de la biosfera y Patrimonio de la Humanidad en 1979.

La representación de la Sierra Nevada de Santa Marta como un lugar que es necesario explotar, desarrollar e intervenir se mantiene en la actualidad. A la vez que estos proyectos toman más fuerza en los territorios, también aparecen otras formas alternas de pensarlo. De acuerdo con Escobar (2014), desde el sur global, las comunidades campesinas, las mujeres y los pueblos indígenas han hecho un cuestionamiento a las prácticas de conocimiento del desarrollo y a las ideas de crecimiento, progreso y modernidad. Los pueblos indígenas, especialmente, han impulsado unas ontologías múltiples que han pasado de una comprensión moderna del mundo a una que lo entiende como *pluriverso*. Se trata de una epistemología que ha hecho un intento por deconstruir la relación entre un sujeto contemplativo y un objeto naturaleza, para hacer un “giro biocéntrico” que se aleja del antropocentrismo de la modernidad. Se constituyen cosmovisiones u ontologías relacionales que evitan la división binaria entre naturaleza/cultura, individuo/comunidad y hace énfasis en entender la naturaleza como sujeto de derechos. Estas “luchas ontológicas”, de acuerdo con Escobar, tienen el potencial de desafiar el orden liberal, en tanto cuestionan sus principios.

¿Cómo es la relación entre estos discursos y el territorio?, ¿cómo se producen? En la segunda mitad de los años noventa, Castells (1996) empezó hablar sobre la “sociedad de la información” y desde ese momento su trabajo se convirtió en una referencia para entender cómo se han tejido discursos que cuestionan los modelos de desarrollo, desde el acceso a los medios de comunicación y la sociedad en red como un entramado transnacional de acción política. En efecto, la crítica posestructuralista de Foucault, “ha contribuido para desarmar epistemológicamente el norte imperial, pero no para armar epistemológicamente al sur anti imperial” (De Sousa Santos, 2010: 21). Los medios de comunicación indígena, en la actualidad, se han configurado como un campo desde donde se producen y circulan esas otras ontologías, esas otras formas de entender el desarrollo desde nociones de “decrecimiento”, “buen vivir”<sup>8</sup> y “derechos de la naturaleza”. Sus formas de

---

8. En los debates suscitados sobre el posdesarrollo (Escobar, 2014), se pueden identificar dos alternativas al desarrollo: el buen vivir y el decrecimiento. El buen vivir aparece enunciado en los principios de algunos Estados latinoamericanos como Ecuador y Bolivia en 2008. Se considera como una serie de políticas que subordina los objetivos económicos a criterios ecológicos, resaltando valores como dignidad

organización y relación no se limita a un diálogo con los Estados nacionales, sino que trasciende a ámbitos transnacionales en los que cada vez más instituciones, como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), se han apropiado de estos lenguajes. La representación de los indígenas de la Sierra Nevada como nativos ecológicos y espirituales, se configura de manera estratégica, en la que se mezcla la técnica, la tecnología y un lenguaje nativo. La sofisticación de su comunicación adopta las nuevas —o no tan nuevas— tecnologías de comunicación para ocupar un lugar distinto en el mundo, que históricamente les ha sido negado. Como decía McLuhan (2003): “el medio es el mensaje”.

### MEDIOS INDÍGENAS

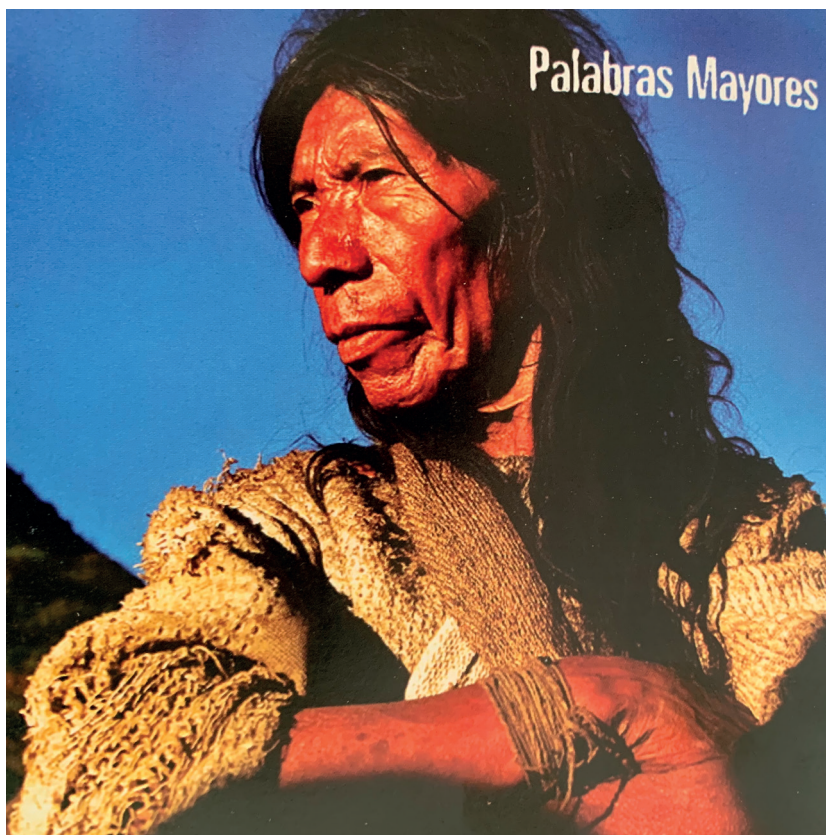
Los colectivos de comunicaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, vienen llevando acabo procesos de autorrepresentación y reivindicando un uso soberano de sus imágenes desde principios del siglo XXI. A finales de 2002, por causas de enfrentamiento entre la guerrilla y el ejército, cerca de la cuenca del río Guatapurí, Amado Villafañá, el gobernador Rogelio Mejía y el *mamo* José Izquierdo decidieron que era necesario transmitir el pensamiento de los indígenas. Para esto, contaron con el apoyo de diferentes organizaciones internacionales como USAID<sup>9</sup>, fotógrafos de National Geographic y el antropólogo Pablo Mora, entre otros. Crearon el Colectivo de Comunicaciones Zhigoneshi (CCZ), conformado por comunicadores de los pueblos kogi, wiwa y arhuaco. La palabra *zhigoneshi* significa “yo te ayudo, tú me ayudas”. Como colectivo de comunicaciones indígena produjeron varios documentales, como *Palabras mayores* (2009), *Resistencia en la Línea Negra* (2011), entre otros. En 2014 el Colectivo de Comunicaciones Zhigoneshi se separó y cada pueblo tomo su propio rumbo. Los arhuacos crearon el Colectivo de Comunicaciones Arhuaco Yo-

---

humana y justicia social, en el marco de lo que se ha llamado economías sociales, solidarias y mixtas. Las teorías del decrecimiento también empezaron a aparecer a partir de la aguda crítica que se hizo al “desarrollo” en los años ochenta. El decrecimiento designa una posibilidad o alternativa al desarrollo que cuestiona los modos de vida centrados en el consumo. Para esto se basa en valores como la soberanía alimentaria, el cuidado y el empoderamiento de los campesinos y los pueblos indígenas.

9. (USAID) United States Agency for International Development.

sokwi (CCAY), dirigido por Amado Villafaña. Yosokwi, en la mitología arhuaca, es un pájaro que aprendió desde la imitación. Los colectivos indígenas de la Sierra Nevada han creado documentales sobre la defensa del territorio, el agua y la amenaza de las empresas minero energéticas, entre otros temas.



Serie documental *Palabras mayores*. Fuente: Catálogo Zhigoneshi.

En el siglo XXI, la posibilidad de acceder a las tecnologías de comunicación ha sido generalizada, especialmente entre personas jóvenes que han nacido en la era digital, quienes las han incorporado de manera natural como parte de su vida cotidiana. El acceso a las tecnologías de información y comunicación (TIC) no ha sido ajeno a las naciones

y pueblos indígenas Estas comunidades históricamente subordinadas tienen sus propios canales de televisión y plataformas de internet, lo que permite así la creación de redes de intercambio de información, conocimiento e imágenes. En la era de la comunicación, la posibilidad de obtener cámaras digitales o a plataformas *online* es cada vez más plausible para todo tipo de grupos y colectividades. En las diferentes teorías que se han desarrollado con respecto al uso de las TIC y los pueblos indígenas, se pueden identificar dos posiciones. Por un lado, una que le asigna mayor agencia a los objetos tecnológicos y a los cambios de tecnología; esta posición hace énfasis en el acceso tecnológico y la capacidad de conectividad a internet (*online*). Por otro lado, una que sitúa la agencia en los sujetos sociales y su capacidad de producción cultural, adaptación y apropiación (Ramos, 2015). Si bien desde la perspectiva de la brecha digital existen territorios y poblaciones relegados en los avances tecnológicos (Raad, 2006), lo cierto es que las TIC han generado unas transformaciones indudables en las formas de sociabilidad contemporánea. Las relaciones entre pueblos indígenas e internet, y el uso y las formas de significación y apropiación, son experiencias contemporáneas que dan cuenta del contexto actual de los pueblos indígenas, que, siguiendo a Marcus (1995), no se restringen a un lugar físico concreto, sino que se desplazan a relaciones locales, nacionales y transnacionales.

Las comunidades indígenas no se encuentran aisladas y, como sugiere Sahlins (1999), las interacciones externas e internas con el mundo digital e internet han permitido que costumbres, rituales y celebraciones se fortalezcan en interacciones que se acomodan a las relaciones y estructuras previamente existentes. De acuerdo con Postill (2011), es desde la producción de localidad donde se dinamizan las relaciones y prácticas sociales por medio de la realización y circulación de contenidos, situando contextualmente los espacios *online* y *offline*. Para Ginsburg (2008), la categoría de era digital genera unas formas jerárquicas entre quienes pueden programar, quienes solo utilizan el ordenador y quienes no tienen acceso a estas tecnologías. Reconoce que, dentro de ciertas comunidades, existe un uso estratégico de los medios de comunicación, tanto para mantener un sentido de comunidad, como para crear representaciones de un tradicionalismo estratégico. Ginsburg denomina a este fenómeno como activismo cultural (*cultural activism*) en el que el uso de las tecnologías se produce de manera

contextualizada a partir de sus intereses locales. Lo pueblos indígenas, a la vez que se apropian de los medios y sus tecnologías, también crean una teoría propia de la comunicación.

“IR ESCUCHANDO”: DERECHOS DE LA NATURALEZA Y PRODUCCIÓN DE ARTEFACTOS COMUNICATIVOS

El día 26 de septiembre de 2018, en el asentamiento wiwa de Gotshezhi (vereda El Encanto), ubicada en la cuenca del río Guachaca, se presentó la película *Ranchería* (2017), del director arhuaco Amado Villafaña, producida por la embajada de Suiza en Colombia, en el marco del “Festival de Cine y Video Indígena Daupará. Los Espíritus de la Imagen”, celebrado en la Sierra Nevada de Santa Marta. La pantalla se ubicó en un lugar de reunión tradicional de la comunidad wiwa, en el que se encontraban varios comunicadores y realizadores indígenas del ya disuelto Colectivo de Comunicaciones Zhigoneshi (CCZ): Amado Villafaña, Roberto Mujica, Saúl Gil y Pablo Mora, que estaban en calidad de anfitriones del festival. También había comunicadores y comunicadoras indígenas de los pueblos emberá, wayuu, nasa, kuna, entre otros. La mayoría del público eran niños, mujeres y hombres wiwas, habitantes del asentamiento. Amado Villafaña empezó su intervención hablando sobre la resistencia que han llevado acabo los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada en la denominada Línea Negra<sup>10</sup> y el papel en la defensa del territorio, especialmente del cuidado del agua y la amenaza que representan los proyectos de explotación minero-energéticos. La película trata sobre el pago<sup>11</sup> de un *mamo* wiwa que viaja con un niño aprendiz y la *saga*, que son mujeres de conocimiento entre los wiwa, con un rol similar al de los *mamos*. Se dirigen desde el nacimiento del río Ranchería, en territorio wiwa, hasta su desembocadura, en territorio wayuu. En su travesía pasan por las minas de la empresa Cerrejón, mostrando la devastación ecológica, y de paso, el

10. La Línea Negra se configura como la frontera geográfica y espiritual de los cuatro pueblos indígenas.

11. El pago es un rito que consiste en un pago o una retribución a los padres espirituales (montañas, ríos, imágenes etc.), desde la intermediación de los *mamos*. Se hace un pago como una prácticas religiosa y espiritual para desarrollar una determinada actividad.

significado del agua para los wiwas y lo que implicaría su desviación. Según el *mamo*, sería como tapar las vías de escape del pene. El documental termina con el testimonio de una mujer wayuu que dice que el gobierno colombiano les dio las mejores tierras a las empresas de explotación carbonífera y cómo esto ha hecho que el pueblo wayuu se esté muriendo de hambre y sed. El documental tiene una importancia por su componente multiétnico: es dirigido por un arhuaco, trata sobre un pagamento wiwa y aborda la problemática nacional sobre la escasez de agua y alimento en La Guajira que está matando al pueblo wayuu<sup>12</sup>. Al terminar la película, uno de los miembros del Colectivo de Comunicaciones Wayuu Putchamaajana (CCWP), intervino señalando cómo finalmente se logró parar la desviación del río Ranchería. Este proceso significó un triunfo de la movilización no solo de los pueblos indígenas del norte de Colombia, quienes contaron además con la solidaridad de otros colectivos no indígenas de todo el país. Para las comunidades indígenas implicó un periodo de persecuciones de sus líderes por parte de Cerrejón, de acuerdo con algunas de las intervenciones de los comunicadores wayuu. *Ranchería* (2016) es un manifiesto sobre el tema del agua y los proyectos desarrollistas ligados a la explotación de recursos minerales y desvío de cuencas.

En la serie *Palabras mayores* (2009), en la sección “¿Por qué nuestra tierra es sagrada?”, el *mamo* arhuaco José Romero Mamo explica qué es ser indígena y el papel que cumplen para proteger la Sierra Nevada de Santa Marta:

Lo hacemos porque nuestro padre Serankua hizo la tierra y las normas. A nuestros padres, madres, abuelos y bisabuelos les dejaron estas tierras para que la cuidaran y esa es la razón de ser indígenas. Debemos tratarla bien, así como hacemos con nuestro cuerpo. Debemos tener en cuenta el nacimiento, el desarrollo y la vejez de cada ser.

En la sección “¿Quién amenaza el agua?”, el *mamo* kogi José Shilulata explica la importancia del cuidado del agua:

Así nos lo dejaron saber. Esta es nuestra Ley de Origen. Pero el maltrato a nuestros sitios sagrado ha causado muchos problemas. Aunque cancele-

---

12. En *Revista Vice*, <[https://www.vice.com/es\\_co/article/yv7vvx/en-colombia-la-falta-de-agua-potable-esta-matando-miles-de-ninos-indigenas](https://www.vice.com/es_co/article/yv7vvx/en-colombia-la-falta-de-agua-potable-esta-matando-miles-de-ninos-indigenas)> (11/6/1019).

mos el tributo, el daño ya está hecho. Por eso, tenemos que intervenir en los sitios sagrados. Algo está pasando con el río Ranchería. Es como si taparan el pene, así ¿quién puede orinar? Si no se orina, se puede inflar el estómago y puede morir. Entonces será que estos sitios no sienten el mismo dolor.

Existen dos elementos comunes en el discurso de los *mamos*. Por un lado, se establece una relación ritual con el territorio y el cuidado de la naturaleza desde el pago, es decir, desde una práctica que permite que se recobre el equilibrio. Por otro lado, crean metáforas en las que el cuidado de la tierra se relaciona con el del cuerpo<sup>13</sup>. Al igual que el cuerpo sufre y siente dolor, también los elementos de la naturaleza como el agua lo hacen. Esta vinculación profunda con el territorio desde lo ritual y el cuerpo comprende una epistemología no binaria sobre cómo se clasifica la cultura, la naturaleza y el cuerpo.

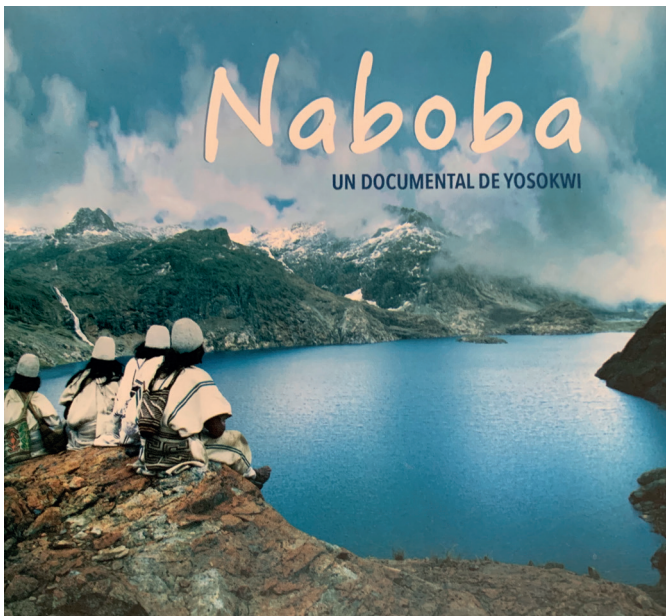
La comunicación indígena entendida como *renokwa awekweyka*, que se traduce como “ir escuchando”, aborda los principios de la Ley de Origen interpretada por los *mamos* y los comunicadores indígenas. Estos principios se materializan en lo que he designado como artefactos culturales, que son películas como *Palabras mayores* (2009) o *Naboba* (2016). Los artefactos culturales se caracterizan por: 1) ser nómadas, 2) contener y articular temporalidades, 3) poder ser exhibidos a una diversidad de públicos (Gómez Ruiz, 2018). No obstante, los artefactos comunicativos, además de tener estas características, se distinguen de los culturales porque son vídeos que tienen unos ritmos de producción y circulación más intensos, propios de la modernidad, en la que es necesario contar de manera más inmediata lo que pasa en el territorio. En este sentido, están destinados a unos públicos más amplios y diversos, aunque en otras ocasiones tienen un uso interno, como se mostrará más adelante.

Quizás una de las películas que más ha circulado de Amado Villaña —y que personalmente he tenido la oportunidad de ver en diferentes contextos como Barcelona, Bogotá y Kutunzama— ha sido *Naboba* (2016), financiada por la ONG norteamericana The Nature Conservancy. La película empieza con la siguiente frase: “Hemos fallado en hablar con ustedes” refiriéndose a los “hermanitos menores” (no indígenas), y termina con el *mamo* Camilo Izquierdo tocando la

13. Se trata de una identificación general de los pueblos mesoamericanos, anclado en los discursos políticos en torno al “territorio-cuerpo”.



flauta en Kutunzama. *Naboba* (2015) es la historia de un pagamento en el que se hace un recorrido por diversos asentamientos arhuacos, desde la Ciénaga Grande hasta los picos nevados, dónde se encuentra la laguna sagrada de Naboba. El documental tiene como línea argumental un viaje por las montañas en la que los protagonistas pasan por diferentes comunidades y se entrevistan con algunos *mamos* sobre la responsabilidad de los “hermanos mayores” del cuidado del agua, la naturaleza, la protección de los picos nevados y la amenaza que representan la explotación de las empresas mineras. En cada presentación, la película ha logrado interpelar de manera distinta a los públicos y ha puesto en escena uno de los problemas más complejos que afrontan los pueblos indígenas en la actualidad: el envenenamiento del agua por la explotación de minerales y su desperdicio. En efecto, una de las mayores críticas que se le hace a la minería es la contaminación de las fuentes hídricas. El agua se configura en su narrativa como un elemento central dentro del sistema de creencia en los indígenas de la Sierra Nevada, como un ser que tiene vida propia y que, por lo tanto, debe ser sujeto de derechos jurídicos y sociales.



Póster Naboba. Fuente: Catálogo Zhigoneshi.

La invisibilidad de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta por parte de las empresas minero energéticas contrasta con la visibilidad de la lucha frontal que han llevado contra esta empresa desarrollista, por medio de la producción de documentales como: *¿Por qué el agua?* (2009), *Naboba* (2015) y *Ranchería* (2016). No obstante, la problemática de la explotación minera es compleja y difusa desde el mismo hecho de identificar los territorios específicos en donde se quiere explotar el territorio, hasta la posibilidad de rastrear los capitales de las multinacionales involucradas. De acuerdo con la abogada Luisa Castañeda, de la Confederación Indígena Tayrona (CIT), la minería en la Sierra Nevada de Santa Marta se caracteriza por la presencia de canteras. La Confederación Indígena Tayrona (CIT) no tiene identificado quiénes son los actores o multinacionales interesados en los títulos mineros, ni tiene una información precisa de la situación real de la minería. No existe información accesible para las comunidades, en la que exista una caracterización o geo-referenciación de los territorios que se verían afectados por los proyectos minero energéticos. Si bien se tiene una información del año 2014 por parte del Ministerio del Interior, esta resulta sumamente desactualizada, ya que en los últimos años se ha aumentado exponencialmente la expedición y solicitud de títulos mineros, y licencias ambientales en la Sierra Nevada de Santa Marta. El ocultismo y la atomización de esta información y de los capitales es parte de las estrategias de las multinacionales para no ser identificadas y que, de esta forma, se diluyan las responsabilidades concretas que afectan al territorio. Lo que termina pasando es que el Estado distribuye responsabilidades entre las multinacionales y estas terminan por ocupar el lugar del mismo Estado, reduciendo su presencia casi exclusivamente al orden jurídico y policial. La responsabilidad termina ocultándose y difuminándose como si fuera parte de un juego de lo visible y lo invisible.

#### EL LUGAR DE LA COMUNICACIÓN: PROYECTO HIDROELÉCTRICO EN IKARWA, DRONES Y ETNO-GEORREFERENCIACIÓN

Durante el trabajo de campo en la Sierra Nevada de Santa Marta, tuve la oportunidad de hacer parte de la producción de dos artefactos comunicativos con el Colectivo de Comunicaciones Arhuaco Yosokwi (CCAY) realizados a partir de una reunión celebrada en el asentamiento

to arhuaco de Ikarwa (Besotes), en el que se quiere hacer el embalse multipropósitos Los Besotes<sup>14</sup>. Si bien el tipo de proyecto no está relacionado con la minería, este contexto etnográfico me permitió acercarme a los procesos de producción de artefactos comunicativos en una situación en la que se involucran actores, disputas y procesos colectivos en un territorio específico. El primer artefacto fue un vídeo en el que se hacía uso de un dron para mostrar el asentamiento que se estaría inundado por una parte del curso del río Guatapurí que se proyectaba desviar. Durante la grabación, se aprovechó la presencia de diferentes líderes indígenas, miembros de la ONU y representantes del Estado para escuchar sus testimonios e integrarlos en la narrativa del vídeo en defensa del territorio. El segundo artefacto fue un vídeo para Google Earth en el que se hacía un recorrido identificando los asentamientos indígenas de la cuenca del río Guatapurí para propósitos internos. La reunión en Ikarwa permitió que confluyeran en un mismo punto varios hechos que estaban sucediendo. La suma de actores y el detonante comunicativo de la opinión en contra de la posición de los indígenas que se expresó y difundió en la radio local (Radio Guatapurí) obligó a los arhuacos a pronunciarse. La conjunción de estos elementos, aparentemente azarosos, empezó con emisiones de radio. Luego, el mensaje replicó en las cadenas de mensajes por WhatsApp, para que, finalmente, fuera respondido por los indígenas en un comunicado conjunto en forma de vídeo. La escucha tomó un lugar en el espectro electromagnético desde una respuesta colectiva que cobró significado en el territorio de Ikarwa. La comunicación desde el “ir escuchando” se delineó y se cimentó en el lugar afectado, desde donde se produjo el pronunciamiento final, haciendo uso de la palabra y la imagen.

Todo comenzó con la nota de opinión política que apareció en mayo de 2017 en la local Radio Guatapurí, en el programa *Maravilla estéreo*. La nota comenzaba así:

A raíz de la reunión que hubo en Medellín, en donde se entregó el estado de factibilidad de la represa, o el embalse multipropósito de Beso-

---

14. Este proyecto fue ideado en 1969 y tiene como propósito la construcción de una represa para abastecer de agua y electricidad a la ciudad de Valledupar, capital del departamento del Cesar. De acuerdo con los estudios, la represa se localizaría en la cuenca del río Gutrapurí, en las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta, territorio de los pueblos indígenas arhuaco y kankuamo.

tes, ya los indígenas salieron a cacaraquear, a decir que ellos no han dado permiso, que la situación debe ser concertada, que la consulta previa y todo aquello. Lo que hay que pensar es que está en riesgo el futuro de Valledupar, de sus habitantes y sus influencias.

Otro de los periodistas continuó con el discurso y este fue el comentario que más indignación causó entre los indígenas:

Aquí tenemos la bendición de contar con varios ríos y el más importante, por supuesto, es el río Guatapurí y resulta que no podemos, so pretexto de un derecho que tienen los indígenas, por... perdonenme la expresión: atravesarse como una vaca muerta en este proyecto.

La animalización como forma de designar a los indígenas con términos como “cacarear” y “vaca muerta” responde a una vieja forma colonial de anular la alteridad y hacer, de acuerdo con Castillejo (2016), que el otro devenga un peligro, en un constructo que lo sitúa en algo menor a lo humano. La periodista continúa:

El mensaje es claro, es que los indígenas no pueden seguir siendo la piedra en el zapato de los proyectos de infraestructura en el país. No solo pasa en el Cesar, sino en el Cauca y en el interior del país. A ellos hay que socializarles esto, pero tienen que entender que no pueden seguir un argumento que dentro de su cosmovisión es respetable, pero que no tiene ningún sustento científico o técnico porque la madre tierra no lo permite.

En otra parte reafirma el mismo argumento: “Eso es lo que tenemos que entender, que si tienen unos derechos [los indígenas], pero al fin y al cabo no pueden ser la cortapisa del desarrollo.”

En estos dos fragmentos se retoma el discurso desarrollista que se ampara en la ciencia y la técnica como único lugar legítimo de enunciación y ordenamiento del territorio. La epistemología indígena es anulada y reducida a una “cosmovisión” que hace parte del mundo de la fantasía, de la superchería y la creencia, que no es digna de tomarse en cuenta para asuntos tan complejos y “técnicos” que solo corresponde a los expertos y que ni siquiera los oyentes pueden entender:

Hay cuatro escenarios en los cuales se podría realizar la represa con una expectativa razonable de viabilidad financiera. Esto traduce que hay un escenario uno, un escenario dos, un escenario tres y un escenario cua-

tro. Es muy complejo y técnico explicarlo ahora, pero hay esa viabilidad financiera.

El argumento de la periodista termina por afirmar que no importa desviar el río Guatapurí si existe una “viabilidad financiera”. En el fondo, no es importante discutir lo que implicaría reubicar a las poblaciones indígenas asentadas, desviar el curso fluvial y ocasionar una intervención drástica en el territorio. Lo importante, para la periodista, y en lo que hace permanente énfasis, es que dentro de los acuerdos a los que llegaron los expertos existe una “viabilidad financiera”. Sin embargo, dicha “viabilidad” se encubre de argumentos técnicos que son invisibles e incomprensibles para la opinión pública.

El 30 y 31 de mayo de 2017 se desarrolló en Ikarwa (Besotes) la reunión organizada por la ONU y financiada por la Oficina de Asuntos Exteriores de España, con el fin de establecer un protocolo sobre la consulta previa al pueblo arhuaco. Las autoridades indígenas habían escogido este lugar de manera estratégica, por el pronunciamiento reciente de los medios locales sobre el embalse multipropósitos Los Besotes, que se desarrollaría precisamente en ese asentamiento arhuaco. Amado Villafañá me llamó para que lo acompañara en calidad de camarógrafo. Nuestra presencia consistía en hacer una memoria visual del evento y así establecer una estrategia comunicativa para responder a la nota de Radio Guatapurí, que para muchos arhuacos había sido una ofensa. En la reunión, al aire libre, las mujeres estaban separadas de los hombres tejiendo mochilas y los hombres mientras tanto *poporeaban*<sup>15</sup>, sin perder la atención a lo que se decía. En esta ocasión, asistían más hombres que mujeres, sin embargo, contaban con la presencia de mujeres líderes como Leonor Zalabata y Benerexa Márquez<sup>16</sup>, entre otras. Este tipo de reuniones son largas, porque cada intervención se traduce del *iku* al español y viceversa, con la ayuda de

- 
15. El poporo es un objeto de uso ceremonial y cotidiano. Está hecho de calabazo, cal, madera y fibra vegetal. Tiene una función práctica, espiritual y para hablar, o como se dice “mojar la palabra”. También con la hoja de coca (*ayu*) se intercambia como una forma de saludo.
  16. Leonor Zalabata es una líder arhuaca que ha sido defensora de los derechos de los pueblos indígenas en Colombia. Ha sido delegada para los programas de desarrollo y ha denunciado los asesinatos de los líderes indígenas en los años noventa en La Haya. Benerexa Márquez es una líder arhuaca, delegada de los planes de salud y en la actualidad encargada de los temas de infancia.

Adriano, el traductor oficial de la Confederación Indígena Tayrona (CIT). En la reunión, además de las autoridades arhuacas, había representantes de la ONU, en su mayoría mujeres, y comunicadores contratados por el organismo internacional llamado La Plena. También había indígenas nasa del Cauca (que habían llegado con el apoyo de la ONU) y, el segundo día, asistieron miembros del Ministerio del Interior, Defensoría del Pueblo y Procuraduría. En un mismo lugar se encontraban reunidos no solo actores nacionales, sino internacionales y comunicadores indígenas y no indígenas. El primer día del evento empezó la reunión con la intervención de los nasa, quienes contaron su experiencia con la represa La Salvajina, en el valle del Cauca, y las consecuencias medioambientales y sociales que tuvo. De acuerdo con su experiencia, la represa fue construida a pesar de su oposición y, en efecto, hubo varios problemas medioambientales y de desplazamiento de las comunidades asentadas. Resulta relevante cómo este tipo de espacios permiten generar un diálogo interétnico sobre los proyectos de desarrollo que los afectan como pueblos en el escenario nacional.

El segundo día de la reunión, por la mañana, antes de la firma del protocolo con la presencia de los representantes del Estado, se puso el audio de Radio Guatapurí. La líder Leonor Zalabata, quién fue nombrada en la locución<sup>17</sup>, señaló cómo la consulta previa es un compromiso no solo con el Estado, sino con la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y recordó los acuerdos de Ginebra. Al terminar su pronunciamiento, algunos líderes sugirieron incluso interponer una demanda a Radio Guatapurí por sus comentarios ofensivos y denigrantes. Antes del almuerzo, se procedió al acto protocolario de la firma. Sin embargo, la representante del Ministerio del Interior decidió no firmar porque, según ella, en el texto decía que se había acompañado a las comunidades durante todo el proceso cuando esto no había sucedido realmente. Uno de los análisis extraoficiales de la reunión señalaba que el protocolo impulsado por la ONU podría resultar contraproducente para las comunidades, porque lo que hacía era centrarse solo en el pueblo arhuacos, quienes si bien se han caracterizado por su diplomacia y su carácter conciliador y político, reconocido nacionalmente, no invo-

---

17. “¿Y dónde vive la mayoría de la población indígena? Ya no vive en la Sierra, viven en los centros urbanos. Mire a ver, dónde estudian los hijos de Leonor Zalabata...” (Radio Guatapurí, *Maravilla estéreo*, mayo de 2017).

lucraba al resto de pueblos indígenas de la Sierra Nevada, produciendo fragmentaciones. Esto hacía que los indígenas no pelearan en bloque, sino de forma autónoma. En el fondo, más allá de las buenas intenciones de la ONU, existía una lógica de “divide y vencerás”.



Líder arhuaca Leonor Zalabata. Reunión Ikarwa.  
Foto: Sebastián Gómez Ruiz.

De manera paralela a este proceso, junto con el Colectivo de Conminaciones Arhaucó Yosokwi (CCAY), nos encargamos de grabar las intervenciones de los diferentes actores mencionados, en la que hacíamos tomas de contexto de la reunión y tomas aéreas con el dron. Para esto, Amado Villafaña había contratado un operador de dron con quién había establecido un intercambio no monetario en la que le cedían las imágenes a Yosokwi. Amado, como director, me dio indicaciones de filmar a los niños y a las mujeres, y así generar un tipo mayor de sensibilidad para que el vídeo tuviera un mayor alcance y se volviera viral. Amado ya había utilizado el dron para películas como *Ranchería* (2016), en la que mostraba cómo el río estaba cercado por

la empresa del Cerrejón. El vídeo de Ikarwa tenía la finalidad de informar a “los hermanitos menores” sobre los proyectos de desarrollo en la Sierra Nevada de Santa Marta y la visión de los indígenas. La escala de la mirada del dron permitía un ojo mecánico de águila, que desde el cielo puede ver lo que desde la tierra es imperceptible. Las imágenes se sitúan en un lugar en donde el ojo humano no tiene acceso, ampliando el paisaje y permitiendo una visión en que los hermanitos mayores (indígenas) guían el recorrido con el conocimiento del territorio y el manejo de la técnica audiovisual. El ojo del dron se eleva en los cielos y amplía la perspectiva del territorio y dimensiona visualmente los alcances del megaproyecto hidroeléctrico. En efecto, este artefacto volador, localiza e identifica los lugares específicos en los que se va a intervenir el ecosistema.



Fotograma del vídeo Ikarwa.

Los procesos comunicativos de filmar, registrar y documentar permiten un acceso privilegiado en contextos en los que participan líderes, autoridades indígenas y actores nacionales e internacionales. En mi rol de camarógrafo de Yosokwi, tuve la oportunidad de registrar una parte de la memoria audiovisual del pueblo arhuaco, y en ese sentido, hacer una elección de lo que se graba y lo que no, de lo visible y lo invisible. Un ejemplo de esto fue un espacio autónomo de discusión de los arhuacos que no se grabó por expreso señalamiento de Amado. De manera análoga, lo mismo sucedió cuando se estaba modificando



el documento del protocolo y las autoridades indígenas señalaron que existen cosas que “no pueden decirse al *bunachi*”<sup>18</sup>. Nuevamente, lo visible y lo invisible cobra un matiz distinto. Para comunicar, en este caso, se trata de escuchar atentamente y seleccionar el lugar, el medio y la información que se le quiere decir al “hermanito menor”, en un proceso de traducción que contiene las dificultades y desafíos que implican la comunicación transcultural. Así lo señaló un líder indígena:

Es difícil hacerle entender a los hermanitos menores la idea, el pensamiento. Cómo se proyecta el indígena hacia el futuro para la permanencia, no solamente de los indígenas, sino de la humanidad, de todo ser viviente. Y me llena de contento porque hay civiles que están ayudando a hacer documentos realmente como pensamos los indígenas. Y que las entidades Defensoría del Pueblo, Procuraduría, el Ministerio del Interior, Asuntos Étnicos entiendan cuál es nuestro pensamiento. Los indígenas no solamente queremos sembrar una mata de maíz para mirar sembrarla, sino miramos la cosecha: el resultado. Las represas que se han hecho en el país —aquí en La Guajira se hizo una, pero se gastó mucha plata— han tenido impacto, pero el beneficio ninguno<sup>19</sup>.

La producción de artefactos comunicativos se elabora, según la idea arhuaca del “ir escuchando”, desde dónde se enuncia y se propaga la comunicación en contextos específicos. Estos artefactos, se producen con el uso de tecnologías y programas de computación, a los que los pueblos indígenas cada vez tienen más acceso, como drones y programas de georreferenciación, etc. En el caso del vídeo que realizamos, llamado *Rechazo a la represa Bezote (Ikarwa)* (2017), se usaron cámaras, sonidos, drones y programas de edición en Mac. Mientras tanto, en el segundo artefacto que desarrollamos con el Colectivo de Conminaciones Arhuaco Yosokwi (CCAY) utilizamos fundamentalmente Google Earth. El producto consistió en hacer un trabajo de etno-referenciación del recorrido del río Guatapurí, desde los picos nevados, pasando por sus diferentes cuencas, hasta llegar a su desembocadura. Este recorrido virtual permitía localizar las diferentes comunidades asentadas cerca de la cuenca fluvial y la forma en que se verían afectadas en una eventual construcción de la hidroeléctrica. La realiza-

---

18. No indígena.

19. *Rechazo a la represa Bezote (Ikarwa)*, <<https://www.youtube.com/watch?v=0TbZOednkYY&t=46s>> (09/11/2018).

ción de este artefacto comunicativo implicó no solo un conocimiento técnico del manejo de Google Earth, sino un profundo conocimiento del territorio. Muchos de los lugares por donde pasa el río Guatapurí no aparecen en Google Earth, lo que supuso que se necesitara el conocimiento de Amado Villafaña y de su hijo Ángel Villafaña para identificar los asentamientos y sus nombres, en un proceso de creación colaborativo. A diferencia del vídeo de Ikarwa, que era un artefacto comunicativo orientado hacia afuera y a los hermanitos menores, el de Google Earth tenía una orientación interna, especialmente para las autoridades indígenas. La intención del Colectivo de Conminaciones Arhuaco Yosokwi (CCAY), de igual manera que el vídeo de Ikarwa, consistía en poder tener la aprobación de las autoridades arhuacas y, de esta forma, poder grabar en las partes altas de la Sierra Nevada de Santa Marta para, eventualmente, hacer un documental y tener registro visual más detallado. El recorrido en Google Earth identificaba los asentamientos cercanos a los ríos Guatapurí y bajaba nombrando los asentamientos y estipulando a qué pueblo indígena pertenece cada asentamiento (kogi, arhuaco, wiwa, kanakuamo).

Tanto el vídeo de Ikarwa, como el recorrido del río Guatapurí, en tanto artefactos comunicativos, condensan un entendimiento profundo sobre lo que es el agua, la naturaleza y la gestión del territorio. En el diálogo que establecen los arhuacos en Ikarwa a partir de la escucha, se hace un esfuerzo por incluir a la mayor cantidad de actores estatales y no estatales. Se apropian del lenguaje del hermanito menor desde la construcción de documentos escritos (protocolo de consulta previa) y recogen el lenguaje legalista del Estado. Su comunicación es amplia y hacen uso de la palabra y la imagen como un lugar común para buscar otros interlocutores, no solo con el Estado, sino con organismos internacionales. Los artefactos comunicativos que producen también les sirven en la parte interna y les permiten comprender el territorio desde otras perspectivas que amplifica la mirada desde el cielo. Sin embargo, el mensaje sigue siendo el mismo. Se parte de una defensa del territorio desde el entendimiento ecológico de la naturaleza como sujeto de derechos y desde los principios de la Ley de Origen. Así lo señala Amado Villafaña al final del vídeo:

Nosotros no podemos mendigar lo que ya está escrito en la Constitución, lo que ya se reconoce en la lucha de los pueblos indígenas. Que se

cumpla las garantías. La Procuraduría, Defensoría, realmente comiencen a ejercer lo que les corresponde hacer. Reconocer a la naturaleza como ser viviente con derechos, es lo que debemos hacer todos. Esa visión de creación que no nos hace propietarios de un territorio, sino que somos hijos de ese territorio. Nos da a entender que no vamos a permanecer toda la vida, sino que vamos de paso y nuestra responsabilidad es con nuestros hijos. Que sigan cumpliendo esa Ley de Origen para que sigan disfrutando de lo que es la madre tierra.

Al reconocer a la naturaleza como sujeto de derechos se opone a la racionalidad mercantil, amparada en el desarrollo, la técnica y la “viabilidad económica”. Reconoce los derechos del agua y su importancia como ecosistema para la vida y la sobrevivencia. De acuerdo con De Sousa Santos (2010), las epistemologías dominantes se basan en la ciencia y las leyes, las cuales han sido históricamente construidas a partir de las necesidades de dominación del sistema económico capitalista y el colonialismo. Estas epistemologías hegemónicas se han basado en la producción de un otro ignorante, retrasado, inferior e improductivo (De Sousa Santos, 2010: 22), que se relaciona con lo premoderno, lo simple y lo obsoleto. Prioriza unas formas de saber basadas en la ciencia moderna y la alta cultura como únicos criterios de verdad. Parte de una idea lineal de la historia, que solo tiene sentido desde el progreso, la modernización y el desarrollo y unas formas jerárquicas de organización, en las que la mujer, el negro, el campesino y el indígena han sido históricamente inferiores. Esto ha creado unas formas históricas que De Sousa Santos (2010) ha llamado *epistemicidio*, palabra que designa el proceso de destrucción de los conocimientos vernáculos de los pueblos. Sin embargo, para el autor, las luchas más innovadoras y transformadoras vienen ocurriendo en el sur global en el contexto de realidades socio-político-culturales muy distintas y al mismo tiempo particulares. La emergencia de estas luchas se basa en lo que él denomina una ecología de saberes que presupone la idea de una diversidad epistemológica del mundo, del reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos que van más allá del conocimiento científico. Parte de una interconexión en la que incorpora otros saberes sin olvidar el de sí mismo, abrazando, de esta forma, tanto el conocimiento científico como el no científico. Su posibilidad radica en crear mundos no imaginados desde el uso de diferentes categorías y universos simbólicos. Parte de la prudencia como elemento

rector de conocimiento, no desde unos dictámenes infalible, sino que, por el contrario, se encuentra en contante diálogo con el mundo occidental. En efecto, los artefactos comunicativos indígenas, como se vio con el vídeo del recorrido por la cuenca del río Guatapurí en Google Earth, o el vídeo viral sobre la represa de Ikarwa, realizados en un contexto en el que participaron diferentes actores sociales, guardan un conocimiento que incluyen el logos y lo mítico, la técnica y principios de la Ley de Origen, la experiencia y el conocimiento científico. Son artefactos que, si bien son traducciones de unas formas de pensamiento más densas, resumen la complejidad de las interacciones que viven los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, marcados por lo local y lo global, lo tecnológico y lo tradicional.

#### IR ESCUCHANDO

Al llegar a una comunidad indígena es usual encontrar que las autoridades estén en reuniones en diferentes partes de la Sierra Nevada de Santa Marta, siempre atentas a lo que está sucediendo en el territorio. Al margen de que, en la actualidad, estos mensajes se transmitan por teléfonos celulares o redes sociales, se mantiene una cultura de la oralidad que continúa en el uso de los medios de comunicación. La cultura de la oralidad supone una comunicación más directa con los otros basada en la palabra y la escucha. La atención que supone “ir escuchando” significa un tipo de relación con el territorio desde el movimiento, el cambio y la trashumancia. Estar atentos a lo que sucede en el territorio desde la escucha comprende una atención permanente que actúa desde lo auditivo, como si fueran ondas electromagnéticas que se propagaran de una forma no siempre identificable, descriptible u organizada, pero al ser un fenómeno sonoro es siempre omnipresente. De acuerdo con la filosofía, el paso del mito al logos fue el hecho que permitió fijar el pensamiento en el texto, configurando un discurso lógico o unas formas de argumentación más lineales. La comunicación como un “ir escuchando” le da un lugar privilegiado a la oralidad que responde a un tipo de pensamiento que no es necesariamente lineal, sino más cercano a lo fragmentado, relacionado con el eco. Jean-Luc Nancy (2007) sostiene que la escucha se relaciona con unas formas de entendimiento que no están inscritas en un sentido claro, sino en una resonancia:

En todo decir (y quiero decir, en todo discurso, en toda cadena de sentido) tiene lugar el entender, y en todo entender mismo, en su fondo, una escucha; esto querría decir que quizás es preciso que al sentido no le baste con tener sentido (o con ser logos), sino que además ha de resonar (2007: 6).

Las estrategias comunicativas de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para afrontar los temas relacionados con megaproyectos de desarrollo suponen una atención permanente frente a lo que está pasando en el territorio. El “ir escuchando” implica una comprensión profunda de lo que acontece en el presente, que es al mismo tiempo atención y acción. La narrativa indígena relacionada con la naturaleza como sujeto de derechos no siempre responde a una dinámica que se pueda localizar de manera clara, pero guarda una resonancia no solo nacional, sino transnacional. Unas veces las estrategias comunicativas se logran cristalizar en artefactos y otras no. En una época en la que la comunicación se basa siempre en dar opiniones, hablar, en tener siempre una respuesta para todo, la comunicación como escucha se preocupa más por crear vínculos y lenguajes comunes, que en dar dictámenes. El “ir escuchando” parte de un interés por el otro, e intenta crear espacios de diálogo, se da desde un tipo de conocimiento sobre la comunicación que es colectivo y cuyo poder está en revelar, en adaptarse y en su capacidad de ocultación. Tiene una tradición que viene de la oralidad, que es anterior a la misma aparición de los artefactos comunicativos. El “ir escuchando” supone, en el fondo, una mezcla de los sentidos: los ojos y los oídos no están fragmentados, sino que el ver es también escuchar y el escuchar es también ver.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BHABHA, Homi (1990): “The Other Question. Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism”, en Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha y Cornell West (eds.), *Out There. Marginalization and Contemporary Cultures*. New York/Cambridge: The New Museum of Contemporary Art/MIT Press, pp. 71-89.
- CASTELLS, Manuel (1996): *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.

- CASTILLEJO, Alejandro (2016): *Poética de lo Otro. Una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2010): *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- ESCOBAR, Arturo (2014): *La invención del desarrollo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- FOUCAULT, Michel (1968): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- GELL, Alfred (1994): *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford/New York: Clarendon Press/Oxford University Press.
- GINSBURG, Faye (2008): "Rethinking the Digital Age", en David Hesmondhalgh y Jason Toynbee (eds.), *The Media and Social Theory*. New York: Routledge, pp. 127-144.
- (2011): "Native Intelligence. A Short History of Debates on Indigenous Media and Ethnographic Film", en Marcus Banks y Jay Ruby (eds.), *Made to Be Seen: Perspectives on the History of Visual Anthropology*. London/Chicago: The University of Chicago Press, pp. 234-255.
- GÓMEZ RUIZ, Sebastián (2018): "Imágenes de la Sierra Nevada (Colombia): el artefacto cultural como una manera para aproximarse a los medios de comunicación indígena", en Amparo Huertas Bailén y María Luna (eds.), *Culturas indígenas: investigación, comunicación y resistencias*. Barcelona: Institut de la Comunicació-Universitat Autònoma.
- MC LUHAN, Marshall (2003a [1964]): *Understanding Media: The Extensions of Man*. Corte Madera: Gingko Press.
- MIGNOLO, Walter (1995): "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales". *Revista Iberoamericana* vol. LXI n° 170-171: 27-40.
- NANCY, Jean-Luc (2007): *A la escucha*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- POOLE, Deborah (2000): *Visión, raza y modernidad. Una introducción al mundo andino de las imágenes*. Lima: Sur/Casa de Estudios del Socialismo.
- POSTILL, John (2011): *Localizing the Internet: An Anthropological Account*. Oxford: Bergahn.
- RAMOS, Óscar (2015): *Internet y pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla, México*. Tesis de Doctorado. Universitat de Barcelona.
- RAAD, Ana María (2006): "Exclusión digital: nuevas caras de viejos malestares". *Revista Mad*, n° 14, mayo: 40-46.

- SAID, Edward W. (2008): *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- SAHLINS, Marshall (1999): “What is Anthropology Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 28: i-xxiii.
- SERJE, Margarita (2005): *El revés de la nación. Territorio salvaje, fronteras y tierra de nadie*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- (2008): “La invención de la Sierra Nevada”. *Antípoda* 7: 197-229.
- TROUILLOT, Michel-Rolph (2003): *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave-MacMillan.
- ULLOA, Astrid (2004): *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: ICANH/Colciencias.
- (2008): “La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales”, Marisol de la Cadena (ed.), *Formaciones de la indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión, pp. 279-318.
- URIBE, Carlos A. (1988): “De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos”. *Revista de Antropología y Arqueología*, 4(1): 7-35.
- (2006): “Y me citarán por muchos años más: el modelo interpretativo de Garardo Reiche-Dolmatoff y la antropología de la Sierra Nevada de Santa Marta”, en A. Abello (ed.), *El Caribe en la nación colombiana*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia/Observatorio del Caribe Colombiano, pp. 277-289.
- WILSON, Pamela/STEWART, Michelle (eds.) (2008): *Global Indigenous Media. Cultures, Poetics and Politics*. Durham/London: Duke University Press.

## FILMOGRAFÍA

- COLECTIVO DE COMUNICACIONES ZHIGONESH I (2009): *Palabras mayores I y II* (5 x 7:00 min). Producción. Película. Colombia.
- GÓMEZ RUIZ, Sebastián/VILLAFANA, Amado (2017): *Wàsi (ver)*. Producción Colectivo de Comunicaciones Arhuaco Yosokwi y Antropò. 17 min. Película. Colombia
- VILLAFANA, Amado (2016): *Naboba*. Producción Colectivo de Comunicaciones Arhuaco Yosokwi (CCY). Película. Colombia.
- (2017): *Ranchería*. Producción Colectivo de Comunicaciones Arhuaco Yosokwi (CCY). Película. Colombia.