



Diferencia étnica, potencialidades y buen-vivir en la «comunicación indígena». Estudio de caso del grupo «Tejiendo pensamiento Pijao» (Tolima, Colombia)¹

Ethnic difference, potentialities and good-living in “indigenous communication”. Case study of the “weaving Pijao thought” group (Tolima, Colombia)

Andrés Felipe Ortiz Gordillo*

Corporación Unificada Nacional de Educación Superior CUN regional Tolima

Recibido: 25 de noviembre de 2023 – Aceptado: 12 de marzo de 2024 – Publicado: 13 de enero de 2025

Forma de citar este artículo en APA:

Ortiz Gordillo, A. F. (2024). Diferencia étnica, potencialidades y buen-vivir en la «comunicación indígena». Estudio de caso del grupo «Tejiendo pensamiento Pijao» (Tolima, Colombia), Colombia. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 16(1), 30-58. <https://doi.org/10.21501/22161201.4865>

¹ Artículo resultado de investigación del proyecto titulado: “Conversando con Ima: «comunicación indígena» para la defensa de los territorios y la paz en el Tolima”, de la Corporación Unificada Nacional de Educación Superior CUN regional Tolima (INV-CS-IBG-GR03-PROY2023-28).

* Doctor en Sociología y Antropología de la Universidad Federal de Pará–UFPA (PA, Brasil) y Magíster en Estudios Sociales de la UPN. Profesor investigador de la CUN Regional Tolima. Integrante del grupo de investigación Rastro Urbano de la Universidad de Ibagué, Tolima-Colombia. Contacto: andresfortiz@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4524-8128>; Google Académico: <https://scholar.google.com/citations?hl=es&user=a88PsLAAAAAJ>.

Resumen

Con una trayectoria de dos décadas, la “comunicación indígena” para el buen-vivir se ha convertido en un campo central de reflexión en Latinoamérica. En este artículo, se abordan sus principales debates, enfoques y aportes conceptuales, haciendo énfasis en sus elementos diferenciales frente a la “comunicación occidental”. A través de un modelo interpretativo-comparativo, y teniendo como referentes empíricos la etnografía colaborativa y entrevistas semiestructuradas, el artículo analiza la experiencia de Tejiendo pensamiento Pijao, un grupo de comunicación indígena ubicado en el departamento del Tolima (Colombia). Se concluye que la “comunicación indígena [Pijao]” integra en sus procesos comunicativos elementos diferenciales a los de la “comunicación occidental”; estos elementos se relacionan con su cosmogonía, en la que “actantes” comunicativos “no-humanos” son considerados como sujetos con agencia comunicativa, por lo que inciden en las dinámicas de la comunidad, sobre todo en lo que refiere a la defensa de los territorios ancestrales. También, se establece que la “comunicación indígena [Pijao]” se relaciona estructuralmente con los pilares organizativos Pijaos, distanciándose de la perspectiva “objetivista, hiper tecnologizada y masiva” de la comunicación occidental, propia del mundo moderno-colonial.

Palabras clave

Comunicación indígena; Comunicación intercultural; Diversidad cultural; Multiculturalismo; Interacción cultural; Animismo; Comunicación de masas.

Abstract

With a history of two decades, “indigenous communication” for good living has become a central field of reflection in Latin America. This article addresses its main debates, approaches and conceptual contributions, emphasizing its differential elements compared to “Western communication. Through an interpretive-comparative model, and having collaborative ethnography and semi-structured interviews as empirical references, the article analyzes the experience of “Tejiendo Thought Pijao”, an “Indigenous Communication” group located in the department of Tolima (Colombia). It is concluded that “indigenous communication [Pijao]” integrates differential elements into its communicative processes from those of “Western communication”; These elements are related to their cosmogony, where “non-human” communicative actants are considered as subjects with communicative agency, which is why they affect the dynamics of the community, especially with regard to the defense of ancestral territories. It is also established that “indigenous communication [Pijao]” is structurally related to the Pijaos organizational pillars, distancing itself from the “objectivist, hyper-technological and massive” perspective of “Western communication” typical of the modern-colonial world.

Keywords

Indigenous communication; Intercultural communication; Cultural diversity; Multiculturalism; Cultural interaction; Animism; Mass communication.

Introducción

La “comunicación indígena” como enfoque diferencial

La comunicación indígena es un enfoque que hace parte del ecosistema comunicativo latinoamericano, que reivindica las formas particulares que tienen los pueblos indígenas de interpretar y significar el cosmos, diferenciándose de los modelos comunicativos impuestos por el mundo moderno-colonial-occidental, en el que se han visto forzados a vivir. En tanto enfoque diferencial, la comunicación indígena formula interpelaciones epistémicas, ontológicas y prácticas a la comunicación occidental que, como veremos, es aquella propia del mundo moderno-colonial-occidental.

El estudio de estas interpelaciones aporta elementos de análisis sobre la comunicación indígena, la cual es definida desde los mismos procesos organizativos y movimientos indígenas que vienen implementando acciones en este campo, tal como se declaró en el *I Encuentro Nacional de Comunicación Indígena* (2006):

A través de diferentes encuentros interculturales hemos venido construyendo nuestro propio sentir y enfoque de la comunicación ligado a nuestros planes de vida. Dentro de este enfoque hemos incorporado herramientas tecnológicas a las que no somos ajenos. Si bien, consideramos que los medios masivos de comunicación producen impactos y cambios en las formas y actitudes de la vida social, económica, cultural y política de los ciudadanos también lo es que nuestro pensamiento propio prevalece aún en contra de los mecanismos y políticas consumistas que pretenden homogenizarnos los cuales amenazan la existencia de la diversidad cultural de los pueblos originarios. (Asociación de Medios de Comunicación de Colombia RED- AMCIC)

Como se propone en la *Declaración de Misak Wampia* (2006), a la comunicación indígena hay que entenderla en relación directa con el mundo moderno-colonial-occidental, no por fuera de él, ya que la actualización de sus elementos constitutivos, de contexto y potencialidades actuales son producto (respuesta) de las crisis que el capitalismo ha generado en el planeta. En este sentido, la comunicación indígena se suma a otros enfoques de análisis como la “comunicación para el cambio social” y la “comunicación desde el buen vivir”, en su vocación de transformación social, aunque abogando por una transformación estructural que haga frente al modelo de desarrollo neoliberal, a través del reconocimiento de múltiples saberes tradicionales y ancestrales propios de los pueblos indígenas.

Una de las características de la comunicación indígena, es reforzar y transformar las comunidades, pero también ir más allá de sus fronteras para influir en el presente y el futuro del planeta a partir de las teorías indígenas sobre la organización y el funcionamiento del cosmos. Esta comunicación es comunitaria [y tiene como] objetivo trascender la comunidad para conectarla con una diversidad de actores sociales y políticos. (Oróbitg, 2020, p. 12)

La comunicación indígena también enuncia el reconocimiento de la capacidad y agencia comunicativa de actores “no-humanos o más-que-humanos” que, desde la perspectiva indígena, cohabitan los territorios con los seres humanos. Lo que se entrevé es que la comunicación indígena ampliaría, desde una postura perspectivista y animista, el paradigma comunicativo participativo que reivindica la intervención activa de los sujetos en los procesos sociales.

A diferencia de otros enfoques, la comunicación indígena no solo se compromete con los procesos de los grupos sociales subalternizados, oprimidos, dominados, empobrecidos, colonizados, como en el caso de otras comunicaciones alternativas, sean ellas la “comunicación intercultural” (Rodrigo-Alcina, 1997, 1999; Grimson, 2000), “para el (otro) desarrollo” (Beltrán, 1993; Alfaro, 1993, 2006; Gumucio, 2001) o “para el cambio social” (Gray-Felder & Deane, 1999; Barranquero, 2009; Agurto & Mescoco, 2012; Barranquero & Sáez, 2015), sino que, además, se concibe como una expresión propia de la dimensión comunicativa de los pueblos indígenas, ya que allí interactúan y participan sujetos humanos y no-humanos a los que, desde una mirada cosmogónica, se les reconoce agencia comunicativa.

En este contexto, la comunicación indígena está vinculada, indefectiblemente, a la ancestralidad y a la territorialidad, al “derecho mayor” o “Ley de origen”² de los grupos étnicos, a sus usos y costumbres culturales, “a través de los cuales hemos pervivido en el tiempo y el espacio, teniendo como base la identidad, la defensa de la territorialidad, nuestras lenguas, autonomía y soberanía” (RED-AMCIC, 2006). Así, la comunicación indígena expresa las formas, recursos, actantes, contextos, medios/canales que se despliegan en los procesos comunicativos propios de estos pueblos, que es agenciada, reflexionada y actualizada por ellos según el momento histórico que estén viviendo, en busca de hacer más eficiente y efectiva su acción comunicativa tanto en el interior de sus comunidades como en su relación con el mundo moderno-occidental.

La comunicación indígena se presenta, entonces, como un nuevo paradigma comunicativo que se enmarca en los debates sobre la diferencia étnica, la decolonialidad, la ecología política, la reivindicación de derechos para sujetos-no-humanos y la defensa de los territorios, el cual retoma nociones tradicionales-ancestrales propias de las sociedades étnicas tales como el «buen vivir-vivir bien»³ (Cabral, 2013; Contreras, 2014; Maldonado et al., 2015; Barranquero, 2012; Barranquero & Sáez, 2015; Champion, 2019; Huérfano-Herrera, 2022; Magallanes, 2023; Lizondo & Doyle, 2023), a las que, ahora, se integra el debate sobre la dimensión comunicativa de los procesos indígenas.

² Según la Asociación de Autoridades Tradicionales del Consejo Regional Indígena del Huila (CRIHU, 2013), la Ley de Origen debe ser concebida como ciencia tradicional de la sabiduría y del conocimiento ancestral indígena para el manejo de todo lo material y lo espiritual. Ella se expresa a través del Derecho Mayor, que es la ciencia que los indígenas dicen haber recibido de sus mayores para defender sus territorios, para estructurar sus gobiernos y vivir de acuerdo a sus costumbres, por el hecho de ser nativos y estar en su casa, el territorio americano, Abya Yala.

³ Nociones tomadas del pensamiento indígena andino, el *sumak kawsay* (buen vivir quechua) o *suma qamaña* (vivir bien aimara), se presentan como una filosofía de vida que tiene como principio la armonía y el equilibrio entre todas las formas de existencia. Como proyecto sociopolítico, el *sumak kawsay* / *suma qamaña* se sitúa como alternativa contemporánea a las crisis planetarias y posiciona a los pueblos indígenas como actores clave del debate público latinoamericano.

Allí, ya no se propone una comunicación con fines y objetivos trazados a la medida de las sociedades modernas urbanas desarrolladas, en las que se requiere una comunicación masiva, hiper tecnologizada, autogestionada (Castells, 2009). Por el contrario, se busca una comunicación que reivindique valores que fueron olvidados por la modernidad-colonial-occidental, basada en el reconocimiento de otras racionalidades, lenguajes, principios y preocupaciones, una comunicación que se sentipienza desde otros lugares espaciales y cognitivos (Campion, 2019, p. 6).

Hablamos, entonces, de un enfoque comunicativo que se ha situado en el contexto del buen-vivir como alternativa al desarrollo moderno occidental. Esta es una comunicación que no se piensa exclusivamente en su dimensión instrumental, por lo que no es una comunicación que esté subordinada o sirva “para algo”: para el desarrollo, para el cambio o para la transformación social (Barranquero & Sáez, 2015). Se trata, más bien, de una comunicación que se constituye como campo de conocimiento que debe ser descolonizado.

Como señala Torrico (2016), se trata de una comunicación alter/nativa que reconoce “el carácter potencial de la otredad frente a la comunicación que ya tenemos instalada en los estudios académicos” (p. 95), una comunicación que hace énfasis “en la conexión de esa otredad con lo nativo, lo propio y diferenciador” (pp. 95-96). A este enfoque de análisis es al que aquí llamamos comunicación indígena.

Ahora bien, son múltiples las enunciaciones que se han propuesto sobre la comunicación indígena. En la *Declaración de los Pueblos Indígenas ante la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información* (2003), realizada en la Conferencia Indígena de América Central y del Sur y de México en el año 2003, se le definió como

una práctica social cotidiana y milenaria de los pueblos indígenas que es fundamental para la convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza. Para los pueblos indígenas la comunicación es integral pues parte de una cosmovisión en la cual todos los elementos de la vida y la naturaleza se hallan permanentemente relacionados e influidos entre sí. Por esta razón la comunicación tiene como fundamento una ética y una espiritualidad en el que los contenidos, los sentimientos y los valores son esenciales.

Para Maldonado et al. (2019), “la comunicación indígena se ejerce a partir de una mentalidad diametralmente opuesta al discurso regulador de la administración política y mercantil que opera en el campo de la industria comunicacional” (p. 7), mientras que, para Torrico (2015), desde la comunicación indígena se presentaría una contraposición evidente al paradigma de la comunicación occidental, que es instrumental y telética y se funda en una narrativa tecnodeterminista y tecnocéntrica, que da protagonismo a la mercantilización de los bienes informativos (p. 76).

Por otro lado, la experiencia de la comunicación indígena pasaría por contextos diferenciales, incluso en el interior de los mismos pueblos indígenas, razón por la cual tendríamos que hablar, más bien, de “comunicaciones indígenas”, comprendiendo que cada pueblo constituye un mun-

do propio con referentes ontoepistémicos diferenciados, cuya dimensión comunicativa también tendría que entenderse en su diferencia, ya que se sitúa en lugares inusuales para la experiencia comunicativa occidental.

Para el caso colombiano, la discusión sobre la comunicación indígena ha avanzado al punto de haberse definido, en el año 2017, la *Política Pública de Comunicación de y para los Pueblos Indígenas* en la que se sintetizan las reflexiones, discusiones y acuerdos en materia de política pública de comunicaciones para los pueblos indígenas. Este instrumento de planificación pública, que implicó cinco años de trabajo en los territorios con las comunidades, plantea un análisis sobre los diversos sentidos que tiene la comunicación indígena en el país, teniendo en cuenta “el grado de preservación cultural de cada pueblo, su autonomía o dependencia frente a distintos intereses, [actores] y factores” (CONCIP, 2018, p. 12) de la realidad nacional y los elementos comunes y divergentes que cada pueblo tendría en su relación comunicativa con la naturaleza, donde sus cosmogonías, Leyes de Origen o Derecho Mayor, idiomas, rituales y símbolos se encuentran presentes. Aquí, a la comunicación indígena se le define como

un conjunto de prácticas, saberes claves y costumbres profundamente enraizadas en las culturas ancestrales y en la oralidad que los Pueblos Indígenas han desarrollado para interactuar entre sí, con los mundos espirituales y con la naturaleza. En ellos la comunicación constituye un complejo de múltiples sentidos, de suerte que no es posible caracterizarla como una realidad empíricamente diferenciada. Más bien podría hablarse de distintas lógicas de comunicación que van desde la que se realiza entre las personas en ámbitos de relaciones familiares o comunitarias cara a cara, hasta la que se evidencia en el mundo de los sueños y de los espíritus. De modo que la comunicación propia indígena es un tejido vivo en movimiento. La unidad del tiempo y el espacio que vive en la palabra, que enseña, aprende y cuenta, es un proceso colectivo espiritual y social que mantiene la armonía entre toda la vida y la naturaleza. (CONCIP, 2018, p. 34)

Asumimos, entonces, que existen elementos comunes en las diferentes perspectivas de la comunicación indígena, entre los que se cuentan la transversalidad ecológica, el reconocimiento de la potencialidad comunicativa de actantes no-humanos, la participación de la dimensión comunicativa en la estructura social basada en la complementariedad y la reciprocidad entre seres sentipensantes (humanos y no-humanos) para la defensa de la vida. También, encontramos la centralidad de las cosmogonías y de los saberes ancestrales en la constitución de la dimensión comunicativa de los pueblos indígenas y la oposición a la instrumentalización de la comunicación como dispositivo del mercado y el consumo, así como al determinismo y a la centralidad tecnológica. Esto lleva al reconocimiento de otros espacios-nodos comunicativos propios de la vida cotidiana de las comunidades tales como el fogón (la tulpá) y el mismo territorio, que se consideran como escenarios claves para la recreación cultural y la transmisión de saberes.

Al tiempo, a la comunicación indígena se le ha entendido y estudiado, en la última década, como escenario dinamizador del cambio social (Agurto & Mescco, 2012); como dispositivo para revertir la exclusión de las voces indígenas del mundo social contemporáneo (Maldonado et al., 2015); como expresión y concreción de los principios del buen vivir (Arcila Calderón et al.,

2018); como escenario para el impulso de las luchas epistémicas, culturales y narrativas subalternizadas por el mundo occidental (Orobitg, 2020); como prácticas para la mediación de la cultura y el desarrollo local (Herrera-Huérffano, 2022); como resistencia étnica ante la matriz colonial (Magallanes, 2023); y como escenario de disputa, en los procesos de reconfiguración de la esfera pública, con la participación de demandas étnicas (Lizondo & Doyle, 2023).

Metodología

El enfoque de este artículo es cualitativo. Se realizó una revisión documental de tipo interpretativo sobre la categoría de análisis *comunicación indígena* y categorías derivadas: “comunicación y bien vivir”, “comunicación y decolonialidad”, “comunicaciones-otras”, para establecer el estado de discusión actual de este enfoque comunicativo. En paralelo, se realizó la sistematización del grupo Tejiendo pensamiento Pijao (TPP), experiencia de comunicación indígena vinculada al Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (RISC) pueblo Pijao, ubicado en el municipio de San Antonio de Calarma (Tolima, Colombia).

A través de una etnografía colaborativa, entrevistas semiestructuradas (individuales y grupales) y recorridos territoriales, se identificaron elementos clave que permiten ubicar las particularidades y características constitutivas de la comunicación indígena desde la perspectiva Pijao. Aquí se entiende la etnografía colaborativa como un escenario de «co-teorización», es decir, de producción colectiva de conocimiento, que tiene como propósito el análisis denso de los diferentes elementos que participan, en este estudio, del ejercicio comunicativo indígena, al tiempo que se aporta “en la deconstrucción de las epistemologías y metodologías coloniales de la etnografía respecto de cómo producimos saber, mediante qué esquema epistémico y práctica de relación con la alteridad” (Katzer et al., 2022, p. 19).

Se realizaron dos fases de trabajo de campo, entre los meses de junio y julio de 2023. Allí se implementaron dos (2) sesiones de grupos focales, en las que los participantes reflexionaron sobre el proceso comunicativo étnico, características propias y diferencias con otros tipos de comunicación, aprendizajes, dificultades y retos. Las entrevistas se les realizaron a cuatro (4) líderes y lideresas del grupo TPP, para conocer sus procesos individuales, motivaciones, aprendizajes, aportes al colectivo y perspectivas. También, se realizó un recorrido territorial al Jardín Botánico del resguardo, donde las lideresas y la médica ancestral del resguardo nos contaron sobre la relación (comunicativa) que tienen con seres no-humanos como las plantas, con cuyos «elementales» dicen dialogar.

Tanto el modelo comparativo entre la comunicación indígena y la comunicación occidental como el análisis empírico de la experiencia y su relación con los pilares organizativos del pueblo Pijao, fueron diseñados e implementados utilizando el sistema de codificación en dos niveles (abierto y axial), propuesto por la *Teoría fundamentada* (Strauss & Corbin, 2002).

Tomando como base los testimonios (grupales e individuales) y las notas de campo (de recorrido territorial y espacios de encuentro testimonial), se realizó colectivamente la codificación abierta del material, identificando los elementos generales de análisis. A continuación, se realizó la codificación axial, en la que se depuró el mapa de categorías y escenarios potenciales, identificando los elementos centrales con los cuales se caracteriza el modelo y la experiencia, tomando en cuenta criterios de recurrencia y significación.

La naturaleza sí habla, sí escucha: modelo para el análisis comparativo de la «comunicación indígena» y la comunicación occidental

Es claro que los debates que propone la comunicación indígena interpelan, al tiempo, la dimensión praxeológica (prácticas comunicativas-otras) y el marco epistemológico (sistema de ideas) que sustentan ideológicamente la comunicación occidental, que aquí situamos como aquella propia del sistema capitalista, sustentada, tal como lo propone Torrico (2019), en una “estructura asimétrica e instrumentalizadora de la comunicación”, (p. 19). Ahora bien, es importante aclarar que no todos los enfoques comunicativos surgidos en occidente tienen como condición y vocación la instrumentalización de los sujetos y del mundo.

Por el contrario, hay que reconocer que, en regiones como Latinoamérica, han surgido propuestas alternativas orientadas a contrarrestar la matriz colonialista, racionalista, mercantilista e instrumental del campo comunicacional hegemónico occidental. Estos *enfoques-otros*⁴ de la comunicación demuestran que, en las sociedades occidentalizadas, también se ha propuesto alternativas a las hegemonías comunicativas derivadas de la lógica del mundo moderno-occidental.

En este contexto, la comunicación indígena se presenta como una simbiosis entre *praxis* y teoría comunicativa alternativa, en el interior del mundo occidental, y comparte con otros enfoques críticos y crítico-utópicos una mirada “que ordena las percepciones e interpretaciones sobre el hecho comunicacional desde la condición de subalternidad (otredad subordinada)” (Torrico,

⁴ Hablamos de enfoques como los propuestos por Antonio Pasquali (comunicación recíproca, con-saber), Luis Ramiro Beltrán (Comunicación horizontal), Mario Kaplún (comunicación participativa), Armand Mattelart (comunicación alternativa y popular), Rosa María Alfaro (comunicación ciudadana o fundante), Gumucio-Dagron (comunicación para el desarrollo y el cambio social), Alejandro Grimson (comunicación e interculturalidad), Barranquero (comunicación y vivir bien), Maldonado Rivera (comunicación-otra y buen vivir, comunicación indígena, entre otros).

2019, p. 19). En las últimas dos décadas, los estudios del campo de la comunicación han situado a la “comunicación indígena” en el enfoque del buen-vivir, paradigma social que se presenta como alternativa desde los mundos indígenas al desarrollo occidental.

Esta perspectiva propone salir de la idea instrumentalista de la comunicación para concebirla como “medio y fin, objetivo y sinergia transformadora” (Barranquero & Sáez, 2015, p. 63), lo que supera los marcos culturales y simbólicos creados por una comunicación moderna que dio prioridad a las mediaciones instrumentales y al desarrollo tecnológico de los medios. Frente a esta discusión, Barranquero y Sáez (2015) señalan que una “comunicación para el buen vivir” (p. 64), debería servir para la descolonización epistémica; para la promoción de la sostenibilidad, la diversidad y complejidad plural del mundo; para impulsar los diálogos comunitarios (entre humanos, pero, también, con la naturaleza), diálogos “que rebasen lo androcéntrico, y que apunte, metafóricamente, a que la naturaleza también ‘habla’ y ‘escucha’ a los seres humanos, aunque no comparta sus códigos” (p. 64).

Este estudio propone superar la idea de que la naturaleza “habla y escucha metafóricamente”. Y, en esto, la comunicación indígena para el buen-vivir se distanciaría de la perspectiva de la “comunicación para/desde el buen-vivir”, tal como se ha venido conceptualizando en la última década, por cuanto se establece una contradicción de fondo entre estas dos perspectivas. Al contrario de lo que proponen Barranquero y Sáez (2015), desde la comunicación indígena sí se asume como un hecho —no como una “metáfora” — que la naturaleza “habla” y “escucha”, dialoga con los seres humanos.

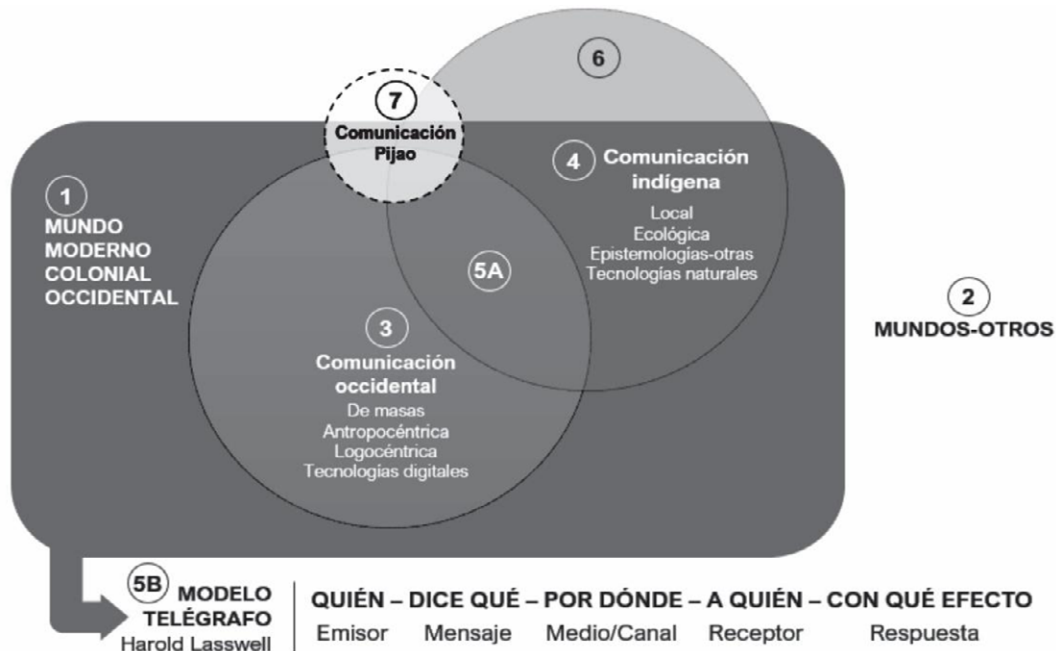
Para ser más precisos, desde la comunicación indígena se reconocería capacidad y agencia comunicativa a seres y existencias no-humanos o más-que-humanos que cohabitan el territorio con los humanos. Esta es una contradicción ontoepistemológica que ameritaría el reconocimiento de nuevos-otros marcos de pensamiento comunicativo, que no se realiza por medios “tradicionales”, sino que corresponden a sabidurías ancestrales que no son reconocidas como tales desde los marcos del pensamiento moderno-colonial-occidental.

Para comprender de manera más clara las diferencias ontoepistémicas entre modelos de comunicación radicalmente diferenciales se propone, a continuación, un análisis comparativo entre la comunicación occidental propia del mundo moderno-colonial y la comunicación indígena, para luego ejemplificar, desde la experiencia del Grupo de Investigación y Educomunicación Tejiendo pensamiento Pijao, las potencialidades de la comunicación indígena.

El modelo que se presenta en la figura 1 permite ilustrar los elementos clave para el análisis de las diferencias entre tipos diferenciales de comunicación. Partimos de considerar que la existencia de mundos diferenciados, mundos-otros, obliga a pensar la existencia de comunicaciones-

otras. Para la presentación del modelo comparativo entre tipos de comunicación, se abordará la descripción e interpretación de cada uno de los elementos numerados. Posteriormente, se desarrollará un análisis aplicado a la experiencia TPP.

Figura 1. Modelo para el análisis comparativo de la estructura de la comunicación occidental y comunicación indígena



(1) **Mundo moderno-colonial-occidental** y (2) **“mundos-otros”**. Partimos de la existencia de dos mundos diferenciados: el mundo moderno-occidental y los mundos indígenas, considerados como mundos-otros, en el sentido de corresponder a otras epistemologías, ontologías, estéticas, concepciones morales, relacionales, comunitarias, etc. Aquí, retomamos los debates propuestos desde la corriente de pensamiento decolonial, para recuperar los sentidos de la “otredad/alteridad” como “exterioridad” complementaria al sistema mundo moderno-occidental. Hablamos de una exterioridad afectada, intervenida, tocada por lo moderno-colonial, exterioridad que, como lo propone Escobar (2003), “no implica un afuera ontológico [radical], sino que refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico” (p. 63).

Hoy, es evidente que los mundos indígenas, junto con otros mundos étnicos como las negritudes o las comunidades romaníes o gitanas, son diferenciales en muchas de sus prácticas sociales, culturales, jurídicas, religiosas, etc., a las instituidas por el mundo moderno-occidental, razón por la cual, la dimensión comunicativa de estos mundos también debe verse y analizarse desde una perspectiva diferencial.

(3) La comunicación occidental es propia de la sociedad moderna-colonial, corresponde a sus propósitos, se alinea con su ontoepistemología y se ha desarrollado en la medida de sus objetivos particulares, hasta adquirir sus rasgos distintivos. Asumiendo esta premisa, se puede decir que la dimensión comunicativa del mundo moderno-colonial-occidental ha sido utilizada, también, como instrumento de colonización, teniendo como características la vocación por la producción y difusión masiva de contenidos (entendidos, también, como mercancía).

Al tiempo, aquella es antropocéntrica (una comunicación entre seres humanos) y logocéntrica, bien porque está encerrada en su propia lógica de producción y circulación masiva de contenidos y referentes culturales e ideológicos, o bien porque pretende ser “objetivista”, desconociendo otras dimensiones comunicativas del ser como los sentimientos, las intuiciones, las emociones, las pulsiones.

Otra característica central de la comunicación occidental es su vocación tecnológica: los desarrollos comunicativos modernos siempre han estado ligados a los avances tecnológicos (primero mecánicos, ahora digitales), cuestión que llevó a pensar, incluso, en los medios de comunicación como “extensiones humanas” porque “todos los medios son prolongaciones de alguna facultad humana, psíquica o física” (McLuhan & Fiore, 1987, p. 7). La comunicación occidental, proclive a la mass mediatización de la vida, la realidad y sus fenómenos, contribuyó a la consolidación de la “aldea global” neoliberal y a la conversión de los medios en mensajes (Mc Luhan, 1987), en mediaciones culturales (Martín-Barbero, 1987), en estrategias de consumo (García Canclini, 1995), en dispositivos de poder (Castells, 2009).

Por su parte, **(4) la comunicación indígena** como experiencia diferencial, ha adquirido dos escenarios de agenciamiento: uno, que denominamos “hacia afuera”, se relaciona directamente con el mundo moderno-colonial-occidental, donde los sujetos étnicos fueron forzados a permanecer. Aquí, los pueblos indígenas han asumido las lógicas comunicativas del sistema mundo y han aprehendido sus medios y técnicas. Por eso, no es extraño ver comunidades y sujetos indígenas produciendo contenidos escritos, radiofónicos, audiovisuales, multimediales, tal como acontece con la experiencia del pueblo Pijao en el municipio de San Antonio de Calarma, que produce un programa de radio llamado *Tejiendo pensamiento Pijao* (nombre homónimo del grupo productor), el cual es emitido por la Emisora Comunitaria Tetuán Stereo 106.0 FM. En este escenario de agenciamiento comunicativo “hacia afuera”, no existe grandes diferencias entre la producción que realizan los indígenas y otros grupos sociales de la región (campesinos, clero, políticos, educadores, etc.).

En el segundo escenario de agenciamiento comunicativo, sí se encuentran diferencias importantes. Este es un escenario “hacia adentro” de la comunidad, donde se ejerce una práctica comunicativa que asume su condición de exterioridad frente al sistema mundo. Aquí, la vocación comunicativa es local, no masiva. Es un tipo de comunicación entre la comunidad, en y

con el territorio, que da cuenta de sus propios problemas y necesidades sin dejar de tener como referencia a la región, el país y el mundo, pero reivindicando el territorio como espacio y actante comunicativo, como aquel “lugar necesario e indispensable donde hombres y mujeres, jóvenes y adultos, crean y recrean sus vidas. Un espacio de vida donde se garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural” (Escobar, 2015, p. 32).

Asimismo, es ecológica, ya que no tiene como centro al ser humano sino a la complejidad que compone el mundo de la vida en el territorio, donde todos los seres y existencia que cohabitan “Ima” (la madre tierra, el territorio para los Pijaos) tienen agencia comunicativa, es decir, dicen y escuchan cosas, dialogan. Esto porque se entiende, como lo señala Santos (2003), que “la naturaleza, llamada no humana, no siéndonos idéntica, nos es recíproca en la medida que, por ejemplo, su destrucción acarrea la nuestra. De ese modo, nuestra subjetividad no se completa sin ella” (p. 90).

Ahora bien, los mundos-otros no se sustraen de la influencia colonial que el mundo moderno-occidental ha ejercido sobre ellos. Esto quiere decir que existe una serie de **(5A) condiciones estructurales del contexto** que son compartidas, también en el campo comunicativo, entre los mundos. La primera es que los dos tipos de comunicación están inscritos en lo que Castells (1999/2002) ha llamado la *Sociedad red global*, “una nueva estructura social de la Era de la Información, basada en redes de producción, poder y experiencia” (p. 350). Esta Sociedad red funciona sobre la base de redes de información que se interconectan, transmiten, procesan y almacenan información proveniente de todas partes del mundo, en tiempo real.

También, es constitutiva de un momento histórico (era) particular: la «sociedad de la información», generada por una revolución tecnológica centrada en el campo de la información y que, al decir de Castells (2002), “materializó un modo nuevo de producir, comunicar, gestionar y vivir” (p. 31). La sociedad de la información ha revelado, de este modo, la centralidad que tiene la información y la comunicación (sus tecnologías, sus procesos, sus escenarios de desenvolvimiento, sus mediaciones) en el mundo contemporáneo. El campo de la comunicación es, pues, un campo de poder.

Se evidencia, entonces, que existe un contexto en el que tanto la comunicación occidental como la comunicación indígena se insertan en una estructura compartida, configurada por la Sociedad Red. Pero, en este escenario de conexiones, interconexiones y desconexiones que representa la globalidad comunicativa contemporánea, también se identifican **(5B) elementos diferenciales** entre estos mundos comunicativos. Hay, por ejemplo, diferencias en la manera como se definen e interpretan los elementos que intervienen en los procesos comunicativos. Miremos

los elementos propuestos por Harold Lasswell⁵ (1946), en su “Modelo telégrafo”⁶, modelo fundador y paradigma de los estudios en el campo de la comunicación. El Modelo telégrafo propone la comunicación como un circuito y se expresa a través de una serie de preguntas clave: ¿Quién dice qué? ¿A quién? ¿Por qué canal? ¿Con qué efecto?

Este modelo concibe la sociedad (y la comunicación en esa sociedad) como un sistema cuya capacidad de conservación depende de tres funciones principales: permanencia y equilibrio, adaptación a los cambios del entorno e intercambio de información. El Modelo telégrafo, por su carácter descriptivo y al enfocarse en la función que cumplen los “actores” (emisor y receptor) en el proceso comunicativo (de masas), posibilita concentrar el análisis en elementos diferenciales claves entre los tipos de comunicación estudiados (comunicación occidental y comunicación indígena), para debatir categorías como “actor [comunicativo]” que, si bien funcionan en los marcos interpretativos del mundo occidental, no consiguen abordar la complejidad que supone la interpretación en contextos radicalmente diferenciales, como los que representan los mundos-otros, en este caso, los mundos indígenas.

Teniendo en cuenta esta situación, aquí utilizamos la noción de «actante» para referirnos a los sujetos participantes del proceso comunicativo. La diferencia está en que la condición de “actor”, como categoría moderna, es antropocéntrica (reconocida exclusivamente a los seres humanos), mientras que el actante como categoría de borde, reconoce agencia comunicativa tanto a sujetos humanos como a sujetos no-humanos o más-que-humanos (animales, plantas, montañas, aguas, piedras, etc.), tal como se ha identificado desde las antropologías perspectivistas, posmodernas, ecologistas, etc.). Para Bruno Latour (2005), incluso algunos objetos, máquinas, instituciones, colectivos, organizaciones y otras estructuras sociales pueden ser consideradas, en el mundo contemporáneo, como actantes, tal como pasa en el caso de los medios de comunicación, por ejemplo. En este sentido, el actante es un elemento participante, a través del diálogo y la acción, en una red social de relaciones e interacciones (Latour, 2005), para nuestro caso, comunicativas.

Miremos en la tabla 1⁷ los elementos del Modelo telégrafo y sus diferencias ontoepistémicas entre mundos, no sin antes aclarar que, en este ejercicio de análisis, los elementos de la comunicación indígena corresponden a las sabidurías del pueblo Pijao, en particular, a las del Grupo de Investigación y Educomunicación Tejiendo pensamiento Pijao⁸.

⁵ Harold Lasswell (1902-1978) fue profesor de la Universidad de Yale de Derecho y Ciencias Sociales. Trabajó en el *Institute for Propaganda Analysis* y estudió sistemáticamente los contenidos de la propaganda. Se le considera fundador de la *Mass Communication Research* junto con Paul Lazarsfeld, Kurt Lewin y Carl Hovland.

⁶ El Modelo telégrafo es de tipo funcionalista e inaugura los estudios en el campo de la comunicación de masas (*Mass Communication Research*), lo que lo lleva a ser uno de los más representativos, sobre todo porque identifica algunos de los elementos esenciales de todo proceso comunicativo *mass mediático*. Fue publicado, inicialmente, en el libro *Propaganda, comunicación y opinión pública* (1946). Para Lasswell (1946), este modelo contribuye al análisis de los procesos comunicativos que se experimentaban en la época (posguerra mundial), en la que los *mass media* adquirieron un papel social, político y cultural determinante frente a las transformaciones de la sociedad occidental.

⁷ Para el caso de la caracterización de la “comunicación indígena”, en la tabla 1 se toma como referente la experiencia del grupo Tejiendo pensamiento Pijao del RISC (Tolima, Colombia).

⁸ Teniendo en cuenta que no existe “un mundo indígena”, sino múltiples, cada uno con su propia cosmogonía, historias de origen, usos y costumbres socioculturales, económicas, tecnológicas, espirituales, medicinales..., y que es esta diversidad de mundos la que compone el pluriverso contenido en el planeta, es importante reiterar que este análisis se sitúa en la perspectiva del grupo Tejiendo pensamiento Pijao, ubicado en las realidades del suroccidente del departamento del Tolima (Colombia), razón por la cual hablamos de comunicación indígena [Pijao] o de comunicación Pijao.

Tabla 1

Comparativo de los elementos que intervienen en el proceso comunicativo (occidental e indígena), ubicados a partir del “Modelo telégrafo” de Harold Lasswell (1946).

MODELO TELÉGRAFO	Quién	Dice qué	Por dónde	A quién	Con qué efecto
ELEMENTO COMUNICATIVO	Emisor	Mensaje	Medio/Canal	Receptor	Respuesta
Comunicación occidental	-Ser humano, comunicador	-Masivo -Global	-Interpersonal -Electrónicos -Digitales	-Ser humano, audiencia, público	-Informar, desinformar -Formar, adoctrinar -Entretener, satisfacer -Producir, consumir
Comunicación indígena [Pijao]	-Ser humano -Plantas -Hermanos menores (animales) -Aguas -Jokes (montes) -Dioses y espíritus -Entre otros	-Personal -Comunitario -Local	-Plantas -Animales -Fuegos -Aguas -Rezos, oraciones, cantos -Preparaciones, riegos, bebedizos -Interpersonal -Ingesta (fumar, beber, aspirar, “llevar encima”) -Cultivo y crianza	-Ser humano -Plantas -Hermanos menores (animales) -Aguas -Jokes (montes) -Dioses y espíritus -Entre otros	-Informar, desinformar -Formar, adoctrinar -Entretener, satisfacer -Producir, consumir

La indagación por los elementos que componen el modelo revela diferencias sustanciales entre formas de entender y asumir el proceso comunicativo. En lo que tiene que ver con la Comunicación indígena [Pijao], se integran otros actantes comunicativos que no son reconocidos como tales en el contexto de la comunicación occidental, todos ellos seres y existencias no-humanas que, desde la perspectiva Pijao, cohabitan con los seres humanos el “mundo seco”, Ima, el territorio. Y, como veremos, estos elementos-otros (actantes, procesos) reconocidos, desde la comunicación indígena [Pijao], como integrantes de su ecosistema comunicativo, tienen una profunda relación con la cosmogonía propia de los pueblos, con su manera de simbolizar y explicar sus orígenes y evolución como mundos-propios que componen el pluriverso (incluyendo el mundo occidental).

Es en esta medida que los Pijaos reconocen un diálogo permanente y cotidiano con seres como las plantas y sus elementales. Las plantas, en tanto seres que cohabitan Ima (la Madre tierra Pijao), conversan con los indígenas, les enseñan sus sabidurías, les cuentan sobre sus propiedades y beneficios o maleficios, tal como lo referencia la manaya (compañera) Yadira Villalba, del grupo TPP:

La ruda es una planta de las más poderosas que tenemos como pueblo originario Pijao. Es una planta fuerte, sirve para curar muchas enfermedades; mi madre, médica ancestral, recuerdo mucho que la consumía para fortalecer la matriz, para las enfermedades menstruales, las hemorragias, los cólicos; para el dolor de cabeza es maravillosa. Y

es protectora, cien por ciento protectora contra el “hielo”⁹ cuando vamos a un entierro, porque nos protege de las energías. Es una planta delicada, es un elemental frágil: ella percibe las energías, si hay una energía pesada ella nos indica por su color de hojas, y si es una energía bonita, ella es muy frondosa. Esas son las maneras que tienen las plantas para comunicarse con nosotros. (Yadira Villalba, grupo focal, 12 de junio de 2023)

Para Yadira, los mensajes de las plantas son dirigidos a la persona, pero tienen impacto comunitario, ya que los Pijaos conciben que los desequilibrios (enfermedades, sufrimientos, indisposiciones, achaques) son estructurales: el padecimiento de una persona puede significar el desequilibrio de la comunidad y viceversa. A su vez, los medios/canales utilizados en la comunicación indígena [Pijao] (fumar, beber, aspirar, “llevar encima”, rezos, oraciones, cantos, preparaciones, riegos, bebedizos, etc.) son diferenciales a los de la “comunicación occidental” (radio, televisión, internet, prensa, redes sociales, etc.). Esto no quiere decir que, como ya se ha advertido, desde la población indígena no se interactúe con los elementos propios de la comunicación occidental, así como los sujetos no-indígenas pueden interactuar con algunos de los elementos y contextos de la comunicación indígena¹⁰.

En lo que refiere a “los efectos” vinculados a los procesos comunicativos indígenas frente a los occidentales, a pesar de que en la tabla 1 se muestran los mismos, la forma como se conciben desde cada mundo (indígena y occidental) es, también, diferencial. Desde la comunicación indígena los acontecimientos de informar-desinformar, formar-adoctrinar, entretener-satisfacer y producir-consumir también están presentes, pero de un modo distinto, ya que los actantes emisores y receptores, así como los mensajes y los medios/canales, son diferenciales.

Por ejemplo, los Pijaos señalan que, en su relación comunicativa-medicinal con las plantas, “cualquier planta es de medicina, es como uno convenga utilizarlas. Es como el tabaco, si uno lo quiere para el mal, está para el mal, pero si uno lo quiere para el bien, también está para el bien” (María Villalba, diálogo testimonial, 02 de octubre de 2023); es decir, a través del diálogo con las plantas en tanto actantes comunicativos, se puede informar o desinformar a una persona sobre su estado de salud. Es importante señalar que este tipo de “diálogos” no son reconocidos por la racionalidad moderna-occidental, motivo por el cual se desconocen sus efectos informativos, pedagógicos, lúdicos y de producción comunicativa diferencial.

Como vemos, siempre hay algo que se escapa a la lógica racionalista cartesiana propia del mundo moderno-occidental y, por extensión, a su poder. Y, a pesar de los siglos de imposición colonial, **(6) los pueblos indígenas colonizados han logrado salvaguardar una parte de sus conocimientos**, sabidurías, tradiciones, costumbres, lenguas, religiones y, cómo no, expresiones y procesos comunicativos propios. Estos saberes, que hoy re-existen como “tradicionales”, “an-

⁹ A la “enfermedad del hielo o yelo” se le conoce también como “frío de difunto o frío de muerto”. Es una enfermedad que “se prende o se pega” cuando una persona entra en contacto con un difunto. Afecta, sobre todo, a los niños, aunque también a los adultos que no andan prevenidos. Sus síntomas son los escalofríos, dolor de cabeza, dolor de huesos y una sensación de frío intenso. Según los médicos ancestrales Pijaos, se puede contrarrestar llevando hojas de ruda en el cuerpo. Desde el pensamiento occidental-moderno-colonial, este tipo de enfermedades son “supersticiones” que no tienen ningún sustento científico.

¹⁰ Tal como viene sucediendo con movimientos que reivindican el “despertar de conciencias ancestrales”, movimientos “pachamamistas”, corrientes “nueva era”, circuitos de medicina ancestral en espacios urbanos y rurales para sujetos no-indígenas, que reivindican el uso, conservación y difusión de medicinas tradicionales como alternativas a los sistemas médicos occidentales.

cestrales”, “propios” en diferentes culturas, se pueden definir como conocimientos “transmodernos” (Dussel, 2005), ya que hacen parte de “todos aquellos aspectos que se sitúan *más-allá* (y que también son anteriores) a la herencia de la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en la actualidad en las grandes culturas milenarias no-europeas” (Córdoba & Vélez, 2016, p. 1010).

Los conocimientos transmodernos se pueden entender como aquellos que lograron atravesar la modernidad-colonial-occidental usando estrategias de resistencia y re-existencia, ejecutadas por los pueblos colonizados, subalternizados, esclavizados, tales como el ocultamiento, el camuflaje, entre otros (Ortiz, 2023, pp. 145 y ss.). Dentro de este conjunto de “sabidurías transmodernas”, se encuentran algunos elementos y prácticas comunicativas que describiremos a continuación, a través del análisis de la experiencia etnocomunicativa Tejiendo pensamiento Pijao.

(7) “Tejiendo pensamiento Pijao” (TPP) es una experiencia de “Comunicación indígena [Pijao]”, ubicada en el municipio de San Antonio de Calarma, al suroccidente del departamento del Tolima (Colombia). TPP es un colectivo conformado por indígenas Pijaos nativos del RISC y de otras comunidades Pijaos del municipio. Como grupo de investigación y educomunicación, TPP viene desarrollando actividades desde el año 2019. En el año 2022, se consolida como una experiencia educomunicativa étnica, enfocándose en temáticas relacionadas con las memorias comunitarias (ancestrales y contemporáneas), vivencias, problemáticas, necesidades y propuestas organizativas y de movilización social del pueblo Pijao en la región¹¹. Desde sus inicios, el grupo realiza la producción de sus programas de radio de manera autónoma.

También, han incursionado en la investigación social realizando indagaciones sobre las memorias del proceso de lucha territorial en defensa de Ima, historias de vida de mayores y mayoras Pijaos del suroccidente del Tolima, re-existencias territoriales y comunitarias, sabidurías propias relacionadas con la medicina ancestral (en particular con las plantas), factores que generan el desequilibrio comunitario y territorial, entre otros temas relevantes para el proceso de recuperación de Ima¹², con la participación de educomunicadores e investigadores no nativos solidarios con el movimiento indígena colombiano.

A esta experiencia colectiva se suma la experiencia individual de algunos de los manayax del grupo, quienes ya habían participado en espacios de formación y producción de comunicación indígena¹³. La suma de estas experiencias ha hecho del grupo TPP un escenario significativo para la re-existencia educomunicativa e investigativa del pueblo Pijao en el suroccidente del Tolima. Sobre la base de estas experiencias, se identificaron los elementos clave que caracterizan a la co-

¹¹ La producción del grupo TPP se puede consultar en: <https://resguardosanantonio.wordpress.com/> y <https://www.comolacigarraradio.com/category/series-y-programas/tejiendo-pensamiento-pijao/>.

¹² En el año 2022 editaron autogestionariamente, junto con ComoLaCigarraRadio.com y la Biblioteca Pública Municipal Germán Guzmán Campos, el libro *Memorias Mayores. Relatos de lucha y re-existencia de mayoras y mayores campesinos e indígenas en San Antonio de Calarma (Tolima, Colombia)*. <https://www.comolacigarraradio.com/libro-memorias-mayores/>.

¹³ Algunos manayax han estado articulados al proceso de la emisora CRIT 98.0 FM, concesionada, en el año 2005, a la Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales del Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT) y a la Red de Emisoras Comunitarias del Tolima, Red Pijao Miguel Marín.

municación indígena [Pijao] y la hacen diferencial de otros tipos o enfoques altercomunicativos, aclarando que, como señaló el manaya Jerónimo Guzmán, “esta diferenciación no se propone en términos excluyentes ni para tratar a los otros como enemigos, así como lo hacen en los medios hegemónicos”.

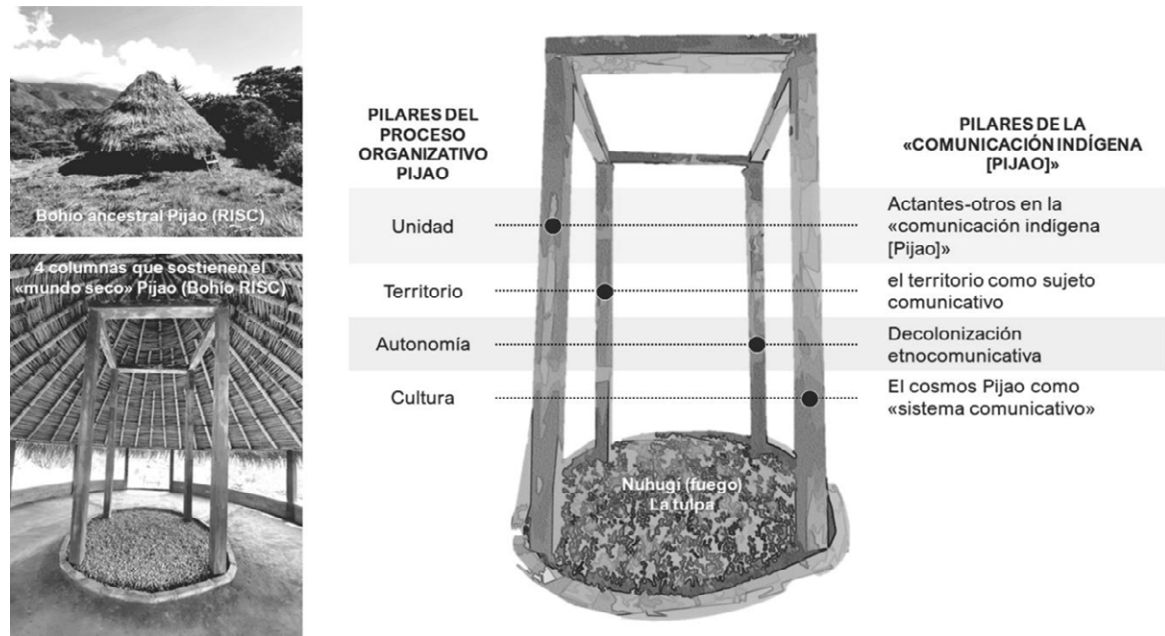
A la comunicación indígena [Pijao] no se la debe entender como “mejor o peor” que la comunicación para el buen-vivir, la comunicación para el cambio social o la comunicación popular. Esta es una comunicación diferente/diferencial que se ajusta a las realidades sociales, culturales, ontoepistémicas (cosmológicas) de los pueblos indígenas, que busca el diálogo intercultural entre los diversos mundos que interactúan en el pluriverso latinoamericano y mundial, eso sí, a través del reconocimiento y el respeto mutuos.

Es importante aclarar que los elementos diferenciales de la «comunicación indígena [Pijao]» que se presentan a continuación, deben ser entendidos como una exploración inicial que busca caracterizar empíricamente este campo de estudio desde la perspectiva de un pueblo particular (los Pijaos). Para abordar el análisis, se estableció un paralelo entre la estructura de los cuatro pilares que sostienen el proceso organizativo Pijao (unidad, territorio, autonomía y cultura) que, a su vez, representan las columnas que sostienen el mundo seco Pijao¹⁴.

El manaya Jesús Emilio Torres, consejero mayor del CRIT, explica sobre este asunto que “estos cuatro pilares nos sostienen como organización, y con ellos trabajamos para el bienestar de la población Pijao. Los médicos ancestrales también explican esas columnas desde la cosmovisión y las relacionan con nuestros dioses” (diálogo testimonial, octubre de 2023). A su vez, estos cuatro pilares o columnas simbolizan la estructura que sostiene el bohío ancestral o casa ceremonial de la comunidad, la cual personifica el *axis mundi* Pijao. Miremos, a través de la estructura del bohío, las relaciones que existen entre la comunicación indígena y el proceso organizativo Pijao para la recuperación de Ima (figura 2) identificadas con la experiencia TPP:

¹⁴ Aquí, es pertinente recordar que el *axis mundi Pijao* se compone de capas: las superiores o calientes, las capas inferiores o frías y una capa intermedia, el mundo seco, que para efectos de esta discusión podemos entender como un escenario mediador. El Plan de Vida del pueblo Pijao señala que “la capacidad de cada capa para asimilar la fuerza vital está determinada por la distancia del mismo al Sol. Es así como las capas superiores reciben más calor que las inferiores. Cuando estuvieron todas esas capas hechas, el Sol (Ta) engendró a la madre tierra (Ima) y empezaron a formarse árboles, animales y plantas de todas las especies. La tierra empezó a producir alimentos, y por eso es que la tierra seca se llama también madre tierra. El origen de todo se debió a la combinación del frío (agua) y lo caliente (sol). Ahí empezó a haber equilibrio y armonía; los mohanes encontraban alimento y la cura de todas las enfermedades con el uso de las plantas frías y calientes, manteniendo contacto con los espíritus fríos y calientes” (crit et al, 2002, p. 18). Para ahondar en la estructura cosmogónica del pueblo Pijao, sugerimos revisar, además del Plan de Vida Convite Pijao (crit et al, 2002), las siguientes referencias: Faust, F. (1986). El Sistema Médico entre los Coyaimas y Natagaimas. Velandia, C. & Silva, E. (2004). Supervivencia de una Cosmogonía Prehispánica en el Sur del Tolima, Colombia. En *Museológicas*, Revista del Museo Antropológico de la Universidad del Tolima IV (6/7).

Figura 2. Pilares del proceso político organizativo del pueblo Pijao y su relación con los pilares de la comunicación indígena [Pijao]



En el proceso etnocomunicativo que se agencia desde el grupo TPP, se evidencian formas particulares de habitar y relacionarse con Ima (el territorio) y sus elementos materiales y espirituales constitutivos: agua, tierra, viento, seres y existencias, dioses y diosas, Mohanes y Mohanas, plantas, animales (hermanos menores), minerales, etc., entendidos ellos como *actantes-otros de la comunicación indígena [Pijao]*. Todos estos seres constituyen una *unidad*: Ima, la Madre tierra; el territorio, el mundo seco, que son considerados, por los Pijaos como personas-no-humanas o personas-más-que-humanas, mientras que, por el mundo moderno-colonial-occidental se les ha considerado como “recursos naturales” o, a lo sumo, naturaleza externa en la que se desenvuelven las realidades de los humanos o entornos susceptibles de ser instrumentalizados para el “progreso” humano.

Un ejemplo de cómo se agencia aquella unidad se muestra en la relación que sostienen los Pijaos con los elementales de las plantas. Para la médica ancestral del RISC, Islena Villalba, así como los seres humanos tenemos cuerpo, alma y espíritu, las plantas, en tanto sujetos/actantes-no-humanos, también cuentan con estos fundamentos:

El cuerpo es la planta, lo que podemos coger, tocar, mirar, oler, tomar, probar. El alma de la planta es el elemental, que es lo que nunca muere, así usted corte la planta y ella muera en su cuerpo, su alma va a ser en otro lado. Y el espíritu es un ser que también pervive con las plantas, ellas son espíritu, un espíritu que también nos colabora. Pero como tal, el alma es el elemental. Hay ciertas personas que pueden tener la capacidad o el privilegio de ver los elementales de las plantas como si fuera un cuerpo físico. Porque el elemental de las plantas uno lo puede describir como una persona, por ejemplo, como si fuera una mujer de pelo largo, crespo, de ojos grandes, etcétera. El elemental puede tener cuerpo físico y uno lo puede ver de cierta manera.

Él es intocable e intangible, o sea, yo no lo puedo tocar; puedo mirarlo (no todo el mundo puede, pero sí se puede mirar), pero al quererlo tocar la mano va a pasar derecho, como si fuera un fantasma, por así decirlo. En el instante en que usted pase la mano por donde está el elemental va a sentir cierta energía, pero uno no está en la capacidad, ni es tan limpio ni es tan puro como para poder tener contacto con ellos, pero cuando uno hace pactos con ellos y uno se hace amigo de ellos, uno sí puede tener ciertos privilegios, como verlos y sentirlos. Pero eso no lo hace cualquier persona ni todas las veces, porque uno tiene que estar muy cargado espiritualmente para lograr interactuar con ellos. (Islena Villalba, 02 de noviembre de 2023)

Como se infiere del testimonio, desde la perspectiva Pijao se amplían los referentes del ecosistema comunicativo al integrar como actantes con capacidad de agencia comunicativa a personas-no-humanas como los elementales de las plantas. Ahora bien, esta integración o unificación comunicativa se da con unos propósitos definidos, bajo el reconocimiento de que cada ser (humano o no-humano) tiene un propósito comunicativo (porque tiene algo que decir) en esa unidad cosmológica que representa el «mundo seco».

Desde esta perspectiva, vemos cómo los Pijaos entienden el mundo como una unidad en el sentido de reconocer que todos los seres y existencias, humanos y no-humanos, son sujetos complementarios y sus acciones, voluntades, empeños, vocaciones, deseos deben ser recíprocos respecto “al otro/lo otro”, así como también deben contribuir en la búsqueda y sostenimiento del equilibrio del mundo seco. Esto contradice criterios como la división, la exclusión, la instrumentalización, la fragmentación del mundo y de lo otro, que alteran los principios de complementariedad, relacionalidad y reciprocidad que sustentan el buen-vivir, lo que genera desequilibrios en la comunidad.

Aquello nos lleva a pensar en *el territorio como “sujeto comunicativo”*. Los territorios, la propiedad y uso de los “recursos” que estos “contienen” son temas centrales en el mundo contemporáneo, al punto de convertirse en factores que determinan conflictividades sociales. Tan importante es este tema que las políticas públicas más importantes debatidas en las últimas décadas (tanto en Colombia como en el mundo), tienen una impronta territorial indudable. El territorio se ha posicionado como tema y problema central en la configuración de la esfera público-comunicativa contemporánea, ya sea porque ha sido tema de debate, o referente informativo, o por las acciones (fácticas, jurídicas, investigativas, etc.) que, en su defensa o ataque, vienen ejecutando diferentes grupos sociales; es decir, en el contexto del mundo moderno-colonial-occidental, se habla mucho del territorio, pero no se asume que el territorio en sí mismo hable.

Esta situación corresponde a una lógica particular: al convertir al territorio en “tierra/naturaleza” externa al ser humano, se le despersonaliza, *des-subjetiva* y cosifica en función del capital. Es claro que, en la lógica del capital, el territorio ha sido semantizado, socializado y culturizado como factor productivo y elemento central de la formación económico-social de las naciones modernas¹⁵. Esta concepción es contradicha por otras versiones que, como las de las comunidades

¹⁵ Incluso los proyectos políticos progresistas y de izquierda del siglo XXI en Latinoamérica asumieron el neoextractivismo de los recursos naturales (en tanto materias primas o *commodities*) como discurso y accionar político, entrando en conflicto con políticas ambientales para la defensa de zonas de reserva ecosistémica clave para el sostenimiento de la vida en el planeta (Gudynas, 2011b; Castro, 2015; Castro, 2018; Svampa, 2020) y, evidentemente, en contra de los presupuestos de la ecosofía del buen-vivir.

étnicas, asumen el territorio desde perspectivas vitalistas o animistas (Cajigas, 2017; Galindo, 2019), como es el caso de los Pijaos, que reconocen en Ima un sujeto comunicativo porque habla y se comunica con los humanos de diferentes formas. Veamos un ejemplo en el que la médica ancestral Islena Villalba explica la forma cómo los humanos debemos comunicarnos con los elementales de las plantas medicinales, tratándolas como personas, si queremos lograr sus favores:

Generalmente cuando le doy un tratamiento con plantas a un paciente, yo le pongo este ejemplo [de cómo se tiene que relacionar con ella]: cuando usted va donde su vecino a que le preste una taza de azúcar, usted no entra y empuja la puerta de una patada, agarra el azúcar y le echa la madre a su vecino. ¡No! Usted entra, saluda: "hola vecino, cómo está", le pregunta por la familia. Cuando el vecino le habla un ratito, usted ahí sí dice: "mire vecino, lo que pasa es que...", y le cuenta toda la historia ahí sí para pedirle: "¿será que puede ser usted tan amable de regalarme azúcar?" Exactamente lo mismo pasa con las plantas. Si yo quiero que un tratamiento funcione, pues yo no voy a llegar a estropear la planta, a cogerla, a rasgarla, a partirla, a pegarle un tironazo y decir: "voy a coger esta cosa a ver si eso me funciona". Si usted hace eso, por más componentes químicos que tenga la planta o por más poderoso que sea el elemental, pues el tratamiento no le va a funcionar. Porque usted entró a la casa de su vecino sin el debido respeto, sin saludar, sin preguntar nada. (Médica ancestral Islena Villalba, diálogo testimonial, 15 de junio de 2023)

Vemos aquí cómo actantes concretos del territorio son considerados sujetos comunicativos con capacidad de agencia, es decir, con posibilidades de acción consciente en una situación concreta de interacción social. Aquí, a los elementales de las plantas se les valora en sus conocimientos, en su capacidad de contribuir al equilibrio (o al desequilibrio) de los otros y del mundo, en su capacidad de expresión, de significación, de acción comunicativa (de incidir en el otro). Y, así como las plantas hablan, en el mundo Pijao se erigen otros muchos actantes territoriales que, como el *joke*¹⁶, contribuyen en la constitución de un ecosistema comunicativo complejo en el que el territorio mismo se proyecta como sujeto con agencia comunicativa.

Por supuesto, estas formas de pensamiento interpelan e, incluso, contradicen los marcos de pensamiento modernos-coloniales-occidentales. Y, para interpretarlos en su profundidad y criticidad, se requiere de nuevos-otros referentes interpretativos, de análisis, de acercamiento a las realidades múltiples y diversas del pluriverso latinoamericano. En el campo comunicativo, desde la comunicación indígena [Pijao] se propone la recuperación de las autonomías comunicativas, ya que, sin ellas, no se puede agenciar integralmente el proceso de recuperación de Ima. Esto implica una **decolonización etnocomunicativa**, esto es, recuperar la capacidad de autonombrarse y de autonombrar el mundo (*Auto-nomía*), no desde una perspectiva individual sino comunitaria, para recuperar la capacidad de incidir en las necesarias transformaciones que obliga la crisis civilizatoria actual.

Esta capacidad de autonombrar el mundo está mediada, para el caso de los Pijaos, por la revitalización de su idioma propio, *el aveki* (habla), que fue prohibido desde la llegada de los invasores europeos a los territorios ancestrales. La importancia de esta revitalización no está solo en recu-

¹⁶ Monte o selva virgen para los Pijaos. En tanto actante comunicativo, el *joke* participa en el ordenamiento del territorio en cuestiones como la definición de los lugares que se pueden utilizar para el cultivo o para la cría del ganado. Allí está su capacidad de agenciamiento, ya que participa en el establecimiento de los sentidos y usos sobre el territorio. Para más información sugerimos ver Ortiz Gordillo, A. F. et al. (2023). "Ahí está la diferencia, en el joke...": el *joke* Pijao como actante en el proceso de recuperación de Ima. En Boletín Museo Paraense Emilio Goeldi de Ciencias Humanas, 18(2), Belém (PA). <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0062>.

perar la capacidad de nombrar el mundo de una manera propia (dimensión lingüística); tiene que ver, también, con la posibilidad de significarlo y representarlo desde perspectivas diferenciales (dimensión política).

Es allí donde se consolidan los mundos-otros y las comunicaciones-otras, en la capacidad de recrear el mundo desde referentes distintos a los impuestos por el pensamiento moderno-colonial-occidental (dimensión ontológica), cuestión que se materializa en formas-otras de entender (dimensión epistémica), estar y relacionarse con el mundo (dimensión sociocultural) en búsqueda del equilibrio y la armonía (dimensión espiritual). Las prácticas de relacionamiento de los Pijaos con los elementales de las plantas, son un ejemplo de esta autonomía comunicativa que ha venido logrando el pueblo Pijao en su proceso de re-existencia étnica:

Yo siempre le digo a las personas que tienen que llegar donde las plantas con respeto. Crea usted en lo que crea: en dios o en Jesús o en los espíritus o en las energías, en lo que usted crea, lo primero que tiene que hacer es dar gracias por estar ahí, por tener la dicha y la gran oportunidad de estar al frente de un elemental tan poderoso que le va a brindar una protección. Ya después yo me presento con la planta, que es el debido permiso que uno le pide a la planta. Si yo hago eso, si le doy el respeto a las plantas, si reconozco que ellas tienen esa fuerza, ese poder para ayudarme, ellas escuchan y actúan. Pero no se les olvide que todo se paga, que también hay que devolver. Y es obvio, si yo sé que eso me va a servir, yo también debo prometer cómo lo voy a retribuir, o sea, cómo voy a devolver ese favor. (Médica ancestral Islena Villalba, diálogo testimonial, 15 de junio de 2023)

Frente a estas expresiones, la respuesta del pensamiento moderno-colonial-occidental ha sido la negación (eso no existe, no es verdad), la estigmatización (eso es brujería, hechicería, habladurías) e, incluso, la criminalización (eso es pecado, estafa, delito y merece castigo). Estas expresiones históricas de la colonialidad comunicativa son interpeladas y re-existidas, cada vez con mayor potencia, bajo la premisa de que “no puede haber justicia social sin que haya justicia cognitiva” (Santos, 2009, p. 269) y, por extensión, comunicativa.

Todo lo anterior nos lleva a entender al *cosmos Pijao como sistema comunicativo (Cultura)*. En la estructura cosmopolítica Pijao, el mundo seco (el territorio) tiene como función la mediación entre las fuerzas frías y calientes, en busca del equilibrio entre ellas, “para que el calor no sea más que el frío ni el frío más que el calor, ya que esto genera desequilibrios, enfermedades, molestias, crisis en el mundo”, según explica la médica ancestral, Islena Villalba. Este escenario de tensas relaciones entre capas/fuerzas del mundo involucra actantes, mensajes, medios/canales, respuestas, contextos, intenciones, interacciones, mediaciones, diálogos, desencuentros; en fin, un complejo sistema comunicativo donde los

«sistema comunicativo» donde los “actores [actantes], sustancias expresivas y expresiones, instrumentos y representaciones, está organizado y resulta reorganizado, con el objeto de que sirva a la comunicación; y la forma en la cual ese sistema se relaciona con otros, por ejemplo, el sistema social”, tal como lo propone Martín Serrano. (et al, 1982, p. 100)

Aquí, los elementos del cosmos Pijao, entendido como sistema comunicativo, están en permanente debate. Es un mundo que se interrelaciona con la participación de todos sus elementos constitutivos y se estructura alrededor de la tensión entre fuerzas frías y calientes, entre lo de abajo y lo de arriba, entre lo de adentro y lo de afuera. En la actualidad, “como no hay respeto por los espíritus de la parte de abajo y se contamina el agua, esos espíritus se han puesto bravos y tienen toda árida la tierra y ya casi no produce”, (CRIT et al., 2002, p. 43) dicen los Pijaos en su Plan de Vida.

Cuentan los más antiguos que todo esto empezó cuando llegó el invasor, porque “impuso otra cultura, satanizó los ritos tradicionales, dejó el equilibrio sin control al volver al Mohán un mero personaje de leyenda” (CRIT et al., 2002, p. 26), razón por la cual hoy se hace más urgente y pertinente impulsar la comunicación indígena [Pijao] y recuperar el equilibrio en el mundo seco a través de la recuperación cultural.

Conclusiones

La comunicación indígena es un tipo de comunicación no convencional que reconoce la existencia de “sujetos-otros” no humanos que habitan los territorios, y con los cuales hay que dialogar para hacer una defensa integral de la Madre tierra. Esta es una comunicación que invita a recuperar las conexiones eco-espirituales, elemento fundamental en los procesos de recuperación y defensa territorial.

Para el caso de los indígenas Pijaos, recuperar el diálogo con Ima, la Madre tierra, es un elemento central del proceso de recuperación de Ima, ya que, como dice el manaya Jerónimo Guzmán (2023):

Nuestro territorio es nuestra madre, es el único lugar donde se puede vivir, no hay más para donde coger. A quién se le ocurre que agredir a la madre puede ser algo bueno. Al contrario, debemos hablar con ella y escucharla. Sólo así sabremos cómo defenderla.

Por eso, la comunicación indígena no se sitúa en las lógicas masivas, antropocentristas, ego-céntricas y tecno desarrollistas del mundo moderno-colonial occidental, aunque utiliza y produce contenidos *mass mediáticos*. Para el caso del grupo TPP, se identifican dos escenarios comunicativos diferenciados que se entrelazan, según sean las necesidades del proceso de defensa territorial en momentos históricos determinados. Un primer escenario, que se agencia hacia adentro, reconoce como interlocutores comunicativos para la recuperación de Ima y la defensa del territorio a seres humanos y no-humanos, además de una serie de principios/pilares que están conectados

directamente con su cosmogonía y su proceso organizativo y de movilización social. Este tipo de comunicación se da en el marco de la cultura propia y reivindica los usos y costumbres de la comunidad en tanto grupo étnico.

El segundo escenario se realiza hacia afuera y utiliza medios, recursos, estrategias, tecnologías propias de la comunicación occidental, ya sea a través de la radio, página web y otros medios digitales multimedia, impresos (libro, folletines), además del uso de redes sociales (Facebook, Instagram) y aplicaciones de mensajería (WhatsApp) a través de las cuales buscan participar e incidir en los debates locales y regionales en diferentes temas, entre ellos, los conflictos territoriales indígenas, las resistencias anti extractivistas, los proyectos productivos que benefician a las comunidades, el conflicto armado, el debate político electoral, entre muchos otros.

Aquellos dos escenarios (adentro y afuera) buscan reivindicar un tipo de comunicación que aporte a la democracia desde el reconocimiento de las diferencias comunicativas, así como se reconocen las diferencias étnicas, sociales, culturales, económicas. Esta posición asume la necesidad de considerar que el reconocimiento de las diferencias comunicativas no tiene que ver solo con los mensajes y las temáticas de producción, sino con la misma “ontología comunicativa”, es decir, con las formas-otras de ser-saber-hacer-ejercer la comunicación, más allá de las formas hegemónicas del mundo moderno-colonial, bajo la premisa que reconoce que, al ser los pueblos indígenas diferenciales en sus formas de entender y estar en el mundo, también ejercen un tipo de comunicación que cuenta con elementos diferenciales, tal como se ha mostrado desde la experiencia del grupo TPP.

En este sentido, la comunicación indígena se proyecta como una dimensión constitutiva central del “giro ontológico”, planteado por la corriente de pensamiento decolonial, en el sentido de formular una crítica al proyecto ontológico de la modernidad-colonial-occidental, a su sistema dicotómico de pensamiento, a sus prácticas socioculturales homogenizantes, al desarrollismo y productivismo socioeconómico que niega la diversidad; en fin, hace parte de ese conjunto de alternativas que disienten y reformulan el conjunto de prácticas socioculturales eurocéntricas y su proyecto ontoepistémico, ahora desde el campo de la comunicación indígena, para que, como dicen los Pijaos, volvamos a vivir bajo los principios de la *chicha* (bebida ancestral hecha de maíz), es decir, en equilibrio, porque la *chicha* es como una persona “que se parece al Mohán, porque está equilibrada, tiene caliente y frío, recibe beneficios de la capa seca, pero también de la del agua y del sol” (CRIT et al., 2002, p. 79).

Financiamiento

Proyecto financiado mediante convocatoria interna de proyectos de investigación CUN 2023.
Código de proyecto: INV-CS-IBG-GR03-PROY2023-28.

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole.

Agradecimientos

Los resultados de este proyecto fueron posibles gracias al trabajo colaborativo con los manayax del Grupo Tejiendo pensamiento Pijao del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma, en particular con Adriana Guzmán, Diana Isabel Villalba, Diego Granados, Islena Villalba Yate (médica ancestral), Jerónimo Guzmán, Pedro Patiño y el colectivo ComoLaCigarraRadio.com, todos ellos coinvestigadores en este proceso de indagación sobre la comunicación indígena [Pijao].

Referencias

- Agurto, J., & Mescoco, J. (2012). *La comunicación indígena como dinamizadora de la comunicación para el cambio social*. ALAIC. <https://bit.ly/3RhDSAD>
- Alfaro, R. M. (1993). *Una comunicación para otro desarrollo: para el diálogo entre el norte y el sur*. Asociación de Comunicadores Sociales CALANDRIA.
- Alfaro, R. M. (2006). *Otra brújula. Innovaciones en comunicación y desarrollo*. Asociación de Comunicadores Sociales CALANDRIA.

- Arcila Calderón, C., Barranquero, A., & González Tanco, E. (2018). De los medios al Buen Vivir: enfoques latinoamericanos de la comunicación indígena. *Communication Theory*, 28(2), 180-201. <https://doi.org/10.1093/ct/qty004>
- Barranquero, A. (2009). *Latinoamérica en el paradigma participativo de la comunicación para el cambio*. Universidad de Málaga. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=189843>
- Barranquero, A. (2012). *Comunicación participativa y dominios del Vivir Bien. Una aproximación conceptual*. Congreso Internacional LATINA de Comunicación Social-4 CILCS [Actas]. Universidad de La Laguna. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4407690>
- Barranquero, A., & Sáez Baeza, C. (2015). Teoría crítica de la comunicación alternativa para el cambio social. El legado de Paulo Freire y Antonio Gramsci en el diálogo Norte-Sur. *Razón y Palabra*, (80). <https://www.revistarazonypalabra.org/index.php/ryp/article/view/457/pdf>
- Beltrán, L. R. (1993). *Comunicación para el desarrollo en Latinoamérica: una evaluación al cabo de cuarenta años*. IV Mesa Redonda sobre Comunicación y Desarrollo. Lima, Instituto para América Latina.
- Bernal, D., Peña, Y., García, J., Ramos, K., Campos, A., & Gómez, C. (2016). *Nociones y prácticas de comunicación, democracia, ciudadanía, política y lo público de los actores del Movimiento 20 de abril*. En Sierra Caballero, F. & Maldonado, C. [Coords.], *Comunicación, Decolonialidad y Buen Vivir* (pp. 359-387). Ediciones Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=689446>
- Cabral, M. C. (2013). Aportes de la comunicación popular al Buen Vivir. *Tram[p]as de la Comunicación y la Cultura*, (75), 123-130. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/34418>
- Campion, M. (2019). *Comunicación indígena, buen vivir y colonialidad del saber en América Latina*. Cátedra Unesco de Comunicación, III Foro Iberoamericano de Cátedras de Comunicación. https://javeriana.edu.co/unesco/buenvivir/contenido/ponencias/tema9/pdf/ponencia_08.pdf
- Castells, M. (2002). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. La sociedad red* (Vol. 1, Trads., C. Martínez y J. Alborés). Siglo XXI. Obra original publicada en 1999
- Castells, M. (2009) *Comunicación y poder* (Trad., M. Hernández). Alianza Editorial. <https://bit.ly/3RkmhYQ>

- Cimadevilla, G. (2007). *Estado del arte. Trayectos y grises de las teorías y prácticas en comunicación y desarrollo*. Seminario Internacional Comunicación y Desarrollo INTA, Buenos Aires, Argentina. <https://es.scribd.com/document/260210241/CIMADEVILLA-G-Trayectos-y-Gris-de-Las-Teorias-y-de-Las-Practicas-en-Comunicacion-y-Desarrollo>
- Comisión Nacional de Comunicación de los Pueblos Indígenas. (2018). *Política pública de comunicación de y para los pueblos indígenas Colombia*. <https://concip.mpcindigena.org/index.php/normativa/politicapublica-de-comunicacion-indigena-ppci>
- Consejo Regional Indígena del Huila. (13 de junio de 2013). *La Ley Origen de los pueblos indígenas*. <https://www.crihu.org/2012/09/la-ley-origen.html#:~:text=El%20Derecho%20Mayor%2C%20es%20la,casa%2C%20por%20ser%20leg%C3%ADtimos%20americanos>
- Consejo Regional Indígena del Tolima [CRIT], Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], Almáciga y Watu. (2002). *Plan de vida Pijao: el convite Pijao: un camino, una esperanza*. Ediciones Turdakke.
- Contreras, A. (2014). *Sentipensamientos: de la comunicación-desarrollo a la comunicación para el buen vivir*. Universidad Andina Simón Bolívar. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/7252>
- Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas. (8-11 de diciembre de 2003). *Declaración de los Pueblos Indígenas de América Latina ante la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información* [Informe]. Foro Mundial de los Pueblos Indígenas y la Sociedad de la Información, Ginebra, Suiza. <https://www.cbd.int/doc/meetings/tk/wscblac-01/information/wscblac-01-inf-02-es.pdf>
- Córdoba, M., & Vélez-De la calle, C. (2016). La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14(2), 1001-1015. <https://doi.org/10.11600/1692715x.14208160615>
- Dussel, E. (2005). Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación. UAM Iz. <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/105.pdf>
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, (1), 56-86. <https://www.revista-tabularasa.org/numero-1/escobar.pdf>
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*, (41), 25-38.

- Faust, F. (1986). *El Sistema Médico entre los Coyaimas y Natagaimas*. Klaus Renner Verlag.
- García, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo.
- Giraldo, C., Naranjo, S., Tovar, E., & Córdoba, J. (2008). *Teorías de la comunicación*. Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano. https://www.utadeo.edu.co/sites/tadeo/files/node/publication/field_attached_file/pdf-teorias_de_la_comunicacion-pag.-_web-11-15_0.pdf
- Gray-Felder, D., & Deane, J. (1999). *Communication for social change: A position paper and conference report* [Comunicación para el cambio social: documento de posición y acta de conferencia]. Rockefeller Foundation Report. <http://archive.cfsc.org/pdf/positionpaper.pdf>
- Grimson, A. (2000). *Interculturalidad y comunicación*. Editorial Norma.
- Gumucio-Dagron, A. (2001). *Making waves: stories of participatory communication for social change* [Creando olas: historias de comunicación participativa para el cambio social]. The Rockefeller Foundation. <https://www.ircwash.org/sites/default/files/Gumucio-2001-Making.pdf>
- Gumucio-Dagron, A. (2004). El cuarto mosquetero: la comunicación para el cambio social. *Investigación & Desarrollo*, 12(1), 2-23. <https://www.redalyc.org/pdf/268/26800101.pdf>
- Herrera-Huérffano, E. (2022). *Prácticas de comunicación en pueblos indígenas. Mediaciones de la cultura y el desarrollo local en la Amazonia colombiana* [Tesis de doctorado no publicada], Universidad de Sevilla.
- Katzer, L., Álvarez, A., Dietz, G., & Segovia, Y. (2022). Puntos de Partida. Etnografías colaborativas y comprometidas. *Tabula Rasa*, (43), 11-28. <https://www.revistatabularasa.org/numero-43/01-katzer-et-al.pdf>
- Latour, B. (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Lizondo, L., & Doyle, M. (Eds.). (2023). *Pueblos indígenas y territorios mediáticos. Estudios sobre comunicación indígena en Argentina*. Fundación Friedrich Ebert Stiftung, 15-24. <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/la-comunicacion/20568-20230919.pdf>

- Magallanes, C. (2023) La comunicación indígena como resistencia ante la matriz colonial. En Del Valle, C., & Cebrelli, A. (Eds.), *Crítica de la razón indígena. Culturas, exclusiones y resistencias* (pp. 24-39). Edulp. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/159510>
- Maldonado, C., Reyes, C., & Del Valle, C. (2015). Emergencia indígena, Comunicación-otra y Buen Vivir. Pensar la socio-praxis comunicativa de los pueblos indígenas. *Revista Chasqui*, (128), 165-182. <https://www.redalyc.org/pdf/160/16057400012.pdf>
- Maldonado, C., Peralta Celis, L. C., & Vieira Ouriques, E. (2019). Configuraciones culturales en la comunicación indígena. Resistencia y autonomía por comunicadores y comunicadoras de Wallmapu. *Comunicación y Sociedad*, 1-21. <https://doi.org/10.32870/cys.v2019i0.7209>
- Martín-Barbero, J. (1987). De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Editorial Gustavo Gili, S.A. https://perio.unlp.edu.ar/catedras/comunicacionyrecepcion/wp-content/uploads/sites/135/2020/05/de_los_medios_a_las_mediaciones.pdf
- Martín-Barbero, J. (2014). Pensar la Comunicación en Latinoamérica. *Redes*, (10), 21-39. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5012380>
- Martín Serrano, M., Piñuel, J., Gracia, J., & Arias, M. (1982). *Teoría de la comunicación. Epistemología y análisis de la referencia*. Editorial Camino al Corazón. https://www.uv.mx/personal/paguirre/files/2011/05/teoria-de-la-comunicacion.libro_.pdf
- McLuhan, M., & Fiore, Q. (1987). *El medio en el mensaje*. Ediciones Paidós.
- Orobitg, G. (2020). Lógicas culturales de la comunicación indígena en América Latina: una introducción. En Orobitg, G. (Coord.), *Medios indígenas. Teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina* (pp. 9-18). Iberoamericana, Vervuert. https://www.iberoamericana-vervuert.es/introducciones/introduccion_R171045.pdf
- Ortiz, A. F. (2023). *Pueblo Pijao y recuperación de Ima. Reetnización, sabidurías propias y defensa territorial en el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (Tolima, Colombia)* [Tesis de doctorado no publicada, Universidad Federal de Pará]
- Asociación de Medios de Comunicación Indígena de Colombia. (23 de septiembre de 2006). *Declaración del Primer Encuentro de Comunicación Indígena*. https://www.movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D7981
- Santos, B. de S. (2003). Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Editorial Desclée de Brouwer. https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/critica_de_la_razon_indolente.pdf

- Santos, B. de S. (2009). *Una Epistemología del Sur*. Siglo XXI Editores.
- Strauss, A., & Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Torrice, E. (2015). Descolonizar la comunicación. En Sierra Caballero, F., & Maldonado, C. (Coords.), *Comunicación, Decolonialidad y Buen Vivir* (pp. 95-112). Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5985023>
- Torrice, E. (2019). La comunicación desde los enfoques latinoamericanos. *Comunicación*, (41), 11-21. <https://doi.org/10.18566/comunica.n41.a02>
- Velandia, C., & Silva, E. (2004). *Supervivencia de una Cosmogonía Prehispánica en el Sur del Tolima, Colombia*. *Museológicas*, 4 (6/7), pp. 1-41. https://www.researchgate.net/publication/273319693_Supervivencia_de_una_Cosmogonia_Prehispanica_en_el_Sur_del_Tolima_Colombia