

Prácticas de comunicación en pueblos indígenas

Mediaciones de la cultura y el desarrollo local en la Amazonia colombiana

Tesis doctoral

Eliana del Rosario Herrera-Huérfino

Autora

Francisco Sierra Caballero

Tutor y director

**PRÁCTICAS DE COMUNICACIÓN EN PUEBLOS INDÍGENAS.
MEDIACIONES DE LA CULTURA Y EL DESARROLLO LOCAL
EN LA AMAZONIA COLOMBIANA**

Tesis doctoral, por
Eliana del Rosario Herrera-Huérfino

Francisco Sierra Caballero,
director y tutor



Programa 3009 de Doctorado en Comunicación por la Universidad de Cádiz,
la Universidad de Huelva, la Universidad de Málaga y la Universidad de Sevilla (RD 99/2011)

*En gratitud a todos los ancestros que viven en mí,
los primeros, mi madre y mi padre*

Tabla de contenido

Introducción	15
PRIMERA PARTE: PERSPECTIVAS DEL PROYECTO	19
Capítulo I. Planteamiento de la investigación	21
Marco contextual	21
Planteamiento del problema de investigación.....	42
Objetivos de la investigación.....	58
Capítulo II. El devenir teórico sobre comunicación en América Latina como proyecto de descolonización de los saberes	59
Retrospectiva sobre la relación entre comunicación, desarrollo y cambio social en América Latina.....	59
La relación comunicación/cultura en América Latina	74
Caminos para la descolonización del saber comunicacional	86
desde las epistemologías del sur y del pluriverso	86
Discusiones cruzadas de síntesis.....	98
Capítulo III. El oficio de investigar. Fundamentos metodológicos	105
La interacción etnográfica como diseño metodológico	105
El acercamiento a los sujetos de estudio (objeto material)	109
Recolección de información y análisis	118
Organización y análisis de la información	128
Reflexividad en la acción.....	134
SEGUNDA PARTE:	137
DISCUSIÓN DE LOS HALLAZGOS	137
Capítulo IV. La comunicación en la perspectiva de los pueblos indígenas	139
El sentido ontológico de la comunicación propia	141
Sujetos de la comunicación: la interconexión entre humanos y no humanos	147
Sentido axiológico de la comunicación propia	154
Un camino hacia el pluriverso y sus dimensiones de justicia	168
Capítulo V. Prácticas, tipos y formas de la comunicación propia	171
La comunicación propia como resistencia y proyecto decolonizador.....	171
Tipos y formas de la comunicación propia	174
La perspectiva de la comunicación indígena, más allá de la monocultura de la comunicación.....	206
Capítulo VI. Tensiones y mediaciones del desarrollo en la Amazonia colombiana	211
Caracterización general de los discursos de desarrollo.....	215
Visiones de desarrollo y desarrollo local	231
Reflexiones sobre tiempo-desarrollo, lo ancestral en un presente continuo	236
Pistas hacia una ecología de las temporalidades y productividades para una justicia socioeconómica y ambiental	240

Conclusions. Reflections Towards Communicative Justice, Intercultural Dialogue and Re-thinking Development	243
First Lesson: Communication, an Interaction Between Humans and Non- Humans Beings.....	244
Second lesson: A life in harmony as a Buen Vivir (good living)	247
Third Lesson: The ancestral perspective of the indigenous peoples is not in the past; it is here in the present	251
Four Lesson: Communicative Justice for Planetarization.....	253
Spiral paths to deepen reflections	256
Colophon: An Inner Reflection Aloud.....	257
 Referencias	 261

Índice de tablas

1. Tendencias del estado del arte.....	54
2. Monoculturas, ecologías y dimensiones del pluriverso.....	93
3. Elementos del análisis por objetivos.....	129
4. Diferencias ontológicas animismo y naturalismo.....	144
5. Actores/participantes y metodologías de construcción de los planes.....	218
6. Conceptos clave y principios declarados en los planes.....	223
7. Problemáticas identificadas en los planes.....	229
8. Visiones asociadas al desarrollo.....	233

Índice de figuras

1. Discusiones cruzadas.....	98
2. Aspectos para comprender el sentido de la comunicación propia.....	140
3. Iconografía del pueblo ticuna: trascender.....	152
4. Ingreso al Foro Nacional Indígena, 2014.....	167
5. La olla de la minga.....	177
6. Formas de comunicación-Asamblea Wone.....	179
7. Representaciones gráficas de algunos clanes.....	187
8. Abuela Grimanesa con sus champas.....	188
9. Tres momentos del uso del huito en la pelazón.....	189
10. Los enmascarados en la pelazón.....	190
11. Representación gráfica de los elementos.....	191
12. Vestuario de yanchama.....	191
13. Dos aspectos del ritual de armonización, en el Foro Nacional de Comunicación Indígena, 2014.....	195
14. El mono jugueteón o pícaro.....	201
15. Maloka tikuna, en Puerto Esperanza (Ticoya).....	206
16. Ubicación en Colombia y territorio de incidencia Corpoamazonia.....	211
17. Territorio de incidencia del Resguardo Ticoya.....	212
18. Territorio de incidencia de la Alcaldía municipal de Puerto Nariño.....	212
19. Territorio de incidencia del Parque Nacional Natural Amacayacu.....	213
20. Perspectiva como metáfora del mundo.....	237

Siglas y acrónimos

- ACIN:** Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca
AICO: Autoridades Indígenas de Colombia
ALAIC: Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación
AMERIBCOM: Amerindia-Iberia-Comunicación
ANTV: Autoridad Nacional de Televisión
ATICOYA: Asociación del Resguardo Tikuna, Cocama y Yagua
AWAI: Universidad Biocultural Indígena Panamazónica
CEPAL: Comisión Económica para América Latina
CIDH: Comisión Interamericana de Derechos Humanos
CIT: Confederación Indígena Tayrona
CLACPI: Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas
CODEBA: Corporación para la Defensa de la Biodiversidad Amazónica
CONCIP: Comisión Nacional de Comunicación Indígena Propia
Corpoamazonia: Corporación para el Desarrollo Sostenible del Sur de la Amazonia
CRIC: Consejo Regional Indígena del Cauca
CRIT: Consejo Regional Indígena del Tolima
CRIVA: Consejo Regional Indígena del Vaupés
DANE: Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas
DNP: Departamento Nacional de Planeación
ELCOM: Escuela Latinoamericana de Comunicación
IAMCR: International Association for Media Communication Research,
en español, Asociación Internacional de Estudios en Comunicación Social
IAP: investigación/acción participativa
ICANH: Instituto Colombiano de Antropología e Historia
ICBF: Instituto Colombiano de Bienestar Familiar
INCORA: Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (desaparecido)
LGBTIQ+: lesbianas, gays, bisexuales, transgéneros, intersexuales, *queer* y más
LOOT: Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial
Mincultura: Ministerio de Cultura
Mininterior: Ministerio del Interior
MINTIC: Ministerio de las Tecnologías de la Información y la Comunicación
MPCN: Mesa de Participación y Concertación Nacional
NOMIC: nuevo orden mundial de la información y la comunicación
OIT: Organización Internacional del Trabajo
ONG: Organizaciones No Gubernamentales
ONIC: Organización Nacional Indígena de Colombia
ONU: Organización de las Naciones Unidas
OPIAC: Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana
PNUD: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
RUICAY: Red de Universidades Indígenas, Interculturales y Comunitarias del Abya Yala
SENA: Servicio Nacional de Aprendizaje
TIC: Tecnologías de la información y la comunicación
UAIIN: Universidad Autónoma Indígena Intercultural
UNICEF: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia
UNIMINUTO: Corporación Universitaria Minuto de Dios
URACCAN: Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense

Resumen

Los estados latinoamericanos se construyeron desde dispositivos de negaciones, ausencias e invisibilidades característicos de la colonización y al colonialidad. En Colombia, los pueblos indígenas son parte de esas poblaciones subalternizadas e invisibilizadas. La exclusión, la estigmatización, la marginalidad y, en muchos casos, la criminalización son dinámicas de negación vigentes hasta hoy. Con estas invisibilizaciones nos hemos negado la posibilidad de comprender la calidoscópica realidad desde perspectivas gnoseológicas, ontológicas y epistemológicas diversas. La decolonización debe ser un proyecto académico, político, social, cultural y económico con el propósito de materializarse mediante prácticas de inclusión, justicia y reconocimiento del pluriverso de alternativas transformadoras que perviven en la vida cotidiana de los pueblos indígenas, entre otros.

Esta tesis se suma a las discusiones de colegas que han propuesto una decolonización del campo de la comunicación, en sus debates académicos y sus prácticas. La investigación se enfoca en comprender el sentido, las prácticas, los tipos y las formas de la *comunicación propia* de los pueblos indígenas en Colombia, para reivindicar su perspectiva comunicativa como parte consustancial del pensamiento latinoamericano. Los elementos para esta comprensión fueron rastreados mediante una etnografía de la vida cotidiana en el Resguardo Ticoya, Amazonas, Colombia, y desde la propuesta de política pública de comunicación indígena.

La comunicación propia, en su sentido ontológico relacional, introduce la consideración del acto comunicativo como una práctica que involucra a humanos y no humanos. En su sentido axiológico, se sustenta en los principios de la autonomía, la autodeterminación, la defensa de sus territorios, la construcción de lo colectivo, la participación y el reconocimiento de los derechos de todos los seres vivos, en tanto sujetos. Las prácticas, tipos y formas comunicativas de la comunicación propia son tejidos de discurso y acción que reivindicán la centralidad de una dimensión espiritual de la comunicación que imbrica, desde las matrices culturales, todas las acciones sociopolíticas y económicas en el tejido de la vida diaria.

Estos aspectos generan tensiones frente al sistema mundo occidental capitalista y sus visiones de desarrollo y progreso basadas en la mercantilización de la naturaleza y los seres humanos. Por esta razón, la comunicación propia encarna una experiencia desde la cual pensar y abrir caminos hacia diversas formas de justicia, necesarias hoy en el mundo, a partir de una justicia comunicativa.

Palabras clave: Comunicación propia, comunicación indígena, justicia comunicativa, pluriverso, ecología de la comunciación, Amazonia.

Abstract

The Latin American states were built from devices of negations, absences and invisibilities characteristic of colonization and coloniality. Indigenous peoples in Colombia are part of those populations that have been subordinated and made invisible. Exclusion, stigmatization, marginalization and, in many cases, criminalization are dynamics of denial still in force today. With these invisibilizations we have denied ourselves the possibility of understanding the kaleidoscopic reality from diverse gnoseological, ontological and epistemological perspectives. Decolonization must be an academic, political, social, cultural and economic project with the purpose of materializing through practices of inclusion, justice and recognition of the pluriverse of transformative alternatives that survive in the daily life of indigenous peoples, among others.

This thesis joins the discussions of colleagues who have proposed a decolonization of the field of communication in their academic debates and practices. The research focuses on understanding the meaning, practices, types and forms of *comunicación propia* (self-communication) of indigenous peoples in Colombia, in order to vindicate their communicative perspective as a consubstantial part of Latin American thought. The elements for this understanding were traced through an ethnography of daily life in the Resguardo Ticoya (Amazonas) and from the proposal of a public policy of indigenous communication.

The *comunicación propia* (self-communication) from its relational ontological sense introduces the consideration of the communicative act as a practice that involves humans and non-humans. In its axiological sense, it is based on the principles of autonomy, self-determination, defense of their territories, construction of the collective, participation and recognition of the rights of all living beings as subjects. The communicative practices, types and forms of *comunicación propia* (self-communication) are weavings of discourse and action that claim the centrality of a spiritual dimension of communication that imbricates from the cultural matrixes all socio-political and economic actions in the weaving of daily life.

These aspects generate tensions in the face of the Western capitalist world system and its visions of development and progress based on the mercantilization of nature and human beings. For this reason, *comunicación propia* (self-communication) embodies an experience from which to think and open paths towards diverse forms of justice needed in the world today, based on a communicative justice.

Keywords: *comunicación propia* (self-communication), indigenous communication, communicative justice, pluriverse, ecology of communication, Amazonia.

Agradecimientos

En diez años de trabajo son muchas las personas que han contribuido con este ejercicio, para quienes «*corazón es lo único que tengo*»². Todo comenzó gracias a Emperatriz Cahuche (QEPD), maestra de la paciencia, quien, en complicidad implícita con Juan José Vieco y Sonia Uruburu, me abrieron las puertas de su vida y de sus casas y, por ahí, me permitieron ingresar al corazón de la Amazonia.

Mi profunda gratitud con todos los líderes de los pueblos indígenas de Colombia que han compartido palabra conmigo, han orientado mi comprensión y, en su infinita generosidad, me facilitaron intercambiar sentipensamientos aquí descritos: Milton Piranga, Nat-Nat Iguarán, Nelly Moniya Kuro, Vicente Otero, Didier Chirimuskay, Chispín Chindoy, Miguel Chindoy, Silsa Arias y Dora Muñoz. A todos los amigos y amigas en el territorio Ticoya, en particular a Dolly Almeida, Obsimar López, Ruthsenia Ahué, Rubiel Acevedo e Ismenia Ahué, ya convertidos como en mi familia en el Amazonas. A la abuela Lucía, el abuelo Hernán y la abuela Grimanesa, por tener siempre la palabra dulce y la disposición para hablar. De todos ellos viene la base fundamental de este trabajo: su pensar bonito.

Agradezco a quienes me acompañaron a co-razonar —pensar con el corazón y la mente— mis tránsitos por este camino hasta llegar a este final, que, dicen, es el comienzo. A mi tutor, director y amigo, Francisco Sierra Caballero, por su guía y su confianza. A Juana Ochoa, David Fayad, María Fernanda Peña, Carolina Quimbayo, Katherine Ladino, Diego Santamaría y Walfrando Beltrán por compartir, en algún momento de estos diez años, la experiencia de navegar por el Amazonas. A Jair Vega-Casanova, Amparo Cadavid, Jaime Rojas, Mónica Cuervo, Jeannette Plaza, Catalina Campuzano, Claudia Magallanes, Dorothy Kidd y María Luna, Juana Ochoa, Joan Pedro porque en algún momento de este trayecto fueron luz para comprender un tema, un concepto, una idea. A Thomas Tufte y todo su equipo de trabajo por recibirme en la pasantía internacional y brindarme un espacio de escritura y de debate. A Guillermo Mastrini y Eduardo Gutiérrez, por ser los primeros colegas en emitir un

² (17) Bruno Mansur - Corazón Es Lo Unico Que Tengo (audio) - YouTube

concepto sobre este trabajo. A Catalina Campuzano —doblemente— y a Juan Guillermo Arias, gracias por sus rigurosas revisiones a este documento final. A Daniel Moya, por estar atento a cada inquietud en los trámites de entrega, las formas y protocolos.

Agradezco a la UNIMINUTO, mi lugar de trabajo, por permitirme avanzar en este proyecto de vida. De ella quiero destacar el apoyo de los directivos que, en el momento oportuno, me han brindado las condiciones necesarias para comenzar, avanzar y cerrar este trabajo doctoral: padre Harold Castilla, Amparo Cadavid, Jefferson Arias, Stephanie Lavaux y Nelson Bedoya. A todo el equipo que me acompaña en la Facultad de Ciencias de la Comunicación, especialmente a Catalina Alfonso, por sustituirme en este tiempo de cierre.

Quienes más afectados se han visto con este propósito, en términos de tiempo, son mi familia y amigos más cercanos; no dudo que serán los más felices cuando culmine este proceso. A la Bene, don Jorge, el George, la Marcia, el Andrés, la Ale, la Vale, la Zulmis, la Cayis, el Mauro, los sobris, la Glorita, la Juanis, las Marías, el Juangui, los Jaimes, el Fercho, el Ferchito, la Anita y mis hermanas de Jesús Redentor, infinitas gracias por su apoyo, su paciencia, sus oraciones, su ánimo constante y, sobre todo, por excusar mis ausencias en este tiempo.

En forma esencial y especial, agradezco a mi esposo Alejandro, por ser el mejor compañero del viaje de la vida y por las conversaciones profundas en torno a esta tesis, en particular sobre la dimensión espiritual que nos permite ver que esto que llamamos vida está muy bien pensado y que «Dios piensa en todo».

A todos mi gratitud, con la convicción de saber que, como dice Capra, «la vida es mucho menos una lucha competitiva por la supervivencia, que el triunfo de la cooperación y la creatividad». Gracias por tejer esta parte de mi historia conmigo.

This research exercise as a doctoral thesis has atypical aspects of academic logic. It did not begin with a research question; its origin came more from interaction with indigenous leaders and friends in different spaces. Some of these spaces had to do with the ritual use of ayahuasca as an ancestral medicine. This work, therefore, has an origin of ritual experience which means that it does not escape a certain degree of mythification. This mythification is mediated in ethnography by a permanent exercise of reflexivity. With the passage of time, the daily experience of this interaction began to transform into research curiosity. That is why this doctoral thesis was designed as hermeneutic-interpretative research that allowed a look at the coexistence and involvement, to achieve a collective and dialogical construction of meaning.

A previous anecdote led me to take on this project to construct dialogues with the indigenous communities of the Amazon. When Milton Piranga, an indigenous Coreguaje (an ethnic group from the south of Colombia), was studying in my communication theory class in 2005, he failed the subject twice. The third time he attended, he passed it. Sometime afterward, he invited me to have a coffee and thanked me, because, after three semesters in the same class, he understood the way in which each of the schools and theoretical proposals viewed communication. In the end, he asked me about the future and how he could find a space in the university to share with us how communication was seen by his community and the members of the indigenous Colombian movement. He told me: «Teacher, we also have our own theory of communication, our way of understanding communication from our culture».

The concern raised by Milton, the daily experiences with indigenous friends, and the study of academic proposals for a decoloniality of the social sciences and the world³ inspired this research that seeks to understand the concept and practice of «*Comunicación propia*»⁴

³ Especially the sociology of absences and emergencies of Boaventura de Sousa Santos, with his proposal for epistemologies of the South (2009, 2010), and the contributions to thinking post-development towards the pluriverse of Arturo Escobar (2012, 2017, 2018)

⁴ The translation of "self—communication" is used, although it may not be the most accurate term. «Self-communication» is the way in which some Latin American scholars have approached the name of this

(self-communication) from the daily life of the peoples in the Ticoya Resguardo (the Colombian Amazon) and from the proposal for a public policy on indigenous communication in Colombia, to vindicate the communicative perspective of the indigenous peoples within the framework of Latin American communicative thought.

For this aim, the results of an ethnographic exercise over the last 10 years of dialogue and interaction are presented. Ethnography focused on the Amazonian trapeze in southern Colombia and in dialogue with the processes of indigenous organisations for the design and proposal of their public policy on indigenous communication. Gnoseologically, this document is inserted in the dynamics of recognition of the thought and wisdom of the indigenous peoples of the Colombian Amazon to rethink and contribute with other reflexive routes to the field of communication in Latin America. Consequently, it follows the outlines of the Latin American debates on communication/culture; communication, development and social change; and communication/decoloniality that have allowed in the last decade the emergence of proposals such as the theory of communication for «*Buen Vivir*» good living (Contreras, 2014, 2016; Sierra y Maldonado, 2016) or the theory of indigenous communication as cosmic communication (Plaza and Campuzano, 2020) or Cosmocentrality (González -Tanco, 2016).

Beyond the 10 linear years of interaction in the field, the time of this work was, as the indigenous people of the Amazon would say, the propitious time. A necessary time to enter the understanding of the relational and animistic ontology from which the world is ordered, structured, produced, signified, and created in the context of the Colombian Amazonian trapezoid. This ontology is the basis for understanding the meaning of the *comunicación propia* (self-communication) of the indigenous peoples in Colombia, especially those who live in the Resguardo Ticoya —Tikunas, Kokamas, and Yaguas— on the edges of the Amazon and Loretoyacu rivers.

To metaphorically enter and exit the waters of the Amazon River, this thesis is divided into

communicative practice, typical of indigenous cultural matrices. Therefore, in what follows, here and in the conclusions, the Spanish denomination «*Comunicación propia*» will maintain together with the translation.

three parts: Project Perspectives, Discussion and Findings, and Conclusions. The first part: Perspectives of the project begins the navigation route as a chapter of the research approach that offers a contextual framework on the defence of the rights of indigenous peoples around the world and in Colombia, and a location in the territory of the Colombian Amazon. This context is followed by the statement of the research problem, with its corresponding state of the art and the statement of the knowledge objectives.

The navigation route continues with a second chapter on the theoretical evolution of communication in Latin America as a project for the decolonisation of knowledge, which incorporates, in order, the debates on communication/development/social change; communication/culture, and the paths to a decolonisation of communication in and from Latin America.

Chapter three addresses the methodological foundations of the implementation of this research. It presents the decisions in the ethnographic work, the mechanisms for the collection of information, its organisation, and its analysis. The chapter closes with a reflection on reflexivity, the importance of seeing oneself in the fieldwork, and the way in which the interaction between the subjects involved in the research practice is woven.

The second part discusses the findings aligned with the specific objectives set out in the project design. The fourth chapter provides an understanding of the ontological and axiological meaning *comunicación propia* (self-communication) from the perspective of the proposal of the public policy on indigenous communication and the daily life of the peoples of the Resguardo Ticoya in the Amazon.

The fifth chapter contains a characterisation of the practices, types, and forms *comunicación propia* (self-communication). This is an analytical exercise that attempts to separate the threads of the warp of meanings that are woven daily to produce meaning from the cultural practices of the people of the Resguardo Ticoya. These practices are undoubtedly intertwined with oral, iconographic, and ritual types that are permanently interwoven. These types and forms are crossed by the sacred plants and have, in several cases, the grandfathers and grandmothers as protagonists, as communicators of communicators.

The sixth chapter exposes the discursive tensions about development in the territory of the Resguardo Ticoya. Here we seek to unveil the relationship between the institutional discourses on development that affect the territory, and the ontological and axiological meaning of *comunicación propia* (self-communication). In here we compare proposals for intervention in the territory, of four administrative institutions recognised by the Colombian state, through their plans. The four institutions that have decision-making capacity over this territory are the municipal mayor's office of Puerto Nariño, the Regional Autonomous Corporation of the Amazon, the Amacayacu National Natural Park, and the Ticoya Resguardo.

Finally, the conclusions gather reflections that are presented at the end of each chapter of findings and propose thinking about a communicative justice that confronts the monoculture of modern communication. The idea of a communicative justice is a contribution to complementing the proposals and debates of the pluriverse (with its dimensions of justice) and the epistemologies of the South (with its ecologies) from a communicational perspective.

I hope that this document and research work, which has allowed me to change from within, will respond, above all, to the expectations of several indigenous leaders who open their hearts to generate exchanges —as Nelly Moniya Kuro says— «with those people who want to learn from indigenous peoples, but with the respect that traditional knowledge deserves, not from research as plundering, but as a way of getting to know, recognise and respect each other» (Conversatorio Impulso Comunidades Indígenas).⁵

⁵ Conversatorio *Impulso Indigenous Communities, virtual*. "The voices that are lost", held during the impact of the pandemic, in 2020. <https://fb.watch/dIpAzeniW9/>

PRIMERA PARTE:

PERSPECTIVAS DEL PROYECTO

Marco contextual

La defensa de los derechos de los pueblos indígenas

La primera Cumbre Continental de Comunicación Indígena de Abya Yala⁶ reunió, en 2010, cerca de 150 organizaciones representantes de sesenta pueblos originarios del continente americano en el resguardo indígena La María-Piendamó, en el departamento del Cauca, al sur de Colombia. Entre las resoluciones finales de esta primera Cumbre de comunicación, sus participantes declararon el 2012 como el Año Internacional de la Comunicación Indígena y demandaron, como dice el documento oficial⁷, que los gobiernos y organismos internacionales lo asumieran e incluyeran en sus agendas políticas y presupuestarias. Así lo hizo la Asamblea de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) que, ese mismo año, para la conmemoración del Día Internacional de los Pueblos Indígenas, escogió el tema «Medios de comunicación indígenas: empoderando las voces indígenas».

En este contexto del año 2012 se definió el proyecto del presente trabajo de investigación, dentro del marco histórico social del recorrido por las luchas y los reconocimientos de los derechos de los pueblos indígenas en los ámbitos internacional y nacional. Las actuales agendas de trabajo en favor del derecho a la comunicación e información de los pueblos y naciones indígenas son el resultado del avance de diversos procesos de concertación para el

⁶ *Abya Yala* es la denominación que le ha dado a América el pueblo Kuna, pueblo originario de la Sierra Nevada de Santa Marta y de la Serranía del Darién, al norte de Colombia, actualmente asentado en la isla San Blas, en el Caribe panameño. *Abya Yala* significa «tierra madura», «tierra viva» o «tierra de florecimiento» y es la autodesignación que los pueblos originarios utilizan, aproximadamente desde el año 2004, para referirse al continente americano, como parte de su proceso de descolonización epistémica y política. *Abya Yala* hace parte de la actual construcción político-identitaria de los pueblos originarios, tal como lo señala el geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves (2009).

⁷ El documento completo con los participantes firmantes de la declaración de la Cumbre Continental de Comunicación Indígena Abya Yala se puede consultar en <http://www.cric-colombia.org/portal/declaracion-de-la-cumbre-continental-de-comunicacion-indigena-de-abya-yala/>

establecimiento de normativas internacionales, a partir de la resistencia y de la lucha de los indígenas por el reconocimiento de sus derechos. En el caso colombiano, estas agendas han estado enfocadas en la organización de debates, encuentros y discusiones para poner en marcha una política pública de comunicación desde los pueblos indígenas.

Esta historia de resistencia y de lucha por los derechos de los pueblos indígenas comienza desde las épocas de conquista y colonización, razón por la cual esta investigación centrará sus discusiones teóricas, en el siguiente capítulo, en las propuestas de descolonización del pensamiento occidental y en la comprensión de la comunicación desde la historia y desde la cultura de América Latina y de nuestros pueblos originarios, una perspectiva desde la comunicación bastante ausente, como bien lo indican Luis Ramiro Beltrán, Karina Herrera, Esperanza Pinto y Erick Torrico (2008) en su trabajo *La comunicación antes de Colón*.

Desde los relatos de los cronistas de la conquista, se evidencian factores diferenciales entre las formas de ser y actuar de los pueblos originarios o indígenas. Por ejemplo, algunas crónicas hacen énfasis en los indígenas guerreros; y otras, en los dóciles y amables. Varios de los relatos describen, desde una u otra conducta de los indígenas, las acciones de la conquista y de la colonia derivadas en exterminio, marginación y exclusión hacia ellos. Fray Bartolomé de las Casas es quizás quien narra en sus crónicas las tesis más a favor de los indios y en contra de los conquistadores. En su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, manuscrito presentado en 1542 ante el rey Carlos V y ante el Consejo de Indias, De las Casas (2011) señala cómo en los primeros cuarenta años de conquista murieron entre doce y quince millones de «naturales», como denomina a los indígenas en sus relatos:

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en estirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad [...] oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen e ser resuelven o subalternan como a géneros todas las otras diversas y varias de asolar aquellas gentes, que son infinitas. La causa por que han muerto y destruido tantas y tales e tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas (conviene a saber): por la insaciable codicia e ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices e tan ricas, e las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas; a las cuales no

han tenido más respecto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (sic) (De las Casas, 2011, p. 16).

En *Historia de las Indias*, De las Casas narra la experiencia del Sermón de Adviento de Fray Antón de Montesinos:

[...] ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tal cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas? (De las Casas, 1994, p. 1761).

Con estos interrogantes, el fraile interpelaba a los colonizadores para denunciar el trato indigno dado a los indígenas. Ambos frailes defendieron los derechos de los indígenas en la época de la conquista, por lo cual son conocidos como parte de la «generación cero» en la evolución de los derechos humanos, generación «referida a ese largo pasado de tradiciones religiosas, filosóficas y culturales, que recogen las aspiraciones de dignidad, libertad, justicia y felicidad del ser humano» (García García, 2011, p. 82). De las Casas no solo defendió la libertad y el derecho de los pueblos originarios a ser evangelizados sin violencia —aunque la evangelización sea en sí misma una forma de violencia simbólica—, sino que también abogó por su cultura, su tierra y sus bienes a través de su texto *Apologética historia sumaria, cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo de estas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir y costumbres de estas Indias occidentales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, incluido en la ya citada compilación de toda su obra (De las Casas, 1994).

A pesar de estas primeras manifestaciones en defensa de los derechos de los pueblos originarios, en un momento en que aún no se habían proclamado los derechos del hombre y cuando recién comenzaba la colonización, la historia de exterminio y exclusión continuó por varios siglos. Aunque se constituyeron los resguardos por orden del rey para proteger a la población indígena, dado que había sido ampliamente diezmada, la figura del tributo a la corona y otros procesos como la encomienda continuaron siendo formas de esclavitud (Bohórquez, 1997, p. 35). Ni siquiera el desarrollo de las guerras independentistas significó una mejora en las condiciones de vida de los pueblos indígenas.

Estos procesos continuaron en muchas partes después de la disolución de los imperios coloniales y la construcción de los Estados Nacionales, en los cuales con frecuencia fueron prohibidas las lenguas indígenas, despreciadas sus culturas y

formas de vida y acelerada su asimilación por medio de políticas educativas, lingüísticas y culturales. Continuó también, salvo raras excepciones y hasta la actualidad, el despojo de sus tierras y recursos, así como la discriminación contra sus culturas, religiones e identidades (Stavenhagen, 2008, p. 12).

En Colombia, la época de la república supuso un momento de cambio en la denominación y autodefinición de los pueblos originarios: se abandonó el apelativo de *indio* por su carga peyorativa durante la colonia y en su lugar se adoptó el vocablo *indígena* (Solano y Flórez, 2011). El siglo XIX y la primera parte del siglo XX fueron tiempos de tensión y de nuevas discriminaciones para los grupos indígenas; en medio de la organización partidista de liberales y conservadores se estableció, desde estas élites de poder, el conflicto entre ser reconocido como ciudadano y ser indígena. Las diversas constituciones del siglo XIX hicieron énfasis en una ciudadanía patriarcal, elitista (con topes de propiedad e ingresos) y letrada, por lo que ser indígena se consideró una condición contraria a la ciudadanía (Sanders, 2007).

Uno de los aspectos de mayor conflicto en este periodo fue el tema de la propiedad colectiva a través de los resguardos, considerados por los conservadores como una concesión temporal para los pueblos indígenas, mientras abandonaban su condición «de salvajes» y se incorporaban a la sociedad, al mejor estilo del darwinismo social; y vistos por los liberales como una arbitrariedad en contra del liberalismo económico y las posibilidades de florecimiento de propiedad privada individual de esas tierras, las cuales, sustraídas de la propiedad comunal de los indígenas, deberían entrar en el juego el libre mercado (Sanders, 2007; Del Cairo, 2006; Gómez, 1986). En medio de estas tensiones, varios pueblos indígenas, especialmente los del Cauca, lograron, en un primer momento, mantener y conciliar con el Estado y con los gobiernos de turno la figura de los resguardos como territorios indígenas a través de la Ley 90 de 1859; asimismo, establecieron diversas comunicaciones para el reconocimiento de su ciudadanía sin renunciar a su condición identitaria de indígena (Sanders, 2007).

A pesar de las diversas luchas durante el siglo XIX y casi todo el siglo XX, la Ley 90 de 1859 y luego la Ley 89 de 1890 consideraban a los indígenas como personas *sub-juris* (Solano y Flórez, 2011), menores de edad, pueblos semicivilizados con la necesidad de ser tutelados

hacia la civilización, como lo explicitaba el mismo nombre de la primera de las mencionadas leyes, «Por medio de la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada» (Sanders, 2007). A partir de la Constitución de 1886 y la celebración del Concordato de 1887, el gobierno adjudicó a la iglesia la misión de tutelar a dichos pueblos para que dejaran su condición de salvajes a través de las llamadas misiones —convenios misionales de 1903, 1928 y 1953—, que impusieron formas de educación occidental, prohibieron el uso de los idiomas propios y emprendieron procesos de integración de los pueblos a las lógicas occidentales mediante la evangelización y la enseñanza de la moral católica cristiana. En consideración con estos «salvajes», mediante esta Ley se mantuvo la figura del resguardo como una propiedad comunal de los indígenas y se reconocieron títulos de propiedad sobre los territorios. Desde la perspectiva de esta Ley, los grupos indígenas, ubicados en las zonas más periféricas, como la Amazonia, eran considerados los «más salvajes», más lejanos a la vida civilizada (Del Cairo, 2006).

Durante la segunda parte del siglo XX se adelantan diferentes estudios, se celebran encuentros y convenciones y se promulgan instrumentos jurídicos internacionales en defensa de los pueblos originarios. Uno de los primeros encuentros se produjo en América Latina, con el primer Congreso Indigenista Interamericano, en México, en 1940, a partir del cual se creó el Instituto Indigenista Interamericano (III), que se dedicó a la recuperación de información sobre la situación de los pueblos indígenas en el continente americano. Desde su creación el III ha realizado diversos trabajos académicos e impulsado el desarrollo de institutos indigenistas nacionales. En 1953, el III se establece como organismo especializado de la Organización de Estados Americanos (OEA) y desde allí ha emprendido diversos procesos en alianza con la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Los estudios agenciados en 1953 por la OIT, sobre la situación de los pueblos indígenas, generaron el Convenio 107 de la OIT, de 1957, como primer instrumento internacional sobre derecho de los pueblos indígenas y tribales en países independientes y las obligaciones de los Estados frente a ellos. Este convenio fue revisado en su enfoque y replanteado por el Convenio 169 de 1989. La revisión y el replanteamiento del convenio de la OIT se centró en el cuestionamiento al enfoque integracionista del convenio de 1957, que suponía la

integración de los pueblos indígenas a las lógicas y dinámicas del progreso occidental y, por tanto, su desaparición a fuerza de modernización. Esta perspectiva está emparentada con la idea de la sociología funcionalista sobre el progreso, según la cual los pueblos originarios se consideran «sociedades tradicionales», temporalmente enmarcadas en el llamado subdesarrollo, que transitarán de manera lineal y ascendente hacia un estadio de «sociedades modernas», por la vía del progreso que trae la movilización para la modernización. Esta revisión da origen a la actual Convención 169 de 1989, en la cual se reconoce el respeto por la diversidad de los pueblos indígenas y, por tanto, su carácter permanente con valores sociales, espirituales y jurídicos distintos en cuanto a sus universos culturales.

La Convención 169 incidió en el reconocimiento de la diversidad cultural en América Latina en términos políticos y jurídicos. Uno de los periodos más significativos de este reconocimiento se dio a través de los cambios constitucionales de los años noventa en Colombia (1991), Paraguay (1992), Perú (1993), Bolivia (1994), Argentina (1994), Ecuador (1998)⁸ y Venezuela (1999), que dieron lugar a las declaraciones expresas, al menos en el papel, del carácter multiétnico y pluricultural de estos Estados-nación y se admite la coexistencia paralela o alternativa de los sistemas normativos de los pueblos indígenas con el derecho estatal, así como la convivencia con otras manifestaciones culturales desde lo afro, lo campesino y lo popular. Los casos de Bolivia y Ecuador sobresalen en este contexto de transiciones hacia el reconocimiento de pueblos originarios, al declararse Estados plurinacionales a partir de constituciones posteriores: Bolivia en 2004 y Ecuador en 2008.

Le antecede a esta Convención 169 de 1989 otra serie de acciones, como los análisis, en los años setenta, de la Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos —originalmente y hasta 1999, Subcomisión para la Protección de Minorías y Discriminación— que dieron origen al Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (GTPI), que, desde 1982, comenzó a evaluar año a año la situación de las poblaciones indígenas. Este proceso sistemático de reuniones anuales fue permitiendo que el GTPI y la

⁸ Con esta Constitución, por primera vez en su historia, Ecuador se declara pluricultural y multiétnico, pero los avances más significativos en la inclusión y reconocimiento de las comunidades indígenas se logran posteriormente, con la Constitución de 2008, promulgada a partir de la Asamblea Nacional Constituyente en Montecristi.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) emprendieran el primer proyecto para proclamar una Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y promover normas internacionales en defensa de estos derechos.

En Colombia, las comunidades indígenas comenzaron a organizarse en las regiones. En 1971 aparece el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) como una plataforma de lucha indígena. Por la misma época aparecen el Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA) y el Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT). A partir del Encuentro Indígena Nacional de Colombia (1980), los pueblos indígenas de todo el país dan las primeras direcciones y conciertan la creación de su movimiento nacional, con el fin de convertirlo en una estructura política y organizacional. Así aparece, en 1982, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

La ONIC como proyecto político de carácter nacional, constituye hasta el momento la primera y única apuesta concertada y propia de los pueblos indígenas de Colombia, para hacerle frente a la defensa y protección de sus derechos especiales, colectivos y culturales, desde la unidad de acción organizativa y programática (ONIC, 2012).

En 1991, Colombia suscribe el convenio 169 de la OIT, mediante la Ley 21 de 1991, lo que facilitó que representantes indígenas, fortalecidos a través de las organizaciones regionales y nacionales, llegaran a la Asamblea Nacional Constituyente que promulgó la Constitución de 1991, con la cual las comunidades ancestrales prehispánicas, históricamente excluidas y marginadas, comenzaron a ser visibilizadas en un Estado-nación que se autoproclama pluricultural y que promete reconocer y proteger la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana, específicamente en los artículos séptimo y octavo de esta nueva Carta.

Este principio se desarrolla a lo largo de la Constitución, con artículos que identifican de manera específica el derecho a la diversidad lingüística y, por tanto, a preservar la lengua materna (artículo 10), el derecho al territorio (artículo 63), el derecho a la defensa de la educación propia y la igualdad cultural (artículo 70), el derecho a la participación especial en el Congreso de la República (artículos 171 y 176), el derecho a la jurisdicción especial indígena (artículo 246) y el respeto por la organización de las comunidades indígenas en

resguardos, como propiedad colectiva, con autonomía administrativa y presupuestal (artículos 286 y 329).

En Colombia, admitir y proteger como legítimos los derechos de los pueblos indígenas ha sido un proceso en sintonía con la puesta en marcha de instrumentos jurídicos internacionales y la búsqueda de espacios para concretar la posibilidad de ser escuchados, como sucedió con la Cumbre de la Tierra, en 1992, y con la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, en las cuales la participación de representantes indígenas se tradujo en la inclusión de propuestas de protección a las tierras de los indígenas contra las actividades de impacto y daño ambiental, a través de lo que se conoció como el *Programa 21*. De la misma manera, la Convención sobre Diversidad Biológica (1992) incorpora la importancia del conocimiento y las innovaciones prácticas de las comunidades indígenas para la conservación y la sostenibilidad.

El año 1993, la Asamblea General de la ONU lo declaró el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo y de allí estableció las bases para el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (1995-2004), con el ánimo de fortalecer la cooperación internacional para enfrentar la situación de discriminación de los pueblos indígenas y los problemas relacionados con el territorio, la naturaleza, los derechos a la educación, a la salud y a la comunicación. La atención a las luchas indígenas fue fortalecida desde el año 2000 con la creación del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas del Consejo Económico y Social, desde el cual se estudian los temas que involucran a los indígenas en el contexto de programas de desarrollo económico y social, el mantenimiento de la cultura y las tradiciones, el desarrollo de formas de etnoeducación, la relación con la naturaleza o el medio ambiente y los derechos humanos. Cuando se acercaba el fin del decenio, la Asamblea General proclamó un Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (2005-2014), para continuar con el fomento a la no discriminación, así como la promoción de legislaciones y políticas que garanticen la participación de los indígenas en procesos de decisión sobre sus territorios, su cultura, la preservación de sus lenguas, sus formas de educación y el fortalecimiento de sus identidades.

En este mismo periodo, la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) generó varias acciones en favor del reconocimiento y la protección de las culturas indígenas como parte del patrimonio de la humanidad: la Declaración Universal de la Diversidad Cultural (2001), la Convención Internacional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003), las recomendaciones para la promoción y uso del plurilingüismo y el acceso universal al ciberespacio (2003), la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005) y el mandato a una Relatoría Especial para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas presentado al Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas entre 2002 y 2007.

Los siete informes generados por esta Relatoría Especial se condensan en la publicación *Los pueblos indígenas y sus derechos*, un panorama de la situación general de los pueblos en relación con los derechos humanos y las libertades (2002), que, en informes posteriores, se va desglosando para hacer referencias específicas a 1) los proyectos de desarrollo y su impacto en los territorios y culturas indígenas (2003); 2) la administración de justicia, sus formas de discriminación y de criminalización de las actividades indígenas, como la protesta y la necesidad de conciliación de controversias sobre la autonomía jurisdiccional de las comunidades indígenas (2004); 3) la etnoeducación, los sistemas educativos propios y el derecho a la educación (2005); 4) las diversas formas de implementación de los derechos y el reconocimiento de los indígenas en las legislaciones internacionales y nacionales (2006); 5) las dificultades y resistencia por el mantenimiento del territorio y las consecuencias del impacto ambiental (2007); 6) los derechos de propiedad intelectual, las condiciones de vida digna, los derechos de las mujeres y la infancia (2007); y 8) para concluir, un informe sobre las perspectivas de desarrollo desde el reconocimiento de los derechos humanos (2007).

El trabajo del relator, junto a la trayectoria de instrumentos, estudios, convenciones, convenios y proclamaciones aquí resumidas, llevó, en 2007, a la Declaración de la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Como ella misma enuncia en su apartado de considerandos, la declaración busca respetar y

promover los derechos intrínsecos de las comunidades indígenas y proveer un marco normativo y orientador para el desarrollo de políticas públicas para la defensa de la vida, la integridad, la libertad, la igualdad, la libre determinación, el respeto a la autonomía, el reconocimiento del autogobierno, la participación política, los mecanismos de incidencia en la toma de decisiones sobre sus territorios, la consulta obligada de los Estados en la implementación de proyectos de desarrollo o de zonas militares y la protección de sus territorios y su integridad ante procesos de asimilación forzada o desplazamiento, entre otros aspectos. Vale la pena resaltar tres artículos en el sentido de este proyecto de investigación: el derecho a manifestar, practicar y mantener sus tradiciones, costumbres, ceremonias espirituales y religiosas, y proteger sus lugares religiosos o sagrados (artículo 12); el derecho a revitalizar, mantener y transmitir a las generaciones futuras su historia, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas (artículo 13); y el derecho a establecer medios de información propios —en sus idiomas— y al acceso a los medios de comunicación sin discriminación, así como a ser reflejados de manera adecuada a través de los medios de comunicación (artículo 16)⁹. Estos tres derechos están emparentados con aspectos fundamentales para la comprensión de la comunicación desde la perspectiva de pueblos indígenas, como veremos en la parte de hallazgos de la presente tesis.

La declaración de los derechos de los pueblos indígenas representa uno de los mayores logros en sus procesos de discusión y concertación con organismos internacionales. Esta declaración concilia de alguna manera la cultura de derechos constituida por la llamada civilización occidental, desde el desarrollo de la modernidad, con la defensa de las condiciones culturales de los pueblos originarios, violadas durante siglos bajo la idea de la necesidad de ser incorporados o subsumidos en las dinámicas de la modernidad como tal. Esta conciliación representa un primer paso en la descolonización, porque en sí misma reconoce los conocimientos y formas propias de gobiernos, jurisprudencia, educación, salud y saberes de los indígenas. Un aspecto especial que se puede resaltar como diferenciador entre la promulgación de los derechos humanos de 1948 y la declaración de los derechos de los pueblos indígenas es el carácter colectivo de estos últimos, reconocidos como derechos

⁹ Véase en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

indispensables para la existencia de sus titulares, en contraste con el carácter individual de la declaración universal de los derechos humanos, enteramente emparentados con la construcción individual de la modernidad.

Colombia cuenta actualmente con 102 pueblos indígenas que suman cerca de un millón quinientas mil personas. Este marco internacional de los derechos de los pueblos indígenas y la Constitución de 1991 inciden en la generación de diversas acciones públicas para atender al mandato constitucional de protección y reconocimiento de los pueblos indígenas. Al respecto se puede citar la declaración del Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional, según la cual 35 de estos pueblos están en riesgo de etnocidio y vulnerabilidad, debido a circunstancias de desplazamiento y violencia.

En esta dirección está orientado el propósito y espíritu del Mandato del VII Congreso de los Pueblos Indígenas de la ONIC 2007, celebrado al sur de Colombia, en la ciudad de Ibagué, Tolima, que priorizó el fortalecimiento político, jurídico, cultural y administrativo de las organizaciones indígenas y, en lo referente a la comunicación, la intensificación de la actividad informativa de difusión e investigación para propiciar un relacionamiento con los medios comerciales y alternativos de comunicación y con la sociedad civil, como las universidades, las ONG, la Iglesia y entidades del Estado, que promuevan la cultura y los derechos indígenas.

En este recorrido cronológico, para dar un marco sociohistórico a esta investigación, cabe resaltar la Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas en la Asamblea General de la ONU, en octubre de 2014. Para esta sesión, la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) preparó un informe con el propósito de identificar los límites, avances y alcances en la integración de los derechos indígenas en América Latina. Este informe identifica la existencia de 826 pueblos indígenas en Latinoamérica, con una población cercana a los 45 millones (CEPAL, 2014, p. 40 y ss).

El documento analiza, primero, las situaciones relativas al territorio, tales como los derechos de propiedad colectiva, titulación de tierras y restitución de territorios, relacionadas con un

incremento del reconocimiento jurídico de este derecho en varios países de la región, y, frente al uso, la propiedad y vocación de la tierra, examina los efectos ocasionados a partir del incremento de proyectos de extracción de minería e hidrocarburos, los que suscitan conflictos por la falta de delimitación jurídica del territorio, la ausencia de consulta previa o de consentimiento libre e informado, el impacto en lugares determinados como sagrados, la exclusión en los beneficios y la criminalización de las protestas (CEPAL, 2014, pp. 56-58). Segundo, las situaciones relativas al bienestar de los pueblos, con recomendaciones sobre el fortalecimiento de procesos participativos de mujeres y jóvenes indígenas, así como la comprensión de sus perspectivas sobre salud, mejoramiento de las condiciones para el crecimiento y goce de la infancia, la formulación de políticas públicas para garantizar los servicios de salud y el establecimiento de sistemas de salud interculturales que incluyan sanidad sexual y mental, la comprensión y conocimiento de enfermedades crónicas y la creación de redes de salud intercultural para el intercambio de saberes y el fortalecimiento, mediante la inversión pública, en prácticas de educación en sus propios idiomas, desde su punto de vista cultural y para el fortalecimiento de sus usos y costumbres (CEPAL, 2014, pp. 79-108).

La última parte de este informe está dedicada al derecho a la comunicación y a la información, con un análisis sobre la importancia de la construcción de informes sociodemográficos e instrumentos estadísticos que contribuyan a la comprensión de la situación y los modos de vida indígenas, así como la reivindicación del necesario acceso de los pueblos indígenas a informaciones públicas para su participación «informada» en la toma de decisiones. Además, se analizan las desigualdades en el acceso a las tecnologías de información y comunicación y el crecimiento general de los medios de comunicación indígenas en la región; de manera especial, la amplitud de experiencias radiofónicas que garantizan el acceso a la información local y fortalecen aspectos de la cultura, como el idioma, en primer lugar. En menor proporción, se señala el desarrollo de experiencias de televisión y el fortalecimiento de redes de comunicación como la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (CLACPI) y la agencia de noticias Servindi (CEPAL, 2014, pp. 109-122). Con el desarrollo de estos medios y las propuestas de las tres cumbres de comunicación indígena —en 2010, 2013 y 2066— se

evidencia que estos procesos de comunicación tienen un carácter comunitario y participativo, con el propósito de trabajar en redes y alianzas, por lo cual constituyen una herramienta importante de participación para la defensa de los derechos individuales y colectivos.

En Colombia, para garantizar el acceso a la información y a los medios de comunicación, así como el derecho a tener medios propios, se han dado discusiones entre los líderes indígenas y el Estado colombiano, para perfilar el diseño de una política pública de comunicación desde los pueblos indígenas. Como lo indica el CRIC (Paredes, 2014), este proceso tiene una primera etapa en los encuentros de discusión y concertación del Programa Comunidad Señal de Cultura y Diversidad, del entonces Ministerio de Comunicaciones (Mincomunicaciones) —hoy Ministerio de Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (MINTIC)—, para la asignación y el desarrollo de las emisoras indígenas, convocados al comienzo del milenio en Villa de Leyva —en el departamento de Boyacá, en 2000— y en Villeta —departamento de Cundinamarca, en 2001—. Entre 2002 y 2006 se instalaron un total de 26 emisoras indígenas que, según cifras del mismo Ministerio, beneficiaron a más de 504 mil indígenas residentes en 391 resguardos (MinTIC, 2011). De esta manera, el Estado colombiano cumplía con su compromiso de garantizar a las poblaciones indígenas el acceso al uso del espectro electromagnético y la creación de medios propios, tal como lo había señalado en la Ley 335 de 1996; así como la protección de los derechos de creación colectiva y la divulgación y difusión de la riqueza cultural de los pueblos indígenas a través de los medios de comunicación, según lo establecido en la Ley 397 de 1997.

El diagnóstico nacional a las radios indígenas de 2008 dio pistas y recomendaciones para comenzar a visibilizar la necesidad de una política de comunicación diferencial para los pueblos indígenas, que permitiera pensar no solo en la radiodifusión sino en todas las alternativas de fortalecimiento de los procesos de comunicación dentro de los pueblos indígenas. Entre los procesos de fortalecimiento, en el año 2010, el Ministerio de Cultura (Mincultura) y el Programa Comunidad del MINTIC apoyaron el desarrollo de la Cumbre Continental de Comunicación Indígena Abya Yala, en el resguardo indígena guambiano de La María, en la jurisdicción del municipio de Piendamó, departamento del Cauca, al suroccidente del país.

Entre 2012 y 2014, se celebraron diversos encuentros nacionales y regionales, como el Foro Nacional de Comunicación Indígena, en noviembre de 2012, en el que miembros de diferentes pueblos indígenas del país compartieron sus ideas y propuestas sobre los aspectos que debía contemplar la política, así como las experiencias de comunicación que atraviesan la vida cotidiana de los pueblos indígenas de Colombia y de otras partes del continente. En 2013, a partir del Convenio 547, comenzó un proceso formal de construcción participativa de la política pública, que sirvió para efectuar encuentros temáticos y asambleas macrorregionales, reuniones en las cuales se han puesto en discusión los alcances en la formulación de esta política pública y se han debatido los ejes temáticos y su plan estratégico.

La percepción sobre el diseño de esta política pública tiene diferentes matices entre los líderes indígenas de Colombia. En medio de las divergencias, uno de los aspectos importantes ha sido el trabajo adelantado durante una primera fase por la Comisión Nacional de Comunicación Indígena Propia (CONCIP), «como una instancia consultiva regulatoria, decisoria y regente de la política pública de comunicación indígena, la cual tendrá autonomía administrativa y financiera y estará conformada por delegados de los pueblos indígenas y el gobierno nacional» (Paredes, 2014). Esta Comisión tiene la legitimidad de reunir delegados indígenas de las organizaciones de liderazgo nacional¹⁰, líderes de diferentes organizaciones regionales —del Caribe, del Pacífico, de la Orinoquía, de la Amazonía y del centro del país— con representantes de la Autoridad Nacional de Televisión (ANTV), el Mincultura y el MinTIC. Esta Comisión reporta su trabajo a la Mesa Permanente de Concertación (MPC)¹¹

¹⁰ Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC), Autoridades Indígenas Gobierno Mayor, Confederación Indígena Tayrona (CIT) y Autoridades Indígenas de Colombia (AICO).

¹¹ Según el artículo 10 del Decreto 1397 de 1996, la Mesa Permanente de Concertación (MPC) está adscrita al Ministerio del Interior (Mininterior) y son sus miembros permanentes el ministro del Interior o su delegado, el ministro de Agricultura y Desarrollo Rural o su delegado, el ministro del Medio Ambiente o su delegado, el ministro de Hacienda y Crédito Público o su delegado, el ministro de Desarrollo Económico o su delegado, el ministro de Minas y Energía o su delegado, el ministro de Salud o su delegado, el ministro de Educación Nacional o su delegado, el ministro de Cultura o su delegado (incluido por el Decreto 1772 de 2007), el director del Departamento Nacional de Planeación (DNP) o su delegado, el consejero presidencial de Fronteras o su delegado, el consejero presidencial de Política Social o su delegado, los senadores indígenas, los ex constituyentes indígenas, el presidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) o un delegado por el Comité Ejecutivo, el presidente de la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC) o un delegado por el Comité Ejecutivo, un delegado por la Confederación Indígena Tayrona.

con pueblos y organizaciones indígenas, un espacio creado mediante el Decreto 1397 de 1996 para concertar entre los pueblos indígenas y el Estado todas las decisiones administrativas y legislativas susceptibles de afectarlos, evaluar la ejecución de la política indígena del Estado, sin perjuicio de las funciones del Estado, y hacerle seguimiento al cumplimiento de los acuerdos a los que allí se lleguen.

Esta propuesta de política pública está enmarcada en el llamado enfoque diferencial, una forma de análisis para identificar la discriminación de grupos considerados diferentes y una guía de acción específica para garantizar los derechos de dichos grupos, en este caso, enfoque diferencial étnico (Oficina del Alto Comisionado de la ONU para los Derechos Humanos, 2013). Desde esa perspectiva, el CRIC y la ONIC adelantaron el Foro de Comunicación Indígena, en Popayán, capital del departamento del Cauca, en 2012, «con el propósito de identificar colectivamente el sentido de la comunicación indígena en el contexto de nuestros territorios, posicionarla como alternativa a la mercantilización de la palabra y visibilizar su caminar por todo el continente del Abya Yala» (CRIC, 2012).

Este posicionamiento desde lo propio, desde el sentido de la unidad en la diversidad de los pueblos indígenas y desde la experiencia de la interculturalidad corresponde con el interés diferencial que se busca con la política pública a partir de la lengua propia, la experiencia espiritual, el derecho natural y la ley de origen de cada uno de los pueblos, que rigen como mandatos del sentido de la vida misma de la comunidad.

Un análisis de los pronunciamientos públicos de los líderes y de las organizaciones indígenas sobre la necesidad de la política pública¹² evidencia también la necesidad de los diálogos interculturales para su construcción, diálogos que pongan de manifiesto las diferencias e intereses de los pueblos. Los pronunciamientos muestran que, para los indígenas, no es posible pensar la comunicación solo desde la apropiación de unas tecnologías. Justamente algunas declaraciones cuestionan esa visión «tecnicista» o instrumental y centrada en los medios, como señala Vicente Otero, líder del CRIC:

¹² Como parte de un ejercicio de comprensión del contexto, para esta tesis se hizo el análisis de los pronunciamientos de los líderes indígenas (Herrera-Huérffano y Sierra, 2016).

Nuestra conceptualización de comunicación es mucho más amplia, encierra idioma materno, costumbres, las mingas comunitarias, los tejidos que hacen las mujeres en sus manifestaciones culturales, el fogón. Estos son nuestros principios, modos y formas autónomas de comunicar, pero a veces la gente se confunde, cree que hablar de comunicación es el celular, la emisora, el internet, el periódico; esos son medios de comunicación (<https://rebellion.org/analisis-y-expectativas/>).

Tal como lo manifestó en uno de los encuentros Jeremías Tunubalá, líder misak —de Guambía, Cauca—, para los pueblos es necesario que la política de comunicación indígena se ocupe de tres elementos: el primero, la comunicación propia anclada a las experiencias de cada una de las cosmogonías de los pueblos indígenas de Colombia; el segundo, la apropiación tecnológica a partir del reconocimiento del sentido de la comunicación propia y como soporte para la interacción con los «hermanos menores» —apelativo en referencia a los no indígenas— y para la interculturalidad; y finalmente, la legislación sobre la formas de representación de los indígenas en los grandes medios o el *mainstream*.

En este marco contextual, es el propósito de esta tesis aportar en la comprensión del primer aspecto: la comunicación propia, profundizar en esa conceptualización de la comunicación que emerge desde la perspectiva indígena, desde su relación con el territorio, su autonomía y su carácter diferencial e identificar elementos que contribuyan a fortalecer el pensamiento comunicacional latinoamericano. La investigación centrará su interés en la perspectiva de la comunicación propia de las comunidades, desde una visión general, a partir de las diversas reflexiones en torno al debate sobre la política pública de comunicación indígena y, de manera particular, desde la vida cotidiana de tres pueblos indígenas del Amazonas colombiano

El contexto de la Amazonía colombiana

La Amazonía colombiana constituye el 42,4 % del territorio colombiano, que esconde dentro de su espesa selva húmeda una historia de disputas políticas y económicas de explotación y

extracción, producto de su condición como lugar de frontera¹³, su diversidad biológica —una de las mayores del mundo¹⁴—, su incidencia en el clima global, su riqueza hídrica¹⁵ y su especificidad social y cultural.

Los primeros asentamientos de grupos humanos en la Amazonía datan de hace nueve mil años, de acuerdo con las investigaciones sobre el sector de Peña Roja (Mora, 2006): los hallazgos y las pruebas de carbono catorce, comparados con las informaciones de los cambios climáticos y las formaciones de selva tropical lluviosa de los estudios de paleoecología de la selva amazónica, indican que en la zona conocida hoy como Araracuara existieron grupos de cazadores-recolectores, los cuales, desde hace ocho mil años, desarrollaron algunas formas semiagrícolas de semidomesticación de algunas plantas (Mora, 2011).

Las investigaciones arqueológicas indican que entre los siglos V y VI después de Cristo y en el siglo XVIII se generaron diferentes oleadas de poblamiento de la zona del Amazonas que se pueden comprender en tres grandes etapas o periodos:

El primero, de predominio *arawak*, duró cinco o seis siglos. Su modo de expansión fue de tipo *diseminador*, esparciendo progresivamente a lo largo y ancho de su paso rasgos culturales que fundamentan lo que ha sido llamado el «complejo arawak». El segundo, que duró de cinco a seis siglos, corresponde a la presencia tupí, y se caracterizó por no tolerar la diferencia. En ese sentido se puede decir que fue

¹³ Los actuales límites de la selva amazónica colombiana son el resultado de diferentes tensiones geopolíticas. Primero, durante la colonización, principalmente entre las coronas de España y Portugal, pero también con Francia, Holanda e Inglaterra, en la zona de las Guayanas Francesa, Holandesa e Inglesa. Y luego, en la configuración de las repúblicas con las diferentes contiendas limítrofes entre los siglos XIX y XX: la guerra entre la Gran Colombia y Perú, conocida como la Guerra Grancolombo-Peruana, sucedida entre 1828 y 1829, la disolución de la Gran Colombia —Venezuela, Ecuador y Colombia— a principios de 1830, la Guerra de los Mil Días al inicio del siglo XX, en la cual Colombia perdió una porción de su territorio de selva con Brasil. Vale la pena indicar que, aunque la Guerra de los Mil Días fue una confrontación interna entre liberales y conservadores, generó un ambiente propicio para problemas limítrofes que también derivaron en la pérdida de Panamá. Finalmente, la Guerra Colombo-Peruana hacia 1930.

¹⁴ «[...] con una gran diversidad de ambiente y tipos de selvas: selvas de pie de monte, selvas sobre el Escudo de las Guayanas, selvas blancas, selvas sobre los interpliegues de los ríos, selvas inundables con várzea. Entonces vemos una complejidad de ambientes y no una selva sino muchas selvas, siempre en plural» (Molano, 2011, p. 133). «La Amazonia alberga más de la mitad de los bosques tropicales que quedan en el planeta y algunas partes tienen las mayores concentraciones de biodiversidad en el mundo» (Poveda, 2011, p. 155).

¹⁵ Sobre este aspecto se puede consultar los trabajos del capítulo cuatro y cinco del libro *Amazonia colombiana: imaginarios y realidades*, que versan sobre la relación entre *Los bosques amazónicos y el cambio climático* (capítulo cuatro) a partir de la comprensión del impacto de la deforestación de la selva (Poveda, 2011); y la relación *Agua y vida* (capítulo cinco) desde las visiones de lo local y los impactos sobre la salud.

exclusivo, siendo las alternativas someterse o huir. El tercero, por fin, se dio, con la llegada de los europeos y va hasta hoy en día, o sea cinco siglos (Goulard, 2010, p. 184).

La Amazonía es representada como un paraíso o un infierno en las crónicas y narraciones de los expedicionarios y naturalistas que se dieron a la tarea de explorarla entre los siglos XVI y XIX, tales como Francisco de Orellana, Fray Gaspar de Carvajal —autor del primer relato del descubrimiento del río de las Amazonas—, Charles de La Condamine, Alexander Rodrigues Ferreira y Alexander von Humboldt; y en los relatos de misioneros a quienes se les encomendó la tarea de colonizar la Amazonía mediante la «civilización» o evangelización, de sus grupos étnicos (Pineda, 2011).

Las expediciones del siglo XX hablan del Amazonas como una fuente inagotable de recursos y conocimientos botánicos por su biodiversidad, como lo narra Wade Davis (2013) en un libro que recoge las historias de los etnobiólogos Timothy Plowman y Richard Evans Shultes. Los relatos y aprendizajes de estos investigadores en la selva colombiana ya avizoraban una riqueza de vida más allá de las plantas en sí mismas,

también había descubierto que al develar los conocimientos indígenas, su tarea no era sólo identificar nuevas fuentes de riquezas, sino comprender una nueva visión de la vida misma, una manera profundamente diferente de vivir en la selva (Wade, 2013, p.259).

Se refiere el autor a una de las expediciones de Shultes por la región del Putumayo colombiano.

Estas expediciones también evidencian la importancia del caucho en los años cuarenta, lo atractiva que resultaba la región de la Amazonia para la explotación de este recurso y el riesgo que significó para sus pobladores. En uno de sus pasajes se ilustra la manera cómo, frente a la visión de explotación sobre la región del río Apaporis, Shultes solicita al entonces Ministerio de Agricultura «que procuraran proteger los cerros de Chiribiteque [...] pasarían cincuenta años antes de que el ruego de Shultes fuera finalmente oído, mediante la creación en 1990 del Parque Nacional Chiribiteque» (Wade, 2013, p. 393).

En este marco contextual es importante señalar que, en el caso de Colombia, históricamente, la Amazonía ha sido objeto de una escasa o nula integración al Estado-nación; durante una primera etapa fue considerada parte de los llamados «territorios nacionales», vistos como terrenos prácticamente baldíos, lejanos y salvajes. El desconocimiento e invisibilidad de estos territorios dio lugar a la proliferación de las llamadas misiones de evangelización lideradas por grupos de comunidades católicas o cristianas, encargadas de «civilizar» a la población indígena. Los siglos XIX y XX se caracterizaron por la ausencia del Estado o por su presencia esporádica, como en el caso del conflicto con Perú en los años treinta.

Para el Estado colombiano, cuyo espacio territorial se configuró en torno a la región Andina y el litoral Caribe, la región amazónica solo cobró una importancia relativa a partir del conflicto con el Perú en la década del treinta. No obstante, su reconocimiento se realizó a partir de su consideración como región dependiente y subalterna, habitada por una reducida población indígena «salvaje» y de algunos colonos y campesinos aislados en lo profundo de la selva y cuya principal característica espacial era la de poseer amplias zonas deshabitadas, las llamadas «tierras baldías» de propiedad de la nación. Bajo la figura de los «Territorios Nacionales» se creó una legislación especial, en la que las decisiones en torno a la región corren por cuenta del poder ejecutivo, privando a ésta o reduciéndole al máximo su participación en el poder legislativo (Vieco, 2013, pp. 52-53).

La falta del Estado facilitó la esclavización y desaparición de indígenas, con la explotación de quina y caucho, liderada por empresas como la Peruvian Amazon Company, conocida en la historia como la Casa Arana, cuyas acciones esclavistas fueron denunciadas por Rafael Uribe Uribe, en su texto *Por la América del Sur* (1908); por Walter E. Hardenburg, en *Putumayo, el paraíso del diablo* (1912); y por José Eustasio Rivera, en su novela *La Vorágine* (1924). Este ciclo de explotación concluyó hacia los años cuarenta y luego sobrevinieron en la selva la bonanza marimbera y la explotación cocalera, por las cuales la presencia estatal, insuficiente e ineficaz, se centró en la creación de bases militares para control del narcotráfico y la defensa de la frontera, mientras las condiciones de marginalidad económica, educativa y de salud han continuado.

La educación ha estado prácticamente en manos de las congregaciones religiosas, a través de internados ubicados en los escasos centros urbanos de los departamentos que conforman la región amazónica. El fracaso de los procesos educativos anclados a las dinámicas

occidentales se puede constatar en el documental *La selva inflada*¹⁶ que, además de presentar la problemática del suicidio de jóvenes indígenas en los internados, evidencia el grado de frustración e inutilidad que muchos de los aspectos de la educación revisten para estas comunidades cuando el joven indígena retorna a su comunidad al finalizar sus estudios.

El nuevo siglo ha traído algunos cambios suscitados especialmente por las disposiciones constitucionales vigentes desde 1991 y estipuladas en los artículos ya mencionados al principio de este capítulo. El reconocimiento de la autonomía en aspectos como la educación, mediante los proyectos educativos comunitarios, ha dado a la región, sobre todo a las comunidades asentadas en el trapecio amazónico, una oportunidad para repensarse, replantear y recuperar aspectos de la educación propia. Administración propia, educación propia, sistemas de salud propios basados en la medicina ancestral son algunos de los aspectos que defiende en la actualidad la Mesa de Concertación Nacional Indígena.

Diferentes proyectos liderados por distintas ONG e instituciones del gobierno —en muchos casos, al parecer, versiones más sofisticadas de las comunidades evangélicas— intentan, en algunos casos con un discurso mesiánico, encauzar a las comunidades, desde la lógica del darwinismo social, en la posibilidad de alcanzar atributos de la «civilización», proyectos frente a los cuales siempre se presentan algunas resistencias desde lo que algunos líderes, como Emperatriz Cahuache, indígena cocama, llaman la «revolución pacífica».

Un aspecto fundamental al cual actualmente hacen frente las comunidades del Amazonas se relaciona con los proyectos de explotación minera y económica implementados en la región. Tal es el caso de Brasil, donde la selva se ha transformado en praderas para ganado o cultivos de soya para la explotación del biocombustible; o el de Ecuador y Perú, con el aumento de la minería legal e ilegal a cielo abierto, cuyo uso del mercurio produce contaminación en los ríos y diferentes cuerpos de agua.

¹⁶ Un documental de Alejandro Naranjo (2016): https://www.proimagenescolombia.com/secciones/cine_colombiano/peliculas_colombianas/pelicula_plantilla.php?id_pelicula=2138

En Colombia la situación no es diferente: el estudio de la Amazonía adelantado por destacadas organizaciones de defensa de la biodiversidad (Ochoa, Rojas y Ortiz, 2011), analiza el aumento de los niveles de deforestación en los últimos años, producto de la ganadería, la ampliación de la frontera agrícola y la siembra de cultivos ilícitos.

El estudio describe las políticas enmarcadas en el plan nacional de desarrollo del gobierno de Juan Manuel Santos, bajo el lema «Prosperidad para todos», algunas de ellas popularizadas incluso desde el mismo programa de campaña presidencial como las «locomotoras» para el crecimiento y la generación de empleo. Se evidencia cómo estas locomotoras o acciones generan un cambio intensivo del uso del suelo a partir de la puesta en marcha de la infraestructura de transporte del proyecto IIRSA —Integración Infraestructura Regional de Suramérica—; las políticas de explotación de hidrocarburos —que afectan principalmente a Vichada, Guaviare, Caquetá y Putumayo—; las políticas de explotación minera —especialmente en Guainía, Putumayo y Vaupés— y el desarrollo hidroeléctrico. Dichas acciones están generando cambios en los patrones de poblamiento, ocupación, acceso, propiedad y utilización del suelo y, por tanto, nuevos procesos de deforestación (Ochoa, Rojas y Ortiz, 2011).

De continuar la tendencia actual de deforestación, a 2030 habría desaparecido algo más de una quinta parte de los bosques amazónicos colombianos, con las consecuencias que ello puede acarrear en el mantenimiento de los procesos ecológicos y de los servicios ecosistémicos que presta la Amazonia en los ámbitos local, nacional, regional y global. Consecuencias que han sido ampliamente documentadas por distintos investigadores (Ochoa y Rojas, 2011, p. 101).

Además de los costos ambientales de degradación, manejo de desechos y contaminación, están los impactos culturales resultantes de los flujos migratorios hacia los lugares de desarrollo de los proyectos que modifican la economía local, los patrones de intercambio y consumo, que acarrear consigo rupturas en las dinámicas propias y normativas culturales locales, especialmente en las dinámicas de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario. Estos conflictos por la propiedad de la tierra y la vocación y el uso de los suelos introducen otras dinámicas en territorios tradicional y legalmente constituidos como zonas de reserva

ambiental, como el caso de los Parques Nacionales Naturales; y propiedades colectivas, como los resguardos¹⁷.

El territorio de la Amazonía colombiana comprende dieciocho Parques Nacionales Naturales cuyas características administrativas permiten que dentro de su jurisdicción se puedan desarrollar procesos de sustracción de recursos naturales con la debida planificación del uso del suelo. Otra parte de la región, de acuerdo con el Departamento Nacional de Planeación (DNP, 2014, p. 739), es territorio de 62 pueblos indígenas asentados en 192 resguardos, que, en su condición de propiedades colectivas, requieren de consulta previa a sus habitantes para la implementación de proyectos de desarrollo.

Uno de esos 192 resguardos de la Amazonía es el Resguardo Ticoya, cuyo territorio alberga indígenas de las etnias ticuna, cocama y yagua, en 23 comunidades distintas ubicadas en el llamado trapecio amazónico, sobre las riberas de los ríos Amazonas y Loretayacu, en la zona de frontera con Perú. Su territorio se traslapa con una parte del Parque Nacional Amacayacu y sobre él tienen incidencia las autoridades del municipio de Puerto Nariño. Es un territorio con presencia de pobladores no indígenas, llamados colonos, cuya actividad está mayormente centrada en la comercialización de productos y servicios para el turismo. Es desde la vida cotidiana de este resguardo, enclavado en la Amazonía colombiana y culturalmente diverso, que podremos ver de manera particular los elementos de aquello que, a lo largo del diseño de la política pública de comunicación indígena, las comunidades han denominado «la perspectiva de comunicación propia».

Planteamiento del problema de investigación

Antecedentes o estado de la cuestión

Para rastrear e identificar las investigaciones y reflexiones académicas sobre la comunicación en relación con las poblaciones indígenas se consultaron la base de datos Ebsco; los centros

¹⁷ El artículo 329 de la Constitución Nacional de Colombia señala que los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable.

de documentación de la Universidad Nacional de Colombia, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh), la Pontificia Universidad Javeriana, la Universidad de los Andes; las publicaciones en español del quinquenio 2009-2014 en las revistas del área de comunicación más consultadas según el índice H de Google Scholar (Respiso, 2013): *MatiZes* (Brasil), *Punto Cero* (Bolivia), *Chasqui* (Ecuador), *Diálogos de la Comunicación* (Felafacs), *Signo y Pensamiento* (Colombia), *CIC Cuadernos.ifo* (Chile) y *Razón y Palabra* (México); así como el *Journal* de la Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación (ALAIIC) y los trabajos de investigación presentados en los últimos congresos de la misma Asociación. En este proceso, para la revisión de antecedentes, también se consideraron las publicaciones en inglés *Communication Theory*, *Communication, Culture and Critique* y *Communication Studies*. Este rastreo se realizó hasta enero de 2019. Aquí se presentan los hallazgos sobre este estado de la cuestión organizados en tres líneas de trabajo académico: 1) sobre pueblos indígenas y apropiación de tecnologías de información y comunicación (TIC); 2) sobre las representaciones de los indígenas en la prensa, los medios en general y otras expresiones; y 3) sobre la comunicación desde las ontologías, las cosmogonías, la historia y las culturas de los indígenas.

1) Trabajos sobre pueblos indígenas y apropiación de TIC

Un primer grupo de trabajos identificados en este rastreo tiene el propósito de describir o comprender la apropiación de tecnologías de la información y la comunicación por parte de los pueblos indígenas y sus implicaciones en el mantenimiento de las lenguas originarias y otros aspectos culturales. En términos de cantidad, este grupo de investigaciones corresponde a la mayoría de las investigaciones previas rastreadas en este ejercicio.

En Perú, Bolivia, México y Colombia se destacan los estudios sobre las radios indígenas, indigenistas, comunitarias-indígenas o las «otras radios», que reconocen el valor del uso de la radiodifusión bilingüe o trilingüe en la preservación de las lenguas originarias¹⁸. En

¹⁸ En Perú: *Los pueblos indígenas somos más interculturales que otros* (Rivera y Tabares, 2012). En Bolivia: *Expresión indígena, diglosia y medios de comunicación* (Albó, 1998); *Radio popular en Bolivia: la lucha de obreros y campesinos para democratizar la comunicación* (Beltrán y Reyes, 1993). En México se encontraron: el análisis histórico de investigaciones realizadas desde los años 70 hasta la primera parte del siglo XX

Colombia las investigaciones sobre la radio indígena evidencian los procesos históricos de apropiación de esta tecnología en diferentes partes del país¹⁹, como respuesta a las sesgadas y estereotipadas representaciones que los medios masivos hacen de ellos (Rodríguez y El’Gazi, 2007), describen las narrativas que surgen en estas radios (Rincón, 2010) y analizan la incidencia de sus cosmogonías en la puesta en marcha de este tipo de comunicación apropiada (Cuesta, Gómez, y Cárdenas, 2013); dentro de este grupo de investigaciones se destaca un estado del arte de la investigación sobre las radios indígenas en Colombia y América Latina (Cuesta, 2012) y un estudio comparativo de radiodifusión indígena en varios países (Marchesi, 2014); ambos proyectos abarcan la identificación y descripción tanto de las experiencias empíricas de radiodifusión desde los pueblos indígenas como las investigaciones que explican dichas prácticas de apropiación.

En este mismo grupo están las investigaciones sobre el uso y producción de video, televisión, cine o, en general, contenidos audiovisuales²⁰ realizados por miembros de los pueblos

adelantado por Inés Cornejo (2005) y su trabajo *La radio cultural indigenista en México: dilemas actuales* (2010); los trabajos de investigación y acompañamiento al desarrollo de las radios indigenistas en México de José Manuel Ramos, *Indigenous radio stations in Mexico: a catalyst for social cohesion and cultural strength* (2005); *Radio, control, and indigenous peoples: the failure of state-invented citizens' media in Mexico* (Castells i Talens, Ramos Rodríguez y Chan Concha, 2009); *Treinta años de la radio indigenista: incidencia, vigencia y sostenibilidad* (Ramos, 2012); *Las radios indigenistas de México como factores de reconstitución cultural indígena* (2014); así como su trabajo de tesis doctoral *Radio, cambio cultural y etnicidad: dos décadas de radiodifusión indigenista en México* (Ramos, 2005). Otros trabajos abordan las radios comunitarias indígenas en Guerrero y Oaxaca (Gasparello, 2011) y las discusiones sobre las radios indigenistas en su caracterización como radios comunitarias o como radios indígenas y la configuración de procesos identitarios a través de dichas radios (Castells i Talens, 2008 y 2011).

¹⁹ Para revisar el caso del desarrollo de las radios indígenas en Colombia se puede consultar: *Fortalecimiento de las emisoras indígenas. Diagnóstico de la radio indígena de interés público en Colombia* (MinTIC; ONIC; Mincultura, 2008); *La poética de la radio indígena en Colombia* (Rodríguez y El’Gazi, 2007); *Medios de comunicación, asuntos étnicos e interculturalidad en Colombia* (Alí, 2010); *Estos/medios/apropiados: cuentos indígenas de la paciencia, la identidad y la política* (Rincón, 2010); *Voces y sonidos de la madre tierra: jujunula makuira, la radio que fortalece el tejido social en La Guajira colombiana* (Peña, 2012); *Cosmovisión en producción radiofónica de emisoras indígenas. Estudio de cuatro casos en Colombia* (Cuesta, Gómez y Cárdenas, 2013).

²⁰ Sobre prácticas de comunicación de los pueblos indígenas mediante la apropiación de recursos audiovisuales para narrar se puede consultar: *Cine indígena y resistencia cultural* (Castells i Talens, 2003); *Imperfect media: the poetics of indigenous media in Chile* (Salazar, 2004); *Video indígena y antropología compartida: una experiencia colaborativa con videastas maya-q’echi’ de Guatemala* (Flores C., 2005); *Making culture visible: the mediated construction of a mapuche nation in Chile* (Salazar J., 2009); *El video como medio ciudadano: autodefiniciones comunitarias de indígenas y campesinos* (Magallanes-Blanco, 2007); *The Use of video for political consciousness raising in Mexico: An analysis of independent videos about the zapatistas* (Magallanes-Blanco, 2008); *La tecnología al servicio de la madre naturaleza* (Vallejo, 2009); *The socio-political effects of narrative and representational innovations in brazilian indigenous media* (Barber, 2011); *Estéticas enraizadas:*

indígenas, así como los proyectos de investigación sobre apropiación de internet y producción de contenidos a través de la web²¹. Estas investigaciones, centradas en lenguajes audiovisuales y digitales, pasan por la descripción de los procesos de apropiación en términos técnicos, el estudio o análisis sobre las narrativas audiovisuales, visuales, sonoras, multimediales y periodísticas propuestas por los pueblos indígenas, hasta la comprensión de las implicaciones socio-políticas de estos procesos de apropiación, en algunos casos, como formas de resistencia y como eje fundamental en el fortalecimiento de las organizaciones indígenas, de sus formas de participación política y de sus movilizaciones frente a prácticas de explotación minera, de expropiación de sus tierras y, en general, de vulneración de sus derechos. De alguna manera, son investigaciones en las cuales se analiza cómo los medios (radio, video, tv, blogs, web) generan procesos de empoderamiento y activismo político-cultural.

Vale la pena destacar que algunas de estas investigaciones se focalizan en las apropiaciones tecnológicas para producir y poner en circulación mensajes que evidencian sus

aproximaciones al video indígena en América Latina (Córdoba, 2011); *Vitalidad etnolingüística, medios de comunicación e identidad étnica. Un estudio con grupos indígenas de Chiapas* (Viladot, Gasiorek, Esteban y Giles, 2011); *Los medios de comunicación vinculados a las estrategias de resistencia y afirmación cultural de los pueblos indígenas. Caso Kankuama tv* (Morales, 2011); *Arqueo del cine etnológico en Venezuela* (Pérez, 2012); *La difícil puesta en marcha de la interculturalidad en el Ecuador. El cine indígena ¿herramienta de conocimiento y nuevas representaciones?* (Torres, 2012); *Video indígena, un diálogo sobre temáticas y lenguajes diversos* (Zamorano y León, 2012); *Del cine etnográfico al documental intercultural: entre la representación y el cambio social* (Restrepo, Manosalva, Benjumea y Noreña, 2014); *Talking About Our Mother* (Magallanes-Blanco, 2015).

²¹ En este grupo de investigaciones se encuentra: *Sitos mapuches en Internet: reimaginando la identidad* (Godoy, 2003); *La identidad en un doble juego: resistencia y apertura... o el aprendizaje del cinismo. La construcción social del llamado "conflicto mapuche" en Chile, en publicaciones periódicas electrónicas realizadas por los propios mapuches* (Del Valle, 2003); *La producción de sitios web mapuches como discurso público hipermedial Mapuche en su carácter de comunicación intercultural mediatizada y su vinculación con la exomemoria en un proyecto de transculturación a través de las redes digitales*, (Maldonado, 2010); *Los desafíos de la inclusión digital étnica que recoge algunas discusiones de la tesis Brecha digital y pueblos originarios de América Latina: Experiencias de inclusión digital a través de Internet: El caso de Chile* (Catalán, 2011b y 2011a, respectivamente); *Narrativa audiovisual mapuche en Youtube. Subalternidad en la red global* (Maldonado, 2012); *Medios de comunicación y narrativas hipertextuales. Lógicas del desplazamiento del "conflicto mapuche" al espacio virtual* (Maldonado y Del Valle, 2013); el análisis del discurso de la prensa digital Mapuche Azkintuwe en la tesis doctoral *Decolonialidad y redes virtuales: el caso de Azkintuwe* (Maldonado, 2014); *Redes, identidad y territorialidad. Legislación, políticas y procesos de estructuración de redes alternativas en Bolivia* (Ramos J., 2013); *Inclusão digital indígena no Brasil: Verdades e mentiras* (Neves y Monarcha, 2013), *Processos de recepção entre o povo indígena Aikewára, Na Amazônia brasileira* (Neves I. y Neves M., 2013), *Internet, demandas culturales y minorías en Brasil: Resistencia y voz activa en indios online y central hip hop* (Almeida, 2013).

representaciones y discursos sobre la naturaleza, la tierra y el desarrollo. Son trabajos que buscan comprender, desde las prácticas comunicativas, las acciones sociales y políticas en defensa de la tierra y como reconocimiento de los elementos diferenciales en la perspectiva de la relación hombre-naturaleza construida por los pueblos indígenas desde sus cosmogonías²².

Así, algunos de estos estudios van más allá de los medios en sí mismos como instrumentos para ahondar en las implicaciones de cambio y transformación social que desde allí se pueden dar. Con una valoración de los pueblos originarios en toda su dimensión cultural, estas investigaciones superan las visiones «primitivas», esencialistas o folclóricas de las etnicidades o identidades étnicas para profundizar en las complejidades de las configuraciones de la identidad cultural en la actualidad²³.

Para cerrar este grupo de investigaciones, se destaca el trabajo *Comunicación para la inclusión en lo público. Articulación de iniciativas entre comunidades multiétnicas y pluriculturales* (Uruburu, Herrera y Rodríguez, 2011), adelantado en Amazonas. Aquí se trata de manera integral las prácticas de apropiación de tecnologías, especialmente la radio, en conjunción con formas de organización de las comunidades que permiten el desarrollo de

²² *Entre América e Abya Yala - tensões de territorialidades* (Porto-Gonçales, 2009); *Voces y sonidos de la madre tierra: jujunula makuiira, la radio que fortalece el tejido social en La Guajira colombiana* (Peña, 2012); *La tecnología al servicio de la madre naturaleza* (Vallejo, 2009); *Talking about our mother* (Magallanes-Blanco, 2015); *El papel de la Amazonia en el clima global y continental: impactos del cambio climático y la deforestación* (Poveda, 2010); *Redes, identidad y territorialidad. Legislación, políticas y procesos de estructuración de redes alternativas en Bolivia* (Ramos J., 2013); *Emergencia del territorio y comunicación local: experiencias de comunicación, desarrollo y cambio social en Colombia* (Herrera- Huérfano, et al., 2014); *A colonialidade na amazônia brasileira e suas atualizações na produção audiovisual: o vídeo instrucional "A Usina Hidrelétrica de Belo Monte* (Wallece y Neves, 2014); *Limites sociais do cinema no Amazonas* (Figueiredo, 2016); *Comunicación comunitaria y defensa de la tierra* (Cisneros y Cisneros, 2016); *Comunicación oral y construcción social del territorio: el caso del grupo intergeneracional de San Sebastián de los Lagos-Amazonas* (Uruburu y Ortiz, 2016).

²³ *Identidades culturais, memória e cidadania nos processos comunicacionais Kaingang*. (Rejane Antunes Pereira, 2010); *La comunicación indígena e intercultural como dinamizador de la comunicación para el cambio social* (Mescoco y Agurto, 2012); *Ameríndia midiaticizada: apontamentos sobre configurações identitárias e suas relações com os usos sociais das mídias* (Rejane Antunes Pereira, 2014); *Periodismo indígena, una propuesta desde las cumbres de comunicación de Abya Yala* (Tabares, 2012); *Configuraciones culturales en la comunicación indígena. Resistencia y autonomía por comunicadores y comunicadoras de Wallmapu* (Maldonado Rivera, Cristian Peralta y Vieira Ouriques, 2019)

un sistema de prácticas de comunicación para el empoderamiento y el reconocimiento de los indígenas como actores sociales y políticos. Al mismo tiempo, este trabajo

describe y analiza las prácticas, espacios, medios de comunicación e iniciativas a través de las cuales estos grupos poblacionales logran acuerdos públicos, establecen mecanismos de gestión con las constituciones locales y nacionales, y, además construyen o reconstruyen identidades étnicas y culturales (Uruburu, Herrera y Rodríguez, 2011, p. 12).

Es importante señalar que de todos los trabajos encontrados bajo la relación comunicación y pueblos indígenas es el único desarrollado en la zona de la Amazonia colombiana.

2) *Trabajos sobre las representaciones de los indígenas en la prensa, los medios en general y otras expresiones*

Un segundo enfoque de los trabajos encontrados versa sobre la forma como los indígenas son representados a través del periodismo, es decir, mediante el cubrimiento y despliegue de la prensa y de los medios en general. Los resultados de este grupo de investigaciones evidencian tres tendencias de representación. Primera, la invisibilización: varios trabajos de investigación observan la inexistencia de los indígenas en los relatos periodísticos o en las notas de prensa, incluso en el registro de hechos que les atañen a estos grupos de población. Una segunda tendencia corresponde con la representación de los indígenas desde una visión estigmatizante, dado que estas poblaciones son representadas como víctimas o victimarios, en muchos casos criminalizados por los medios como beligerantes, violentos o peligrosos por sus manifestaciones y movilizaciones. La tercera es una visión folclórica y exótica de los pueblos originarios como parte de la historia pasada²⁴. Complementa este tipo de estudios,

²⁴ Los trabajos hallados en esta línea son: *La representación de los indígenas en los medios de comunicación: en minga con los pueblos indígenas y por el derecho a su palabra* (González y Arteaga, 2005); *Interculturalidad e intraculturalidad en el discurso de la prensa: cobertura y tratamiento del discurso de las fuentes en el "Conflicto Indígena Mapuche" desde el discurso político* (Del Valle, 2005); *Las representaciones indígenas y la pugna por las imágenes. México y Bolivia a través del cine y el video* (Nahmad, 2007); *El alcohol y la hoja de coca ¿vicios indígenas?: La prensa estigmatizando a las revueltas indígenas* (Carrasco y Cámara, 2010); *Estereotipos mediáticos o sociales. Influencia del consumo de televisión en el prejuicio detectado hacia los indígenas mexicanos* (Muñiz, Serrano, Aguilera y Rodríguez, 2010); *Mentalidad salvaje y representación poscolonial en el periodismo colombiano* (Ali y Amórtegui, 2011); *Pantallas para ver el mundo. Estereotipación televisiva de la población indígena mexicana y generación de prejuicio* (Muñiz, Saldierna, Marañón y Rodríguez, 2013); *A invenção do índio na mídia: discursos e identidades* (Neves, Cardoso, Seixas, Neves, Da Silva & Carvalho, 2013); *Estereotipos mediáticos de los indígenas. Análisis de las representaciones en programas de ficción y entretenimiento de televisoras en Nuevo León* (Marañón y Muñiz, 2012);

aquellos que evidencian la misma perspectiva de invisibilización o percepción negativa de los indígenas como un «otro» construido históricamente desde un nos-otros «criollo» a través de relaciones de sucesos o relatos históricos de los pueblos originarios, como los estudios desarrollados sobre el pueblo mapuche, por Carlos del Valle (2004; 2012), en Chile²⁵.

En este grupo de investigaciones sobre pueblos indígenas y representaciones se encuentran los análisis sobre las formas en que son representados los indígenas a través de manifestaciones como el cine, las animaciones, la publicidad o la pintura, en las cuales se evidencia el lugar subordinado o periférico que ocupan, con excepción de algunos trabajos procedentes de Bolivia y México²⁶. Incluso, en este grupo de trabajos llama la atención una investigación sobre el rol y la representación de los indígenas en la publicidad política de la campaña presidencial guatemalteca de 2007, en la cual la premio nobel Rigoberta Menchú era candidata. Los resultados evidencian que en todas las campañas los indígenas aparecen como foráneos simbolizados bajo la retórica estructural del uso del traje típico maya, diferenciados de los demás no-indígenas, aparecen como muchedumbre, como personas en contactos con el candidato o como víctimas, se les visibiliza en versión infantilizada que demanda el acompañamiento y tutoría del candidato-futuro presidente; ni siquiera la presencia de un candidato indígena en la carrera cambia la representación habitual. La misma Rigoberta Menchú aparece en sus propios comerciales silenciada y como parte de la multitud (Connolly-Ahern y Castells i Talens, 2010).

Invisibilización de los pueblos originarios por el sistema de medios en Argentina (Lucero, 2012); *La imagen de la cultura amazónica en la prensa dominical de Lima* (López Tassara, 2014); *A colonialidade na amazônia brasileira e suas a tualizações na produção audiovisual: o vídeo instirucional «A Usina Hidrelétrica de Belo Monte»* (Wallece & Neves, 2014); *La guerra de papel: la representación de los indígenas neozapatistas en la prensa capitalina La Jornada y El Universal* (Siguenza, 2016) *Visiones sobre los indígenas en la prensa hegemónica argentina* (Naharro, 2018);

²⁵ *Imaginario sociales y construcción intersubjetiva de alteridad. La prensa escrita y la cuestión mapuche en Chile* (Aravena & Baeza, 2017). *A invenção do índio e as narrativas orais Tupi* (Neves, 2009).

²⁶ Ver: *Sujetos en el margen: representaciones de los indígenas en la pintura y el cine latinoamericano* (Flores, 2014); *Guaraní y quechua desde el cine en las propuestas de Lucía Puenzo, El niño pez, y Claudia Llosa, La teta asustada* (Cisneros, 2013); *Representación de lo indígena en el cine contemporáneo de América Latina: lenguas, culturas, tradiciones y mitos* (Gimeno y Poe, 2012); *Ravens and film: Stories of continuity and mediation* (Kisín, 2011); *Medio siglo de Jorge Sanjinés: una revisión al cine ya la sociedad boliviana a partir de los largometrajes del autor* (Gracia & Laguna, 2016); *Representaciones del espacio, el tiempo y las mujeres indígenas en fotografías, siglos XIX-XXI* (Yujnovsky, 2017).

Dentro de los estudios hallados en esta línea de representaciones de lo indígena se han incluido en este análisis tres trabajos que reflejan un punto de vista crítico sobre la manera como se han transformado y adaptado algunos tipos y formas de comunicación propias de las cosmogonías de los pueblos originarios para convertirse en procesos de representación propios de la colonización histórica y actual. El primero explica cómo algunos mitos prehispánicos fueron reapropiados, mezclados y utilizados por las élites españolas para la colonización, la evangelización y la construcción de una idea de identidad en la Nueva España mediante representaciones indígenas resemantizadas en el contexto del discurso colonizador (O´Farrill, 2009). Las otras dos investigaciones evidencian la colonización actual del modelo capitalista a través del turismo. Ambos trabajos son de la investigadora brasilera Luiza Elayne Azevedo Luíndia: uno, sobre los cambios de dos fiestas rituales cuyas representaciones de los indígenas, debido al desarrollo de políticas públicas de patrimonialización, terminaron acomodadas a las dinámicas del turismo, al punto de ir perdiendo el sentido de celebración en comunidad y de hermandad. El otro trabajo polemiza sobre el concepto de *etnoarte* desde las lógicas del valor simbólico y del valor económico, lógicas que producen una subsunción de las representaciones culturales contrahegemónicas a las dinámicas turísticas y mercantiles capitalistas (Azevedo Luíndia, 2010).

3) Trabajos sobre la comunicación desde la perspectiva de las culturas de los indígenas

En un tercer grupo están los estudios sobre la comprensión de la comunicación desde las cosmogonías y la historia de las comunidades nativas ancestrales amerindias, aquellas que desaparecieron y las que perviven lejos de los esencialismos. Puesto que se hallaron más de sesenta estudios relacionados con los procesos de apropiación de tecnologías de la información y la comunicación y más de veinte sobre representaciones de los indígenas en los medios, estos estudios acerca de las formas y los tipos de comunicación anclados a la tradición cultural y las cosmogonías son menos y más recientes. La menor producción en este tema específico anima y justifica la pertinencia de esta propuesta de tesis, desde la cual se espera contribuir a repensar la comunicación desde el contexto de la comunicología latinoamericana y la propuesta de descolonización del saber. Dado que hacia esta apuesta se

enfoca la presente investigación, amerita una explicación más detallada de los doce trabajos encontrados.

Primero, un trabajo pionero en esta línea es la investigación titulada *La comunicación antes de Colón, tipos y formas en Mesoamérica y los Andes* (Beltrán, Herrera, Pinto y Torrioco, 2008), un ejercicio para historiar la comunicación precolombina en el marco un proyecto más amplio llamado AMERIBCOM —Amerindia-Iberia-Comunicación—, que tiene como propósito

[...] promover un estudio sistemático de las formas propias de comunicación de las culturas autóctonas de Iberoamérica en su situación original anterior a la llegada de Colón y en su situación ulterior modificada a raíz de su llegada, con atención especial al comienzo de la conquista y la colonización (Beltrán, Herrera, Pinto y Torrioco, 2008, p. V).

El libro presenta un análisis de las relaciones entre comunicación y cultura en el eje del reconocimiento del hombre como un animal comunicante, un contexto del desarrollo de las culturas en Mesoamérica y los Andes para finalmente presentar una descripción e identificación de sus tipos y formas de comunicación desde cuatro aspectos: comunicación oral y gesto-espacial, comunicación iconográfica, comunicación escrita y comunicación espacio-monumental.

Trabajos académicos anteriores a este contribuyen en esa identificación de elementos comunicativos propios de los indígenas. Así, el segundo trabajo identificado, *Los códices y la ley de expresión precolombina*, de Leonardo Ferreira (2000), reconoce el desarrollo de las primeras publicaciones y registros escritos de la cultura maya antes de la llegada de la imprenta a América, y su posterior trabajo sobre la historia del periodismo en América Latina (2006), cuya primera parte dedica a explicar cómo «había en la era prehispánica una amplia y variada manera de informar en público, recurriendo creativamente a varios medios de expresión oral... y pictográficos» (Beltrán, Herrera, Pinto y Torrioco, 2008, p. VIII).

En esta línea, la tercera reflexión está en la parte inicial del libro de Juan Gargurevich (2002), *La comunicación imposible*, en el cual se describen «los tipos y formas de comunicación como los *knipus*, *tokapus*, *chasquis*, las formas pictóricas de la *quilca* sobresalientes en las

culturas peruanas del tiempo anterior a la conquista española» (Beltrán, Herrera, Pinto y Torrioco, 2008, p. IV), un ejercicio de investigación y análisis que demuestra cómo las antiguas comunidades habitantes de Perú, en la época precolombina, sí contaban con formas de escritura.

Se suma a estos trabajos un cuarto ejercicio: *Comunicação pública pré-colombiana em sociedades meso-americanas: fronteiras históricas para seu estudo entre Maias e Astecas*, de Lázaro Rodríguez Olivera, quien analiza la carencia de estudios históricos sobre la comunicación más allá de los medios y antes del descubrimiento. Por eso su trabajo parte del principio de

la necesidad de historizar los procesos comunicativos, elevarlos a un ángulo más abierto de análisis, el reconocimiento de la necesidad de asumir los procesos comunicativos en su dimensión no estrictamente mediática. La comunicación de esta forma incluiría un vasto universo de prácticas sociales que son una expresión propia de cultura, a partir de sus propias mediaciones, especifica toda una tipología de procesos, efectos, vehículos comunicativos que canalizan una dinámica social (Rodríguez Olivera, 2005, p. 44).

Se destacan tres trabajos más que, si bien inicialmente abordan procesos de apropiación de tecnologías de la información y la comunicación —TIC—, al mismo tiempo comprenden procesos comunicativos internos y externos desde los principios culturales de las cosmogonías indígenas. En estos trabajos se evidencian procesos de empoderamiento, de construcción de discursos contrahegemónicos y un reconocimiento a la manera como, más allá de la apropiación de TIC —en algunos casos, como en el pueblo mapuche—, se va configurando un sistema de comunicación propio que sirve de puente a la interculturalidad y la diversidad, como se indica en la publicación *Pueblo mapuche. Estrategias discursivo-comunicativas para un nuevo orden* (Betancour, Geeregat y García, 2014), el quinto trabajo referenciado en este estado de la cuestión, particularmente en esta línea.

El sexto proyecto encontrado, titulado *Mujeres tejedoras de vida en su lucha por el reconocimiento*, busca recuperar algunas prácticas de comunicación propia a través del tejido y las historias orales en lengua nasa yuwe, lengua materna de las mujeres indígenas desplazadas a la ciudad de Cali. Esta recuperación se propone, a partir del establecimiento de un diálogo de saberes hacia la apropiación de otras prácticas comunicativas mediadas por

tecnologías, como una apuesta ético-política por la visibilización de grupos vulnerados en su dignidad y derechos en la ciudad de Cali, en el suroccidente colombiano (Cataño, 2018).

Estos trabajos muestran cómo se van consolidando «prácticas de comunicación cotidiana como acciones políticas», tal como lo indica la investigación de Diana Carmona Nobles (2014), identificada aquí como el séptimo trabajo en esta línea de discusión. Su trabajo versa sobre las diferentes prácticas de comunicación —orales-propias, mediáticas, de cabildeo y gestión de comunicación para la visibilidad— dirigidas al empoderamiento en el cabildo indígena Zenú de Arjona, en el norte de Colombia, y el logro de su reconocimiento como órgano de representación política, así como su interlocución con otras instancias del Estado colombiano y frente a instituciones privadas (Carmona Nobles, 2014).

El octavo ejercicio de investigación identificado en esta tendencia de comprender la comunicación desde las cosmogonías y las matrices culturales de los indígenas es la tesis de doctorado *Propuesta matricial de diálogo de saberes desde la comunicación de lo sagrado Un aporte desde los pueblos Kankuamo y Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia* (Plaza, 2019), que comprende el sentido de la comunicación cósmica de los indígenas ubicados al norte de Colombia como una comunicación que parte de la cosmogonía y, por tanto, de una combinación de lo sagrado, lo trascendente y los saberes. Es una propuesta que nos habla de una teoría de la comunicación originaria desde la sabiduría kogui y la kankuama, originarias de la Sierra Nevada de Santa Marta.

El noveno trabajo, más reciente y cercano a los objetivos y propósitos de esta investigación, es la tesis doctoral de Eva González-Tanco (2016), *Identidad y empoderamiento para «liberar la palabra». Construcción de un sistema de comunicación indígena en los pueblos originarios del Cauca, Colombia*. El documento avanza en la comprensión de qué es la comunicación indígena a partir del estudio de caso de los procesos y las prácticas de comunicación de las comunidades que integran el CRIC. La tesista explica cómo la comunicación indígena se está construyendo de forma sistemática y holística con un sentido cosmocéntrico. Además, identifica las contribuciones del Sistema de Comunicación Indígena a la construcción social desde seis estrategias: fortalecer la identidad, resistir, crecer,

intercambiar, ser reconocido y alcanzar un poder por esta vía. Concluye que la comunicación indígena consolida un proyecto dirigido al *buen vivir*²⁷. Los análisis finales de este trabajo discuten las posibilidades de incidencia en el desarrollo de cambios de poder desde una propuesta de política pública en la cual el CRIC ha sido líder (González-Tanco, 2016).

Finalmente, un apartado especial merecen los últimos trabajos sobre la comunicación comprendida desde las cosmogonías propias de los indígenas, tres trabajos académicos de autoría de activistas indígenas nasas, en Colombia, quienes completan las doce reflexiones académicas en esta línea. El primero se titula *Encontrar la palabra perfecta: experiencia del Tejido de Comunicación del pueblo Nasa en Colombia*, de Vilma Almendra Quiguanás (2010), en el cual se establece una comprensión de la comunicación como tejido entre sus procesos propios cotidianos y la apropiación tecnológica para fortalecer la conciencia con la palabra como eje fundamental de la comunicación. El segundo trabajo académico, *El Derecho a la Comunicación en el Plan de Vida de los Pueblos Indígenas del Cauca*, escrito por el indígena nasa Vicente Otero (2008), diserta sobre cómo la comunicación es un principio de vida para los pueblos indígenas del Cauca, un principio vinculado a los sentidos territoriales, identitarios, lingüísticos y, especialmente, un principio de vida anudado a los planes de vida de los pueblos. El tercero es la tesis de maestría de Dora Muñoz (2020): «*Puutx We'wnxi Uma Kiwe*» *comunicación desde la Madre Tierra: una mirada de la comunicación propia, desde la práctica comunitaria como un camino de vida*, un trabajo que busca comprender cómo la comunicación vinculada con la tierra está atravesada por prácticas fundamentales como la tulpá, las mingas, las asambleas, las formas y símbolos, el arte, la comunicación con los animales y la expresión en el idioma propio; pero, además, explica cómo en el contexto de las luchas indígenas —especialmente del Cauca, en el suroccidente Colombiana— la comunicación está asociada a un acto de liberación de la tierra desde lo espiritual, lo familiar y lo comunitario (Muñoz, 2020, p. 62-70).

²⁷ El concepto de buen vivir se deriva de la traducción de la expresión *sumak kawsay* (en quechua), o *suma qamaña* (en aymara), que aluden a una crianza mutua desde la reciprocidad, la complementariedad y armonía.

En resumen, los trabajos encontrados previos a esta investigación relacionados como comunicación y pueblos indígenas responden a las tres tendencias que se muestran en la tabla 1.

Tabla 1
Tendencias del estado del arte

Tendencia	Características de esta tendencia	Número de trabajos hallados
1) Pueblos indígenas y apropiación de TIC	<ul style="list-style-type: none"> *Reflexiones centradas en los medios y las maneras como se han apropiado el uso de diversas TIC por parte de las comunidades indígenas. *La apropiación y producción de narrativas como formas de empoderamiento y activismo político-cultural * Producción y circulación mensajes sobre la relación con la naturaleza. *La generación de narrativas que profundizan en las complejidades de las configuraciones de las identidades culturales. 	<ul style="list-style-type: none"> *Sobre apropiación de radio:21 *Sobre apropiación de video, tv, cine o audiovisuales: 17 *Sobre apropiación de internet y generación contenidos digitales: 11 *Sobre apropiación y generación de mensajes sobre la naturaleza:10 *Sobre procesos apropiación tecnológica en relación con las identidades culturales:5 <p>Total de trabajos: 64</p>
2) Representaciones de los indígenas en la prensa, los medios en general y otras expresiones	Formas de representación de los indígenas en los relatos mediáticos: <ul style="list-style-type: none"> * Invisibilizados-ausencia de sus voces * Estigmatizados o criminalizados: víctimas o victimarios, beligerantes, violentos, peligrosos *Folclorizados: mirada exótica sobre el otro *Subordinados, infantilizados o periféricos 	<p>Total de trabajos: 25</p>
3)La comunicación desde la perspectiva de las culturas de los indígenas	<ul style="list-style-type: none"> *Se acercan a la comprensión de la comunicación o lo comunicativo desde la comunicación desde las ontologías, las cosmogonías, la historia y las culturas de los indígenas 	<p>Total de trabajos: 12</p>

Fuente: elaboración propia, a partir de las fuentes citadas

Planteamiento problema y preguntas de investigación

Tal como se señaló en el inicio de este capítulo, el interés de esta investigación está ligado e inspirado en la sucesión de una serie de situaciones vinculadas a los movimientos y organizaciones de los pueblos indígenas en Colombia y América Latina. Durante los años de elaboración de esta tesis, los pueblos originarios del Abya Yala han celebrado dos cumbres indígenas más, una en Oaxaca, México, en 2013; y otra en Cochabamba, Bolivia, en 2016. Cada una de estas cumbres ha derivado en sendas declaraciones en las cuales se reconoce la «comunicación propia» como un derecho fundamental desde el cual poder continuar o

fortalecer la lucha, resistencia, pervivencia de los indígenas de todo el continente, a partir de sus cosmogonías culturales y de la interacción con otras expresiones idiosincráticas como las derivadas de la cultura occidental, moderna y letrada.

En el ámbito nacional se ha transitado el camino de la construcción de una política pública de comunicación indígena que no termina de ser aceptada y avalada por el Estado, pero cuyo documento final tiene la virtud de haber sido concebido y elaborado a partir de un trabajo de base con las organizaciones indígenas. El aludido documento recoge las conclusiones de foros nacionales y reuniones regionales y locales, desde las cuales se fueron definiendo los elementos que configuran la propuesta de la política hecha por los pueblos indígenas desde sus visiones culturales, en las cuales también se pone en consideración, se enuncia y se debate el reconocimiento de una «comunicación propia».

Las tres cumbres latinoamericanas, los tres foros nacionales de comunicación indígena, los proyectos educativos universitarios indígenas en el continente americano²⁸, la creación de una Red de Universidades Indígenas Interculturales y Comunitarias de Abya Yala, en 2012, la puesta en marcha de la educación bilingüe e intercultural —mediante proyectos educativos comunitarios en algunas regiones del país, con el acompañamiento de UNICEF— y los procesos de apropiación tecnológica que comprenden más de 350 experiencias de comunicación indígena —según una sistematización presentada durante la II Cumbre de Comunicación del Abya Yala— son hechos sociales en los cuales se entrecruza permanentemente la relación comunicación-cultura en una apuesta por la descolonización de los saberes a partir de pensar la comunicación desde referentes de las propias culturas y no desde las externalidades de la apropiación de medios.

²⁸ Universidad Autónoma Indígena Intercultural-UAIIIN (Cauca, Colombia, 2003), Misak Universidad (Cauca, Colombia, 2010), Universidad Maya de Guatemala, o «Mayab` Nimatijob» (Ciudad de Guatemala, 2005), Universidad Indígena Boliviana Aymara «Tupak Katari» (Achacachi, Bolivia, 2008), Universidad Indígena Intercultural (La Paz, Bolivia, 2005), Universidad Intercultural del Estado de México (San Felipe del Progreso, México, 2004), Pluriversidad Amawtay Wasy (Quito, Ecuador, 2013), Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense-URACCAN (Managua, Nicaragua, 1992), Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur-Unisur (Malinaltepec, México, 2007), Universidad de Chile Indígena - Plan Bicentenario (Santiago de Chile, 2008), Universidad Indígena Boliviana Quechua «Casimiro Huanca» (Cochabamba, Bolivia, 2009).

En virtud de esta relación entre comunicación y cultura, la perspectiva fundamental de este trabajo se sitúa desde las tesis propuestas por Jesús Martín-Barbero (2012) en su texto *De la comunicación a la cultura: perder el «objeto» para ganar el proceso*, en el cual lo cultural y la historia aparecen como aspectos centrales para pensar la comunicación. El andamiaje de las relaciones entre la comunicación y la cultura, la insistencia sobre la necesidad de pensar la historia más allá de los oficialismos se complementa con la comprensión de las mediaciones como «los lugares desde los que provienen las construcciones que delimitan y configuran la materialidad social y la expresión cultural» (Martín-Barbero, 2003, p. 297) como fundamento para entender la producción de sentido y significación más allá de los medios, en los procesos de la cotidianidad. Por eso el planteamiento de esta investigación está inmerso en la apuesta de la Escuela Latinoamericana de Comunicación, desde la cual «la comunicación se nos tornó cuestión de mediaciones más que de medios, cuestión de cultura y, por tanto, no sólo de conocimientos sino de re-conocimiento» (Martín-Barbero, 2003, p. XVIII).

Esas mediaciones desde la cultura —en este caso de los pueblos indígenas y sus cosmogonías— y esos re-conocimientos de sus intereses e intenciones en lo que ellos mismos han denominado «comunicación propia» constituyen la línea fundamental de esta disertación que sigue las inspiraciones de Luis Ramiro Beltrán y responde al reto planteado por Leonardo Ferreira de descubrir al indígena y reconocer sus méritos, pasados y presentes, para «aliviar en algo los más de quinientos años de estereotipos, dominación y desinformación acerca del nativo americano y las causas de la pobreza en este continente» (Ferreira, 2000, p. 90). Los debates, las teorías latinoamericanas de comunicación y la relación comunicación-cultura han permitido la comprensión del desarrollo como un discurso culturalmente construido. De allí la emergencia de apuestas teóricas para entender la relación entre la comunicación desde las visiones lineales desarrollistas y modernizadoras hasta las últimas tendencias que, retomando algunos elementos culturales de los pueblos originarios, debaten sobre la comunicación para el buen vivir o el vivir bien (Contreras, 2014).

Esta relación entre comunicación-desarrollo y cambio social reúne, junto con la relación comunicación-cultura, los elementos más representativos del pensamiento latinoamericano

de comunicación en una apuesta teórica que se pondrá en diálogo con la perspectiva de la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, desde las propuestas de la descolonización de las ciencias sociales (De Sousa Santos, 2010; Grosfoguel, 2011) y las epistemologías del sur como reconocimiento de los saberes situados, en este caso, en las cosmogonías indígenas latinoamericanas. El reto es, desde esta perspectiva de las epistemologías del sur, comprender la «comunicación propia» y las mediaciones sobre el desarrollo que desde esta comunicación se producen, de acuerdo con los debates y procesos generados en torno a la construcción del documento de la política pública de comunicación para los pueblos indígenas en Colombia y la experiencia de vida cotidiana de las comunidades ticuna, cocama y yaguas, del Amazonas colombiano. Se trata de encontrar un punto de vista innovador, subversivo e identitario para «encontrar formas de pensar que occidente consideraba ‘primitivas’, subalternas o invisibles y que hoy aparecen como nuevas configuraciones de mundo» (Cocco, 2009, p. 18), para buscar la comprensión de las nociones, prácticas de la comunicación en pueblos indígenas de la Amazonía colombiana, a partir de la idea que ellos mismos han propuesto de «comunicación propia».

Por esta razón, en relación con las investigaciones encontradas en el estado de la cuestión, este trabajo se sitúa en el último grupo, en el de las que se ocupan por comprender la comunicación desde las cosmogonías y la historia de las comunidades nativas ancestrales amerindias, aquellas que desaparecieron y de aquellas que perviven para identificar elementos que permitan repensar la propuesta comunicacional latinoamericana. Con todos los cambios en el continente, desde la historia de la defensa de derechos del movimiento indígena y desde los reconocimientos políticos, a partir de los cambios constitucionales de los últimos treinta años en la región, emerge en los currículums y agendas de investigación la inquietud por los saberes ancestrales, la recuperación de las cosmogonías, la comprensión de sus representaciones para repensar la teoría y la práctica teórica desde América Latina, porque quizás, como indica Ómar Rincón, haya llegado el tiempo propicio para escuchar la comunicación indígena (Rincón, 2010).

En este sentido, las preguntas de esta investigación son:

¿Cómo se entiende la «comunicación propia» como idea y práctica propuesta desde los pueblos indígenas en Colombia? ¿Cuáles son las formas, los tipos, las prácticas y los principios de la comunicación propia? ¿Cuáles son los procesos de reconocimiento que desde la relación comunicación-cultura-desarrollo emergen desde la comunicación propia? ¿Cómo las formas, tipos, prácticas y principios de la comunicación propia inciden en la mediación sobre los procesos y discursos de desarrollo? ¿Cómo la comunicación propia introduce la comprensión de otros saberes, otras temporalidades, otras productividades en el marco de las epistemologías del sur y el pluriverso?

Objetivos de la investigación

Consecuentemente con las preguntas de investigación, los objetivos que expresan mi interés como investigadora en esta tesis son:

Objetivo general

Comprender el concepto y práctica de la comunicación propia desde la vida cotidiana de los pueblos que conforman el Resguardo Ticoya, en el Amazonas colombiano, y desde la propuesta de política pública de comunicación indígena en Colombia, para reivindicar la perspectiva comunicativa de los pueblos indígenas en el marco del pensamiento comunicativo latinoamericano.

Objetivos específicos

- Comprender el sentido de la comunicación propia desde la propuesta de política pública de comunicación indígena en Colombia y desde la vida cotidiana de los pueblos que conforman el Resguardo Ticoya, en el Amazonas colombiano.
- Identificar prácticas, tipos, formas y principios de la comunicación propia desde la propuesta de la política pública de comunicación indígena en Colombia y las cosmogonías de los pueblos ticuna, cocama y yagua del Resguardo Ticoya, en el Amazonas colombiano.
- Reconocer la relación existente entre los discursos institucionales sobre desarrollo que inciden el territorio del Resguardo Ticoya y el sentido ontológico y axiológico de la comunicación propia.

El devenir teórico sobre comunicación en América Latina como proyecto de descolonización de los saberes

Este capítulo plantea los debates y relaciones conceptuales que inspiran y enmarcan la ejecución de este proyecto de investigación a partir de una retrospectiva sobre las propuestas/apuestas latinoamericanas para la comprensión de la comunicación. Así, pues, expone esta discusión teórica desde las relaciones entre comunicación, desarrollo y cambio social, por un lado, y comunicación y cultura, por el otro, centrales en el devenir del campo, específicamente en América Latina. El capítulo correlaciona estas discusiones con las actuales propuestas de las epistemologías del sur y la descolonización de los saberes.

Esta tesis parte de este marco teórico para identificar, en la evolución de los debates latinoamericanos alrededor de la comunicación, el lugar que han ocupado los pueblos originarios y sus matrices culturales como líneas teóricas, para pensar en esta tesis sobre la comunicación desde la perspectiva de los pueblos indígenas en el marco de las epistemologías del sur y la descolonización de los saberes propuesta por Boaventura de Sousa Santos (2009, 2010 y 2018) y las necesarias transiciones hacia el pluriverso, definidas por Arturo Escobar (2012, 2017 y 2018).

Retrospectiva sobre la relación entre comunicación, desarrollo y cambio social en América Latina

A partir del origen y la evolución de diversos debates, a continuación se propone una mirada sobre la relación entre comunicación, desarrollo y cambio social desde la visión lineal, desarrollista y modernizadora hasta las últimas tendencias de las discusiones sobre la comunicación para el buen vivir o el vivir bien, pasando por la teoría de la dependencia y la comunicación alternativa como momento intermedio de este recorrido. Estos momentos o tendencias se plantean con fundamento en las propuestas de Alfonso Gumucio-Dagron y Thomas Tufte (2008) y Jan Servaes (2000 y 2011), quienes explican el legado de las

diferentes perspectivas, paradigmas o modelos bajo los cuales se ha comprendido la relación comunicación/desarrollo y, más recientemente, en esa misma línea de análisis, la relación entre comunicación y cambio social como campo de acción social y de reflexión académica. Coinciden estos autores en identificar al menos dos vertientes o modelos de la comunicación (Servaes, 2000) y tres paradigmas del desarrollo (Servaes, 2011). Algo similar hace Thomas Tufte (2004) cuando identifica tres generaciones del *eduentretenimiento* —EE— como reflejo de la relación entre comunicación, desarrollo y cambio social.

Este recorrido comienza con un paradigma dominante de la comunicación concentrado en la información y el mercadeo social en medios masivos (Gumucio-Dagron y Tufte, 2008); una segunda tendencia focalizada en la emergencia de lo popular y lo participativo, como característica de la comunicación alternativa y de la comunicación liberadora; y una tercera tendencia, más reciente, identificada como la etapa de la comunicación para el cambio social (Gumucio-Dagron y Tufte, 2008) y el desarrollo como multiplicidad (Servaes, 2000 y 2011). Si bien se presentan cronológicamente en este texto, según su aparición, estas tendencias son formas coexistentes de comprensión de dicha relación.

La perspectiva lineal y unidireccional del desarrollo y la comunicación

En la década de los sesenta, a partir de la influencia norteamericana y en medio del contexto histórico de la Alianza para el Progreso, emerge lo que se ha denominado el «paradigma dominante de difusión de información o la comunicación para el desarrollo» (Gumucio-Dagron, 2011; Waisbord, 2001; Servaes y Malikhao, 2007).

Este paradigma dominante tiene su raíz en la visión clásica economicista del desarrollo, heredera de la perspectiva de la filosofía del progreso y expresada en la *teoría de desarrollo* de 1912, formulada por Schumpeter (1912/1967), en la que se considera el desarrollo como progreso y un proceso estrictamente económico, relacionado con condiciones de acumulación de capital, de cambio y producción, una visión con continuidad en la *teoría del desarrollo económico*, de Lewis (1955), que cifra el tema en el crecimiento económico y con

una clara despreocupación por la distribución, una teoría que será el referente para la modernización de las periferias atrasadas y su conducción al «estilo occidente».

Desde la visión de Gumucio-Dagron, se trata fundamentalmente de una tendencia que se inscribe en las

teorías de la modernización y en técnicas derivadas de las estrategias de información utilizadas por el gobierno de Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial y por la industria norteamericana para publicitar sus productos comerciales [*en la posguerra*] (Gumucio-Dagron, 2011, p. 28).

Es decir, era un cuestión de apertura de mercados en sociedades con condiciones muy distintas. He ahí el origen de la idea del desarrollo como modernización o el desarrollo por etapas: la vía de desarrollo.

Esta idea de «vía de desarrollo» representa un proceso unilineal para el cual se requiere abandonar los valores de las sociedades tradicionales y abrazar los principios de la sociedad occidental. Así, las diferentes políticas difusionistas conciben la modernización como cambios que logran ampliar los niveles de productividad económica, de capacidad adquisitiva y, por tanto, de consumo. Su base son las teorías de crecimiento, y especialmente de crecimiento lineal de Rostow (1960/1961), quien señala que el nivel de desarrollo económico implica una gradual transformación lineal y ascendente de las sociedades tradicionales hacia sociedades de alto consumo de masa. Aquí, claramente, lo indígena aparece cobijado bajo la noción de *sociedades tradicionales*.

De esta manera, la concepción del desarrollo supone una transición de las sociedades tradicionales a la forma de esas sociedades autodenominadas modernas o desarrolladas. En una especie de «darwinismo social contemporáneo» (Rogers, 1976, p. 218), se trata de que los pueblos embrionarios crezcan hacia la civilización y se incorporen a las dinámicas de la sociedad moderna. Esta noción evolucionista

transforma este orden de sucesión cronológico escalonado en el orden moral, incluso en el orden de las razas. De forma general, muchos han encontrado en este tipo de periodización los argumentos que fijan para los pueblos llamados primitivos, los pueblos-niño necesitados de tutela, un horizonte de su desarrollo futuro, una trayectoria para su incorporación a la edad adulta: solo el paso por los estadios a

través de los cuales han transitado las naciones que se dicen civilizadas garantiza una evolución exitosa (Mattelart y Mattelart, 1987, p. 17).

Una teoría fortalecida desde el final de la Segunda Guerra Mundial y reconocida como *teoría difusionista*, según la cual el progreso y el desarrollo emana de las sociedades modernas y se difunde hacia la periferia, donde están los pueblos subdesarrollados. Dicha difusión incluye la transferencia tecnológica y de información. Entonces el desarrollo, como señala Huntington (2005), es un proyecto colonizador y civilizatorio de sociedades culturalmente diferentes a la civilización occidental. «La expansión de Occidente ha promovido tanto la modernización como la occidentalización de las sociedades no occidentales» (Huntington, 2005, p. 9), con medios, informaciones y políticas públicas favorables a una suerte de procesos de disciplinamiento y control ideológico hegemónico (Sierra Caballero, 2002).

En esta perspectiva, modernizarse implica abandonar el orden cultural tradicional en la cual está lo indígena, pero también lo negro, lo campesino, lo raizal, lo rural, para asumir las lógicas culturales de la modernización. Esta visión indica que

Los países del Tercer Mundo carecían de la cultura necesaria para avanzar a una etapa moderna. Se veía la cultura como el «obstáculo» que impedía la adopción de actitudes y comportamientos modernos (Waisbord, 2001, p. 4).

En este modelo, los aspectos lógicos, éticos y estéticos de las culturas tradicionales —culturas indígenas, para esta investigación— deben abandonarse o abolirse. Como la expresión esencial de dichos aspectos en cualquier cultura está en la lengua, esto explica las prácticas de prohibición del uso de las lenguas originarias en varias partes del continente, a partir del establecimiento de instituciones como la escuela occidental, en la mayoría de los casos de la mano de las misiones de evangelización católica y cristiana.

Dentro de las teorías del paradigma dominante, la visión del modelo de comunicación implica un difusión vertical y unidireccional de la información. Allí la comunicación se concibe como un instrumento y se equipara a información para modificar los comportamientos de los individuos, a quienes se concibe como entes pasivos y homogéneos. A ellos se les informa y persuade, con énfasis en la necesidad de incorporarse al progreso, a la modernización, y de alcanzar el nivel de los países foráneos. Como señala Silvio Waisbord (2001), diferentes

teorías y estrategias comparten la premisa según la cual los problemas del desarrollo estribaban en la falta de conocimiento y que, consecuentemente, las intervenciones deben proveer a la gente de información capaz de generar cambios en su comportamiento, cambios más saludables, más productivos, más eficientes. Esta mirada niega el conocimiento local y la riqueza de los saberes culturales propios.

En el campo de estudios de comunicación-desarrollo, las teorías de la modernización —planteadas principalmente por Daniel Lerner (1958)— y las de la «difusión de las innovaciones» —de Everett Rogers (1971 y 1983)— se implementaban en América Latina como referencias explícitas sobre el papel de los medios de información en la promoción del desarrollo desde un modelo conductista, por ejemplo, con la transmisión y adquisición de información/conocimiento mediante estrategias de difusión, como el *marketing social* y el eduentretenimiento para la promoción de la salud o los procesos de tecnificación agrícola. Estas estrategias están basadas en la búsqueda de cambios comportamentales individuales a partir de la persuasión, con desconocimiento o infravaloración de las condiciones culturales y socioestructurales contextuales que enmarcan las acciones de los individuos en su cotidianidad. Esto va afirmando la condición de subalternidad de los sujetos.

Las consecuencias de este modelo y sus limitaciones son resumidas así por Alfonso Gumucio-Dagron:

En toda América Latina, este modelo de difusión de información ha demostrado que el desarrollo no sólo está vinculado a la información o la falta de ella, sino sobre todo a los aspectos estructurales, tales como la propiedad de la tierra y los derechos humanos. Por más información sobre la agricultura que los campesinos llegaran a acumular —suponiendo que no existiera un conocimiento local anterior, lo cual es inaceptable—, eso no ayudaba a romper el círculo vicioso de la injusticia social y la explotación (2011, p. 31).

En la década de los setenta, aparece la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), desde la cual se comienzan a perfilar las críticas a las teorías de la modernización, críticas que servirán para visibilizar las grietas o carencias de este proyecto hegemónico de pensamiento económico convencional (León Duarte, 2012).

El mismo Everett Rogers reconoce las limitaciones de este primer modelo dominante de comunicación para el desarrollo: la interesante emergencia de críticas al desarrollo y la importancia de la comunicación dentro de esos nuevos modelos de desarrollo hacen parte de su publicación *La comunicación y el desarrollo: el ocaso del paradigma dominante* (citada por Gumucio-Dagron, A. y Truffe, Th., 2008). En ella, Rogers reconoce dos aspectos fundamentales en los modelos de desarrollo emergentes o alternativos: valorar los sistemas tradicionales para ponerlos en interacción con los sistemas modernos, reconociendo que la idea de crecimiento tiene límite; y la necesidad de la participación popular en la planificación y ejecución del desarrollo, especialmente local. Se genera entonces un tránsito de la comunicación para el desarrollo, como modelo único, y la emergencia de una segunda tendencia de pensamiento en la relación entre comunicación y desarrollo: la comunicación alternativa, la comunicación popular.

La emergencia de otras miradas sobre desarrollo y comunicación

El devenir de la historia mostrará que la modernización, la difusión de la industrialización y la lógica del capital no se tradujeron necesariamente en mejores condiciones de vida para los países de América Latina y del llamado «tercer mundo» o subdesarrollados; por el contrario, las diferencias, las desigualdades sociales, la exclusión y la pobreza fueron la evidencia suficiente para poner en crisis y cuestionar el concepto de desarrollo como progreso lineal mediante la tutela de los expertos que miden su impacto exclusivamente con indicadores econométricos.

Raúl Prebisch, desde la CEPAL, lideró los debates sobre desarrollo desigual entre los centros fuertes, como lugares prósperos y autosuficientes, y las periferias débiles, con escasa capacidad de competencia (Prebisch y Cabañas, 1949). En este sentido, emergen las visiones críticas desde la *teoría de la dependencia* (Cardoso y Faletto, 1977), que evidenció la manera como se condicionaba a los estados nación latinoamericanos a los requerimientos de una estructura capitalista de producción económica y comercial global que mantenía el *statu quo* de dominación económica de los llamados países desarrollados sobre los países subdesarrollados. Desde esta teoría se reconoce que la condición de subdesarrollo genera una relación de dependencia evidente en vinculaciones subordinadas hacia estados nación

desarrollados en términos no solo económicos sino también socio-políticos, modelo que se replica en relaciones internas de dependencia entre las distintas clases sociales o entre los centros urbanos y las periferias rurales (Cardoso y Faletto, 1977). En este sentido, por mucho tiempo los territorios de las comunidades indígenas fueron considerados la periferia de los países.

En su publicación *El mito del desarrollo y el futuro del Tercer Mundo*, Celso Furtado (1974) argumenta por qué la idea de desarrollo basada en el crecimiento económico es un mito o una meta de improbable alcance para los países periféricos, y más aún para la periferia de la periferia. La desigualdad de impactos y procesos que el crecimiento mismo produce entre países y entre sectores sociales, por la no redistribución, hace que Furtado ponga de manifiesto la necesidad en criterios de interés social para el logro de cambios estructurales.

La adopción de criterios sociales en estos países producirá necesariamente sociedades mucho más igualitarias que aquellas que existen actualmente en los países capitalistas centrales, o de las que existieron en esos países durante toda la historia de su industrialización. Ahora bien, lo más específico de la civilización producida por el capitalismo industrial es su carácter desigual. (Furtado, 1974, p. 414)

Esta teoría de la dependencia y de las relaciones entre centro y periferia concentró parte de la propuesta y de las labores de la CEPAL, y aunque —según Escobar (2003, p. 12)— «la teoría de la dependencia cuestionó el desarrollo capitalista pero no el desarrollo», fue la puerta para la emergencia de debates y propuestas del desarrollo desde perspectivas que empezaran a mirar lo local.

Así, en los años setenta y ochenta aparecen propuestas de desarrollo asociadas a tres tipos de debate: 1) el debate por el impacto ambiental, las condiciones ecológicas y las posibilidades de permanencia de dichas condiciones ecológicas con conceptos como *ecodesarrollo* (Sachs, 1974) y *desarrollo sostenible* (Comisión Brundtland, 1987); 2) el debate sobre el desarrollo en relación con condiciones territoriales en niveles distintos —local, regional, nacional—, con conceptos como *endodesarrollo* o *desarrollo endógeno* (Friedmann y Douglass, 1978; Planque, 1985; Vásquez, 2007), *desarrollo regional* y *descentralización* (Boisier, 1982; 1987); y 3) el debate sobre la centralidad del ser humano en dicho desarrollo, con propuestas como *desarrollo a escala humana* (Max-Neef, Elizalde, Hopenhayn, 1986 y 1994). Estos

debates tienen en común pensar el desarrollo asociado al reconocimiento de aspectos sociales extraeconómicos, como la cultura, el sistema de valores, las relaciones sociales y la historia, en contraposición a la visión exclusivamente circunscrita al crecimiento económico. Las críticas a este paradigma dominante de desarrollo evidenciaron la limitación de la concepción de desarrollo desde una mirada etnocéntrica, fundamentada en el crecimiento, el capital intensivo y la planificación desde la mirada de los tecnócratas.

Los debates sobre desarrollo en América Latina también estuvieron asociados a la propuesta de la teología de la liberación, cuyo objetivo era generar conciencia entre las clases sociales acerca de su realidad y sus posibilidades de transformación de la vida cotidiana, que se materializaran en condiciones de mayor dignidad económica, política, social e ideológica.

Con una alta influencia e interacción con esta línea teológica, en sus obras *La educación como práctica de la libertad* —publicada por primera vez en 1967— y *La pedagogía del oprimido* —de 1970— Paulo Freire propone la *pedagogía de la liberación*, una pedagogía claramente emparentada con los propósitos de un proyecto político de emancipación latinoamericana, a la que se reconoce como el primer momento de la educación popular y de la que se desprenden luego las propuestas de *etnoeducación* o *educación propia* de los pueblos indígenas, promovidas en Colombia a partir de la promulgación de la Constitución de 1991.

Con la pedagogía de Freire se abrió el camino a una educación basada en el reconocimiento del otro y las posibilidades del aprendizaje desde una perspectiva dialógica, desde la cual, además de aprender, el sujeto es capaz de cambiar y de liberarse. El aprendizaje está estrechamente ligado con la realidad y la posibilidad de comprender los problemas del entorno, por lo cual educador y educando siempre estarán en constante proceso de aprendizaje mutuo, un proceso cuya esencia es la participación y el diálogo.

La noción de Freire sobre diálogo constituye una fuente importante para diferentes académicos alrededor del mundo, ya que libera la comunicación de su relación casi exclusiva con los medios masivos [...]. A diferencia de las formas masivas de comunicación, en las cuales unos cuantos productores llegan a audiencias muy grandes cuyo papel está limitado a recibir silenciosamente la información, el diálogo implica retroalimentación y conciencia entre sus participantes (Ángel y Obregón, 2011, p. 194).

El vínculo de la comunicación con la educación marcó, desde América Latina, la ruptura de su conceptualización con la noción de transmisión unilineal y vertical. «Lo que Paulo Freire propuso fue abolir la mentalidad de transmisión en la educación y en la comunicación, y su remplazo por un tipo de comunicación más liberadora, que contuviera más diálogo» (Díaz-Bordenave, 1976). Una comunicación que se conocerá en las reflexiones como *popular*, *alternativa*, *dialógica*, entre otras denominaciones que marcarán una diferencia del modelo comunicativo, como indica Servaes (2000). Este carácter emancipador de la comunicación y de la educación implicó entenderlas como derechos capaces de orientar proyectos fundamentados en la potestad y en la libertad de los pueblos para elegir su propio desarrollo, sin dependencias de ningún tipo (Sierra Caballero, 2002)

En esta época, dentro del debate en la región se destacan: 1) los aportes de Luis Ramiro Beltrán (1976, pp. 127-129), con su definición de la *comunicación horizontal* en su clásico texto *Adiós a Aristóteles*, una propuesta por una *comunicología de la liberación* como camino hacia una nueva ciencia de la comunicación en América Latina; 2) la defensa de la democratización de la comunicación desde el diálogo participativo, de Díaz Bordenave (1976, 1982, 1985), que replanteó la centralidad en la información y su linealidad para ver la comunicación como un componente social dinámico más complejo y en el marco de la realidad latinoamericana; 3) la relación entre reflexión-praxis de Mario Kaplún (1978, 1983) y sus debates por romper la influencia externa de los medios como evidencia de dependencia cultural desde la radio alternativa; 4) las propuestas de María Cristina Mata (1981) para investigar lo alternativo; 5) los aportes de Rosa María Alfaro (1985) sobre la pugna por la herencia cultural y las tensiones entre la homogenización y las identidades culturales; 6) la esperanza de Pasquali (1990, 1991) por la llegada «de la democracia, de la utilidad social y de la calidad» a las comunicaciones latinoamericanas; 7) las ideas de Fernando Reyes Matta (1977, 1981) sobre la comunicación alternativa como respuesta de democracia y proyecto histórico y su propuesta de «modelo de comunicación con participación social activa»; y 8) el modelo de comunicación alternativa propuesto por Daniel Prieto Castillo (1980), entre otros aportes de estudiosos de la comunicación en los contextos latinoamericanos.

Estas agendas temáticas están estrechamente ligadas a las movilizaciones sociales de estudiantes, campesinos, trabajadores e indígenas, desde finales de los setenta en el marco de la acción social latinoamericana. No en vano varias de las reflexiones sobre experiencias de comunicación alternativa estarán relacionadas con la disputa de movimientos y grupos no solo por tener un espacio de expresión sino también para apalancar sus luchas sociales desde esa apropiación de medios. Lo local y su fuerza comunicacional será clave en el desarrollo de radios indígenas en México, Ecuador, Perú, Bolivia y —con mucho menos impacto en esta época— en Colombia, como ya se expuso en los estudios del estado de la cuestión en el capítulo anterior. En la experiencia comunicativa de lo alternativo se comenzaron a fortalecer los movimientos de reivindicación de los indígenas en todo el continente americano.

En el contexto de una serie de debates internacionales en los que tuvo un protagonismo importante el pensamiento latinoamericano sobre las relaciones entre comunicación, desarrollo y educación, en ese contexto, la comunicación participativa, popular, dialógica y horizontal cuestiona el control de la información y de los medios masivos. Con el movimiento por un nuevo orden mundial de la información y la comunicación —NOMIC— y, posteriormente, la defensa del *Informe McBride*, América Latina lideró un debate sobre el acceso a la información y la democratización de la comunicación como componentes fundamentales de los derechos humanos, lo que marcó un punto de inflexión en las agendas de investigación. Como lo señala Jesús Martín-Barbero, en *Oficio de Cartógrafo*, en América Latina, a finales de los setenta

Se configuran entonces como estratégicos tres campos de investigación en comunicación: el orden o estructura internacional de la información, el desarrollo de las tecnologías que fusionan las telecomunicaciones con la informática, y la llamada comunicación participativa, alternativa o popular (Martín-Barbero, 2002, p. 113).

La incursión de la llamada comunicación alternativa o comunicación popular, sustentada en la oposición a lo constituido, lo alterno a lo establecido, lo otro distinto a lo institucional, en contraposición a los grandes medios, abrió una de las ventanas de discusión y aporte más importante al debate de la comunicación desde América Latina y, en cierto modo, por vez primera visibilizó los pueblos indígenas inmersos en la idea de las culturas populares. Desde

la comunicación alternativa, se habla de una comunicología de la praxis, esto es, un saber para la acción, una nueva lógica del sentido, las bases de la reflexividad y de la metacognición, que anticipa muchos de los debates contemporáneos del constructivismo por el énfasis en el contexto, la historia conectada y la triangulación compleja y recursiva en la emergencia de una comunicación para otro desarrollo, como lo señala Rosa María Alfaro (1993), o en la búsqueda de la respuesta a la pregunta «¿cuál comunicación para cuál desarrollo?», como proponía Pasquali (1996).

***El desarrollo desde una perspectiva integral,
la comunicación y el cambio social***

Esta tercera tendencia tiene continuidades con la comunicación alternativa, dialógica y participativa y se va complementando con la consolidación de prácticas y debates en torno a la comunicación comunitaria, con su rentabilidad sociocultural (Rocagliolo, 1996) y con el desarrollo de lo que Clemencia Rodríguez llamará *medios ciudadanos* (2001).

Desarrollo y libertad (Sen, 2000); desarrollo local (Silva, 2005), desarrollo humano (Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo, 1990, pp. 29-45) son denominaciones nuevas que surgen en el intento de acuñar un concepto más holístico de desarrollo mundial y que van enriqueciendo la búsqueda de otros caminos. Aunque vale la pena también reconocer que algunos autores señalarán que todas son eufemismos, adjetivaciones o etiquetas del mismo desarrollo (Vieco, 2013).

La comunicación para el cambio social está en relación con lo que Servaes y Malikhao (2007) identifican como el tercer paradigma del desarrollo o el momento de la multiplicidad, en el cual es importante comprender que «no hay un camino universal hacia el desarrollo, que el desarrollo debería ser concebido como un proceso integral, multidimensional y dialéctico, el cual puede diferir de una sociedad a otra» (2007, p. 163). Pero reconocer desarrollos alternativos no necesariamente implica una crítica al desarrollo mismo.

La comunicación para el cambio social surgió de los debates, desde la llamada conferencia de Belagio, en 1997, entre líderes sociales, académicos, activistas, decisores y representantes

de organismos de cooperación internacional. Juntos buscaban, con esta y otras cumbres, revitalizar y consolidar este campo académico de estudios y de prácticas comunicativas diseñadas con la intención de gestar transformaciones en comportamientos individuales, comunitarios, locales, regionales o estructurales. Esto con el liderazgo de la Fundación Rockefeller, a través del Consorcio para la Comunicación para el Cambio Social.

En el marco de esta experiencia se definió comunicación para el cambio social como un

proceso de diálogo público y privado a través del cual las personas definen quiénes son, cuáles son sus aspiraciones, qué es lo que necesitan y cómo pueden actuar colectivamente para alcanzar sus metas y mejorar sus vidas (Rockefeller Foundation, 1999, citado por Barranquero, 2011, p. 85).

Comunicación para el cambio social es la alimentación de conocimientos dirigida a la creación de consenso para la acción, que tome en cuenta los intereses, las necesidades y las capacidades de todos los interesados. Se trata por consiguiente de un proceso social, cuyo objetivo último es el desarrollo sostenible a diferentes niveles de la sociedad (Servaes, 2011, p. 51).

Desde esta perspectiva, la comunicación para el cambio social puede ser vista como una tendencia «para integrar diferentes teorías y enfoques en la comunicación para el desarrollo» (Waisbord, 2001, p. 38), es decir, una tendencia que intenta varias articulaciones: entre elementos que surgieron desde los enfoques difusionistas, como el *marketing* social, y elementos de enfoque participativo; entre prácticas desde arriba y prácticas desde abajo; entre prácticas institucionalizadas y aquellas que fluyen desde los movimientos sociales y las ciudadanías activas; entre planificación institucional y acción social colectiva. En otras palabras, el reconocimiento de múltiples estrategias y prácticas de comunicación que satisfagan la búsqueda de respuestas específicas para casos específicos. Entonces, es clave la emergencia de la localización de las estrategias, porque permitirá la valoración de matrices culturales específicas y condiciones contextuales de subordinación, marginación o desigualdad.

Esta tendencia de multiplicidad e integración (Servaes y Malikhao, 2007) fija su acento, más que en los productos comunicativos, en las prácticas comunicativas y en las potencialidades de cambios comunitarios y/o estructurales o en la combinación de éstos con cambios individuales. Durante el siglo XXI, la implementación de diversas prácticas comunicativas

locales, regionales y nacionales, institucionalizadas o desde la acción ciudadana, han mostrado que una comunicación centrada en la participación ciudadana o comunitaria, a partir de la posibilidad de autodeterminación de las comunidades y basada en el diálogo, garantiza un desarrollo social apropiado y sostenible, señala Gumucio-Dagron (2011). La aparición de la autodeterminación como aspecto importante en los procesos de comunicación y cambio social será una visibilización de lo propio de las comunidades culturalmente diferenciadas, como las indígenas.

Como lo sintetizan Gumucio-Dagron y Tufte (2008, p. 24-25) en la introducción de la *Antología de la Comunicación para el Desarrollo y el Cambio Social*, las propuestas de la comunicación para el cambio social requieren considerar unos aspectos con los cuales es posible establecer una relación directa con la emergencia y fortalecimiento de lo indígena como cultura o como identidad colectiva: 1) participación, acceso y apropiación comunitaria; aspecto en el cual los pueblos indígenas tienen una característica diferenciadora como identidad relacionada con la participación en el marco de sus formas de organización colectiva y comunitaria; 2) la comprensión de la existencia de conocimientos propios, locales, situados, y la promoción del diálogo e intercambio entre las culturas, dentro de las cuales se visibilizan las culturas indígenas con sus conocimientos, no solo locales en términos de conocimiento del territorio, sino locales en función de la producción situada de una manera de pensar y hacer; 3) el diálogo e intercambio entre experiencias similares para la construcción de redes, proceso en el que los pueblos indígenas han trabajado desde la conformación de organizaciones regionales, nacionales y redes internacionales; 4) el fomento de procesos más que de tecnologías en sí mismas, un aspecto que se verá reflejado en los análisis de la propuesta de política pública de comunicación diseñada por los indígenas, en la cual plantean una clara diferencia y una necesaria incorporación en dicha política de otras formas de comunicación que van más allá de las tecnologías.

Las miradas críticas a la comunicación para el cambio social, como lo señala Barranquero (2012), indican que mantiene la instrumentalización de la comunicación y su orientación a un *telos*, evidente no solo en la preposición que denota finalidad: *para*. Pese a que en los últimos años se ha intentado posicionar más la idea de *comunicación y cambio social*, se mantiene el sentido teleológico detrás de la idea de cambio que supone un movimiento, un ir

hacía algo, el paso de un estado o un estadio a otro. La poca claridad o la pobre discusión sobre el concepto de cambio social, en el campo de comunicación, hace incluso que se olvide su origen funcionalista (Barranquero, 2011, 2012; Barranquero y Sáez-Baeza, 2015). Aun con toda la fuerza que entraña la palabra cambio, esta escasa discusión del concepto puede desorientar procesos hacia caminos distintos o incluso contrarios a los deseados para combatir las desigualdades, el desequilibrio y la injusticia social actual.

Dentro del campo valdría la pena rastrear en la genealogía y la fundamentación teórica del concepto de cambio social, quizás con autores como Piotr Sztompka (1995), quien identifica y discute el concepto desde las visiones más clásicas del cambio social, hasta las más emparentadas con la complejidad de los tiempos actuales. De manera especial, serían útiles en el campo de la comunicación las reflexiones sobre las implicaciones del tiempo y la incidencia de la cultura en la idea de cambio social (Sztompka, p. 65-77), muy oportunas para pensar el tema de la autodeterminación de los pueblos, como lo veremos en este trabajo de investigación. Sztompka profundiza en el reconocimiento de los agentes del cambio, describe en nuestra época cuáles y cómo se mueven las fuerzas del cambio y profundiza en la comprensión de la revolución o las revoluciones como forma de cambio (p. 303- 348). Además, da pistas para comprender la movilización social y las revoluciones como motores de cambio, un aspecto no menor para esta investigación, si se tiene en cuenta que en las últimas tres décadas el movimiento indígena del Abya-Yala o de América Latina ha jugado un papel importante en la transformación de cambios constitucionales nacionales con el reconocimiento de la pluralidad cultural.

Sin embargo, aunque se dilucide el concepto de cambio social, persiste un aspecto más en la crítica a la propuesta de comunicación y cambio social: se trata de su carácter antropocentrista, como bien lo han explicado y cuestionado Barranquero y Sáez-Baeza (2015):

Esta posición ignora el hecho de que el desarrollo debe ser concebido no desde una «razón intervencionista» sobre la naturaleza (Cimadevilla, 2004), sino desde una toma de conciencia de que es imposible rebasar los «límites» que nos impone el ecosistema. Frente a estos, no vale cualquier diseño decidido en comunidad, sino que es necesario pensar la disciplina desde una nueva «racionalidad ambiental» (Leff, 1994) que haga frente a los profundos desafíos ecológicos del nuevo siglo, como el del cambio climático (Barranquero y Sáez-Baeza, 20015, p. 51-52).

Centrados aún en una mirada de occidente, la comunicación para el cambio social sigue dejando por fuera nuestra responsabilidad con el entorno y la necesaria reflexión sobre la mirada utilitarista, del desarrollo como crecimiento capitalista, que ha vuelto mercancía la naturaleza (Polanyi, 2009, p.68-69).

En los últimos diez años, cuestionar el cambio social y sus implicaciones ha abierto propuestas a las cuales se vincula este ejercicio de tesis, de repensar la comunicación para el empoderamiento de las comunidades que, en vez de cambiar hacia el modelo del capitalismo occidental, letrado y desarrollado, quisieran o necesitan detenerse o alimentarse de un pasado que sigue presente y vivo. Así lo hace Adalid Contreras, quien, retomando las filosofías andinas de los pueblos indígenas aymara y quechua, expresadas en la idea de buen vivir o vivir bien (*suma qamaña*), despliega una apuesta de *sentipensamientos*, para proponer un tránsito *de la comunicación-desarrollo a la comunicación al vivir bien*, como enuncia el subtítulo de su obra (Contreras, 2014). En sus reflexiones aparece visiblemente lo indígena. Contreras (2014, 2016) propone un modelo de comunicación basado en saber escuchar, saber compartir, saber vivir en armonía y complementariedad y saber soñar. Este modelo parte a la convicción de que el buen vivir es una cosmovisión que comunica una forma diferente de percibir la vida: en armonía, solidaridad y plenitud (2016).

En la misma línea, Barranquero ha propuesto pensar más una comunicación en relación con el cambio ecosocial (2011) o de justicia ecosocial (2012) y, en otras reflexiones más recientes, inspirado en el reconocimiento de los saberes, la ética y los principios de acción también de las comunidades andinas, ha discutido la idea de una comunicación desde el buen vivir (Barranquero, 2012, 2013; Barranquero y Sáez-Baeza, 2015, 2017; Arcila Calderón, Barranquero y González Tanco, 2018), con una profunda relación y sustento en los debates sobre las epistemologías del sur.

Esta retrospectiva entrará en diálogo con las reflexiones y hallazgos de esta tesis en la medida en que, como se señaló al comienzo, el desarrollo de una tendencia no supone la desaparición de las otras. Por ejemplo, en Colombia, en términos prácticos, parte del relacionamiento del

Estado y otros sectores sociales con los pueblos indígenas mantiene la perspectiva del paradigma dominante del difusionismo y de la modernización, según el cual la ética, la estética y la lógica de las culturas tradicionales indígenas son percibidas y tratadas como obstáculo para el desarrollo económico del país, una percepción que ha generado múltiples tensiones en la vida cotidiana en los territorios de diferentes pueblos.

La relación comunicación/cultura en América Latina

Junto con relación entre comunicación, desarrollo y cambio social, el interés por la comunicación en relación con la cultura será uno de los proyectos clave en la construcción teórica del campo desarrollada desde la escuela crítica latinoamericana —ELACOM—, como la llamó José Marques de Melo²⁹.

Hasta los años setenta, los estudios de la comunicación en América Latina vivieron una primera etapa de investigaciones bajo las orientaciones conceptuales de Estados Unidos y de Europa, como bien señalaron Luis Ramiro Beltrán, en su texto *La investigación de la comunicación en América Latina ¿indagación con anteojeras?* (1974); Chaffe, Gómez-Palacio y Rogers, en *Investigación en comunicación de masas en América Latina: visiones de aquí y de allá* (1990); Catalán y Sunkel, en su reflexión *sobre La tematización de las comunicaciones en América Latina* (1991); y Raúl Fuentes (1999), en el artículo *La investigación de la comunicación en América Latina*, entre otros autores que han sintetizado las reflexiones de los estudios de comunicación en nuestro continente.

Ambas influencias teóricas provenían de la visión de una comunicación centrada en los medios de comunicación de masas y en su impacto sobre las sociedades. El flujo de las

²⁹ En nuestra publicación *Hacia una epistemología del sur. Decolonialidad del saber-poder informativo y nueva comunicología latinoamericana. Una lectura crítica de la mediación desde las culturas indígenas* (2016), retomamos la idea de la ELACOM propuesta por José Marques de Melo (2004; 2005) para identificar un

corpus de análisis de la comunicación y la cultura, con elementos epistémicos y metodológicos diferentes a los desarrollados en los ámbitos de la academia de Europa y Estados Unidos, en virtud de una hibridación teórico-metodológica que atiende a la especificidad histórica y la emergencia de sincretismos y nuevas lógicas de modernización marcada por la pluralidad de las culturas populares, tradicionales (Herrera-Huérfano, Sierra y Del Valle, 2016, p.79).

informaciones creadas por los medios de comunicación de masas constituía el centro fundamental de las investigaciones desde estas dos tradiciones del norte global y, por tanto, su énfasis estaba en entender la circulación de informaciones, sus discursos y sus consecuentes impactos.

En la década de los sesenta, en la región, el liderazgo sobre la investigación lo tendría el Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina —CIESPAL—. Fundado desde 1959, su labor fue apoyar la formación e investigación en el campo. CIESPAL elaboró registros de los procesos emprendidos en la región tanto en la formación —establecimiento de escuelas de periodismo y sus mutaciones hacia los temas de comunicación— e investigación (León Duarte, 2012). Vale la pena señalar aquí que en el artículo *Investigación en comunicación de masas en América Latina: visiones de aquí y de allá*, los académicos latinoamericanos entrevistados identificaron la aparición del CIESPAL como «el punto de inicio de la investigación en comunicación indígena en América Latina» (Chaffe, Gómez-Palacio y Rogers, 1990, p. 1018).

En los años setenta, en las discusiones sobre el NOMIC, emergen las reflexiones sobre las políticas públicas de comunicación y cultura, consideradas por Catalán y Sunkel

los primeros estudios de la comunicación en América Latina que no son una simple «aplicación» de los modelos conceptuales elaborados previamente en otras realidades [...] el primer intento de construir un paradigma de la comunicación a partir de la propia realidad latinoamericana (1991, p. 9).

Para ubicar lo indígena dentro de las discusiones latinoamericanas alrededor de la relación entre comunicación y cultura, se presentan los siguientes núcleos: el tema de la modernidad y sus rupturas en América Latina como punto de partida en las reflexiones sobre prácticas culturales indígenas y su posición subalterna; los debates sobre las culturas populares —lo popular como categoría en la cual se subsume lo indígena— e identidades sociales; y el concepto de mediaciones de Jesús Martín-Babero como inspiración para el análisis de las prácticas de comunicación en relación con el desarrollo en los capítulos de resultados.

La modernidad y sus rupturas en América Latina

Pensar y hacer políticas públicas culturales y de comunicación implicó preguntarse por la cultura, la identidad, la modernidad desde América Latina y por las posibilidades de creación, transmisión y recepción de la cultura o de las culturas. Así, en América Latina se destacará la riqueza de discusiones y reflexiones sobre las identidades y sus luchas contra los flujos de la modernidad en medio de complicidades, apropiaciones y resistencias de los receptores en el consumo de lo popular y de lo masivo. La experiencia latinoamericana con la modernidad será leída desde la idea de una deuda o carencia, pero también desde dimensiones que defienden una diferenciación y una diversidad sobre dicho desarrollo moderno, hablando así de modernidades, hibridaciones y mestizajes.

Octavio Paz cuestionó la postergación y el rezago de América Latina con una modernidad inconclusa y lejana a la experiencia de Europa o Estados Unidos. La trayectoria de su obra está marcada por la búsqueda de la utopía moderna, va desde la carencia de la modernidad en América Latina hacia el reclamo de una modernización latinoamericana, viable desde la democracia³⁰. Carlos Mosivais hablará de una modernidad desde el *pastiche* y el *collage* (citado por Brunner, 1988, 216-218). García-Canclini la explicará desde las hibridaciones culturales o las culturas híbridas, reconociendo que no hay una sola forma de modernidad: «tanto las transformaciones de las culturas populares como las del arte culto coinciden en mostrar la realización heterogénea del proyecto modernizador en nuestro continente» (1989, p. 235). Brunner (1988) explicará, desde las identidades, las rupturas frente a una racionalidad única y la complejidad cultural la emergencia de varias modernidades, tantas como los reflejos de un espejo trizado, la metáfora que le da el título al conjunto de sus planteamientos; y Martín-Barbero (2002), desde las periféricas modernidades, como denominación para «comprender la especificidad de los procesos, la peculiaridad de los

³⁰ En *El laberinto de la soledad* (1977) el primer aspecto que identifica Paz es que México y, en general, Latinoamérica no son modernas. Esta idea de la modernidad como carencia se mantiene en sus obras siguientes, como *Posdata* (1985), en las cuales insiste en la necesidad de la democracia como síntoma de la modernidad y en la llegada tarde de América Latina a la historia de la modernidad, al referirse a los latinoamericanos como «los intrusos que han llegado a la función de la modernidad cuando las luces están a punto de apagarse» (1987, 13). En el *Ogro filantrópico* (1979) insiste en la necesidad de una modernización para México y para América Latina; y en su texto *Pasión crítica* (1985), Paz señala la crisis de la modernidad y el deber de América Latina de buscar su propia modernidad, para lo cual, insiste, son necesarias la democracia y la libertad.

ritmos y la densidad de los mestizajes y destiempos en que se produce nuestra modernidad» (p. 286).

Como señala Peter Burke,

América Latina es (sin lugar a dudas) la región híbrida *par excellence*, siendo un lugar de encuentros, choques, mestizajes y todo tipo de interacciones entre la población autóctona, los invasores europeos y los esclavos africanos que llevaron los europeos. El mexicano José Vasconcelos (1881-1959) [...], autor de *La raza cósmica* (1929), alabó el hibridismo, afirmando que el mestizo era la esencia de la nación mexicana. Lo mismo cabe decir del sociólogo e historiador brasileño Gilberto Freyre (1900-1987), en cuya obra *Casa Grande e Senzala* (1933) define la identidad de los brasileños en términos de mezcla, sobre todo entre la cultura africana y la europea (2010, p. 65).

Desde esta modernidad trizada, esas hibridaciones, mestizajes, esa raza cósmica o esas modernidades periféricas, los investigadores latinoamericanos comenzarán a generar desplazamientos en las discusiones sobre comunicación, en las cuales se puede rastrear lo indígena como identidad cultural, subsumido, primero, en las reflexiones de los años ochenta, en el concepto de cultura popular; y luego, emergente como una identidad colectiva y como actor político.

Dichos desplazamientos señalan debates que van de la comprensión de la comunicación como proceso de dominación hacia la comprensión de la dominación y los demás procesos sociales y culturales como prácticas comunicativas; de la perspectiva de los medios como omnipotentes frente a los receptores hacia los procesos de complicidad y resistencia de los receptores. Como bien lo resume la obra más representativa de Martín-Barbero (1987), un desplazamiento de la mirada que va *de los medios a las mediaciones*.

El desplazamiento fundamental está en pasar de los medios hacia las implicaciones de las dinámicas culturales que se mueven en lo popular. El acento de los debates está en comprender las dinámicas que se producen desde y dentro de las identidades culturales, que lejos de concebirse como esenciales o puras, se observan como identidades con continuidades y discontinuidades, una dialéctica entre el mantenimiento y la adaptación (Giménez, 1997). Esta dialéctica se produce desde presiones externas que incluyen el inevitable contacto con el desarrollo y los proyectos modernizadores, desde adecuaciones y medicaciones internas y

reafirmaciones étnicas (García-Canclini, 1987), que hacen, como diría Martín-Barbero, imposible la pureza de lo indígena (1987/2003, p. 259-269). Esto implica un desplazamiento desde un modelo lineal efectista, más de información que de comunicación, hacia la complejidad de la vida social y de las prácticas culturales, para entender los procesos comunicativos en medio de los conflictos y las contrariedades que atraviesan lo popular, lo local en sus tensiones con los procesos de masificación y modernización a través del establecimiento de estados-nacionales (Martín-Barbero, 1987/2003)

Culturas populares e identidades sociales

Es importante señalar la especificidad de los debates en los cuales se construye la categoría de culturas populares:

la historia de la relación entre pensar lo cultural como «luchas entre significados y representaciones» y/o como «prácticas desde actores sociales concretos» es bastante compleja en América Latina y tiene que ver con las múltiples relaciones de lo cultural con lo público que se atestigua en la densidad conceptual que contiene la noción latinoamericana de culturas populares, donde se confunden nociones sociales y estéticas, las complejas fronteras entre lo tradicional y lo moderno (Ochoa Gautier, 2002, p. 220).

A medida que aparece la producción académica sobre comunicación/cultura en América Latina, se generan tres rupturas en la mirada, que serán claves en esta investigación: una primera, frente a la perspectiva de la antropología funcionalista de lo popular como folclor, es decir, como exaltación de la diferencia desde un exotismo esencialista y, por tanto, digno de hacerse patrimonio, una mirada estática y museográfica de lo cultural (García-Canclini, 1987; Martín-Barbero, 1987/2003). La segunda es una ruptura frente a la visión sociológica de lo popular como lo opuesto al desarrollo y, por tanto, como lo rural, colectivo, solidario y subdesarrollado (González Sánchez, 1983), una visión emparentada con los estudios de comunicación y desarrollo que se explicaron al comienzo de este capítulo. Y la tercera, frente a la perspectiva de un imperialismo cultural donde la cultura de masas producida por las industrias culturales transnacionales domina y elimina de manera aplastante, y dada su omnipotencia, a las culturas populares.

Estas rupturas potenciaron la construcción de una comprensión de lo popular como prácticas culturales y comunicativas relacionales y cambiantes que develan las cercanías, fricciones e implicaciones entre la modernidad y las tradiciones; entre lo popular y lo masivo (Brunner, 1988; Martín Barbero, 2002); entre lo cultural y lo político (Martín- Barbero, 1987/2003; Landi, 1987); entre cultura hegemónica y clases populares (García-Canclini, 1987; Giménez, 1997) entre hegemonía y subalternidad (González Sánchez, 1983, p. 26).

Lo popular se constituirá, en América Latina, en categoría de enunciación para comprender, desde la vida cotidiana, las prácticas y la visión de los subalternos (González Sánchez, 1983), la resistencia como parte de las relaciones de poder, la memoria cultural como proceso de reapropiación, las complicidades y complejidades culturales con lo masivo en las industrias culturales y la vitalidad de las prácticas comunicativas desde y dentro de los movimientos sociales. Lo popular es una categoría que abarca y define la tensión conflictiva entre culturas, de tal manera que evidencia «la existencia negada pero viva de la heterogeneidad cultural» (Martín-Barbero, 2002, p. 126).

Las investigaciones sobre prácticas comunicativas en torno a la fiesta, el mercado, la música, el carnaval, los bailes, las expresiones religiosas como los exvotos y retablitos, la muerte, la producción y el consumo de bienes culturales que van desde las artesanías hasta las telenovelas, serán eje de investigación de lo popular, especialmente en el espacio de la configuración de lo urbano. Como señala García-Canclini,

menos frecuentes aún, son las investigaciones que examinan los procedimientos por los cuales las culturas tradicionales de los indígenas y campesinos convergen sincréticamente con diversas modalidades de cultura urbana y masiva, estableciendo formas híbridas de existencia de lo popular (1989, p. 230).

Se destaca de esta reivindicación de las manifestaciones y los saberes culturales populares como actos de comunicación el enfoque de *folkcomunicación* propuesto por Luiz Beltrão (1971, 2004), en Brasil.

Sin embargo, pese a esa escasa preocupación por lo indígena desde la comunicación —como se describió en el estado de la cuestión, del primer capítulo de esta tesis—, es importante resaltar cómo lo popular abrió camino para dejar de pensar lo indígena desde el romanticismo

del aislamiento y la protección esencialista hacia la comprensión de lo indígena como una identidad, generada desde una cultura dinámica y cambiante (Bonfil-Batalla, 1991). Lo popular es una categoría que orienta la comprensión de lo indígena en

un camino de dos vértigos: ni las culturas indígenas pueden existir con la autonomía pretendida por ciertos antropólogos o folcloristas, ni son tampoco meros apéndices atípicos de un capitalismo que todo lo devora (García-Canclini, 1982, p. 104).

Desde esta dinámica histórica latinoamericana se puede «reconceptualizar lo indígena desde el espacio político y teórico de *lo popular*: esto es, a la vez como culturas subalternas, dominadas pero poseedoras de una existencia positiva, capaz de desarrollo» (Martín Barbero, 1987/2003, p. 260).

Estudiados los indígenas en el marco de las culturas populares e identificados como grupos subalternos colonizados, en su *teoría de control cultural*, Bonfil-Batalla (1991) identifica las tensiones entre dominación y subordinación como procesos de cruce entre la capacidad social de decisión con la que cuenta o de la que carece un grupo —dimensión política de poder— en relación con el uso, la producción y la reproducción de elementos culturales —materiales, simbólicos, emotivos, de organización y de conocimiento culturales—, es decir, si esos elementos culturales que se ponen en juego en las dinámicas sociales son propios o ajenos.

En la tensión entre capacidad de decisión y elementos culturales propios o ajenos se generan cuatro ámbitos en las culturas de grupos subalternos: 1) *cultura autónoma*, cuando el grupo decide sobre el uso, producción y reproducción de los elementos culturales propios; 2) *cultura impuesta*, cuando ni las decisiones ni los elementos puestos son del grupo social y este ha desplazado elementos propios; 3) *cultura apropiada*, cuando el grupo decide sobre los usos de los elementos culturales, pero no tiene control sobre la producción y reproducción de los mismos; 4) *cultura enajenada*, cuando los elementos culturales son propios pero las decisiones sobre ellos se producen desde lo ajeno. Y desde estos cuatro ámbitos se producen, respectivamente, cuatro procesos: resistencia, imposición, apropiación y enajenación (Bonfil- Batalla, 1991, pp. 50-52)

Este encuadre teórico ha sido fundamental para comprender y dar cuerpo a la lucha por la autonomía cultural librada por los movimientos indígenas en América Latina. El sentido de

resistencia y la importancia de la idea de *lo propio* como distinción específica de autonomía serán cruciales en el diseño de políticas públicas en México y luego en América Latina. Por tanto, será clave en la interpretación de la *comunicación propia* en esta investigación, sin desconocer, las complejas interrelaciones y mutuas influencias entre prácticas de comunicación identificadas como propias y prácticas de comunicación apropiadas, como señalan los indígenas en su propuesta de política pública de comunicación, objeto de este análisis.

Una categoría que será complementaria a la comprensión de las culturas populares es la identidad, comprendida en una producción, reproducción y deconstrucción permanente en el marco de las dinámicas de desterritorialización y desenraizamiento (Martín-Barbero, 2002). Lejos entonces de pensar en una identidad desde el arcaísmo exótico de estáticas esencias inmutables, la discusión de entrada para esta tesis reconoce que

la identidad cultural está en la historia y no en una esencia que estaría incontaminada en el pasado. Está en la historia de los procesos a través de los cuales estos países se han hecho, está en la lucha por romper la dominación (Martín-Barbero, 1984, p. 22)

Las identidades, por lo tanto, tienen un carácter relacional en un espacio situado históricamente y socialmente estructurado, que implican, como explica Gilberto Giménez desde la idea de las identidades sociales,

un conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada (2000, p. 54),

con un sentido de pertenencia que se produce por «compartir el complejo simbólico cultural que funciona como emblema de los mismos», lo que posibilita la «distinguibilidad cualitativa» como elemento constitutivo de la identidad (Giménez, 1997, pp. 11-14).

En la misma línea de aspectos que distinguen una identidad de otras, Bonfil-Batalla (1991) señala que las culturas indígenas o «las etnias son sistemas sociales permanentes de larga duración histórica» (p. 11). En dicha duración histórica, algunos pueblos étnicos latinoamericanos desaparecieron, otros han sobrevivido y se han reinventado durante más de quinientos años de colonialidad, procesos cuya ocurrencia

no significa que tales culturas hayan dejado de ser entidades diferenciadas dentro de las sociedades latinoamericanas, porque siguen organizadas a partir de un esquema básico (una matriz cultural) que no es occidental, sino que tiene su origen en las civilizaciones amerindias precoloniales, y porque tales culturas siguen siendo el sustento de identidades colectivas diferenciadas (un «nosotros» que contrasta con «los otros») (Bonfil- Batalla, 1991, p. 28).

Dichas identidades colectivas diferenciadas se producen, reproducen y transforman en tensiones dialécticas de permanencia y cambio; mantenimiento y adaptación, recomposición y ruptura (Giménez, 1997) dentro de las cuales es posible el mantenimiento de un núcleo particular de sentidos, representaciones sociales y marcos simbólicos de la cultura autónoma, a pesar de los procesos de interacción con la cultura ajena, apropiada o impuesta (Bonfil- Batalla, 1991) o de los procesos de «préstamos culturales» muy comunes entre etnias indígenas y comunidades negras (Bengoa, 2016).

Así, lo propio o lo autónomo, en términos de identidades indígenas, estará vigente en las matrices culturales heredadas, que proporcionan un auto- y heterorreconocimiento como condición de distinguibilidad (Giménez, 1997). En los años cincuenta, dicho heterorreconocimiento en América Latina fue dado por los indigenistas, no indígenas defensores de los indígenas o de lo indio (Bengoa, 2016). Desde entonces, y como fruto del Segundo Congreso Indigenista Interamericano, se propuso una conceptualización inicial para identificar lo indígena, más o menos vigente hasta nuestros días, como lo señala José Bengoa en sus reflexiones sobre *La emergencia indígena en América Latina*:

indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la misma conciencia social de su condición humana, así mismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque estas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños (...) el indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y con una tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes (Segundo Congreso Indigenista Interamericano, 1949, citado por Bengoa, 2016, p.167).

Esta distinguibilidad dada por el origen y por la especificidad de formas de ser, hacer, expresar —lengua propia—, así como de construir una narrativa de una memoria —tradición respectiva—, configurará con más fuerza, desde los setenta, la emergencia de lo indígena. Dicha emergencia está caracterizada en los movimientos indígenas latinoamericanos, según

Bengoa (2016), por cinco aspectos: 1) el reconocimiento social y estatal; 2) una identidad cultural, reconstruida y reinventada, que no significa falsa; 3) el fortalecimiento de la visión espiritual animista que encuentra un vínculo con los discursos ecológicos; 4) la posibilidad de intercambio e interacción entre comunidades indígenas de diferentes partes que van conformando redes y que Bengoa denomina panindigenismo; y 5) el reconocimiento de la autonomía y los derechos civiles (pp. 95-108).

La resistencia desde estas identidades socioculturales —indígenas, negros, jóvenes, mujeres—, en algún momento vistas como excluidas de la carrera por la modernización, como señala Reguillo (2000), «han vuelto al centro del debate y de la acción, volviendo visible la incapacidad de este modelo para incorporar la diferencia, sin convertirla en desigualdad». Estos excluidos son una vindicación del territorio y de lo local como espacio de resistencia, negociación y conflicto frente lo global (Reguillo, 2000, 146-147).

El redescubrimiento de lo indígena desde las memorias de los abuelos y abuelas, el reconocimiento de un mundo de identidades borradas, negadas, invisibilizadas y renombradas actualmente en el centro de disputas por el control de la tierra y de los recursos en varias partes del país y del continente, constituye una ventana para comprender cómo los indígenas, como parte de las culturas populares o como identidad cultural, disputan relaciones de poder en dos dimensiones: en el campo económico y en campo simbólico (Martín-Barbero, 1987/2003, p. 288)

Mediaciones para comprender las prácticas comunicativas en las matrices culturales

El concepto de mediaciones, de Jesús Martín-Barbero, será fundamental para comprender las prácticas de comunicación identificadas dentro de la idea de comunicación propia —propuesta por los indígenas— y su articulación con las matrices culturales de los pueblos del Resguardo Ticoya del Amazonas, así como con las dinámicas del movimiento indígena nacional en la configuración de su propuesta de política pública de comunicación indígena, en la que se incluye la diferenciación entre comunicación propia y comunicación apropiada, como entramado de sentido, usos y temporalidades culturales.

Las mediaciones implican la comprensión de las gramáticas con las cuales la gente se vincula en la producción, circulación y consumo de prácticas comunicativas, como prácticas de creación y apropiación cultural (Martín-Barbero, 2002). Las mediaciones constituyen las prácticas cotidianas que involucran modalidades de acción, formalidades, modos de operación, es decir, maneras o formas de hacer en las interacciones sociales y en las disputas entre sujetos e instituciones (De Certeau, 2007).

Desde la obra de Martín-Barbero, las mediaciones comunicativas buscan la reconstrucción del mapa o los mapas de interacción cotidiana en torno a las construcciones de sentido y usos que se negocian, se mantienen o se subvierten a partir de las matrices culturales, los formatos de las industrias culturales, las lógicas de producción y las competencias de recepción y consumo (Martín-Barbero, 1987/2003 y 2002). Entre estos cuatro elementos, Martín-Barbero identifica cuatro dinámicas para la comprensión de las mediaciones: la *socialidad*, la *ritualidad*, la *institucionalidad* y la *tecnicidad* (Martín-Barbero, 2002, pp. 227-232).

Cada una de estas dinámicas encarna aspectos conceptuales fundamentales como entrada para la comprensión de las mediaciones en esta investigación, tanto de la cultura misma como del sentido y las acciones cotidianas sobre desarrollo en el territorio.

La *socialidad* brinda elementos para comprender lo comunitario en las relaciones cotidianas y en la constitución de los sujetos y las identidades (Martín-Barbero, 2002). En este caso, será un factor importante para comprender la configuración de modos y sentidos de lo indígena en el Colombia, así como las identidades de lo indígena en la territorialidad del Amazonas y, específicamente, en la experiencia de las interacciones sociales de los habitantes del Resguardo Ticoya.

La *ritualidad* permitirá comprender las gramáticas de la acción en términos de los modos de mirar, leer y escuchar para compartir sentidos; será clave para interpretar las formas en relación con situaciones de espacio y tiempo que configuran rutinas en permanente

reconstrucción, repetición o innovación desde una memoria en la que inciden la complejidad cultural de saberes y los hábitos (Martín-Barbero, 2002).

«La *institucionalidad* es una mediación espesa de intereses y poderes contrapuestos» (Martín Barbero, 2002, 230) que, para el caso de esta investigación, será clave en la comprensión de la regulación de los discursos en torno al desarrollo, los valores y las características ontológicas que les respaldan. Desde esta medicación de la institucionalidad se podrá analizar la tensión y los antagonismos de los discursos sobre comunicación, entre el documento de propuesta para pensar una política pública del Estado Colombiano, formalizado en 2010, y el documento de la propuesta de la política pública de comunicación indígena, escrito y diseñado por las organizaciones del movimiento indígena y puesto en conocimiento público en 2014.

Finalmente, el concepto de las *tecnicidades* abarca la riqueza extraordinaria de las diversas prácticas y técnicas expresivas que pasan por propuestas estéticas, mucho más allá de la apropiación de medios e integradas a técnicas expresivas ancladas a redes culturales y sentidos, en el marco de lo que se desea comprender como comunicación propia y en las tensiones entre lo local y lo global (Martín- Barbero, 2002).

Acorde con esta línea de discusión, no se trata de mirar como exóticas las prácticas culturales y comunicativas de los pueblos indígenas sino de potenciar la riqueza de la teoría crítica de la mediación que permita hacer visibles los nuevos mecanismos de producción de las diferencias identitarias en tiempos de globalización. Desde estas discusiones de entrada, esta investigación busca, parafraseando a Martín-Barbero, definir nuevos mapas y cartografías culturales con la problematización de la comunicación intercultural y de las luchas indígenas como analizador de la potencia de la perspectiva indígena para repensar la comunicación.

La experiencia del desplazamiento hacia la relación entre comunicación y cultura se muestra importante en la medida en que mira hacia el sujeto comunicativo, hacia la comprensión de las prácticas comunicativas como interacciones e interpretaciones en la vida cotidiana y hacia la mediación, es decir, hacia la construcción, deconstrucción y reconstrucción de

significados, usos, producción, reproducción de elementos culturales elaborados por los sujetos desde su experiencia social e histórica.

En síntesis, esta línea de estudio de comunicación/cultura en América Latina nos permite tener una vertiente de comprensión de lo indígena como una de las culturas populares cuya identidad social de larga duración evidencia unos interesantes procesos «de plasticidad, es decir, una capacidad de variación, adaptación, modulación e incluso de manipulación» (Giménez, 2000, p. 57), en ámbitos de lo propio o autónomo, lo apropiado, lo impuesto y lo enajenado. Esta visión móvil de las identidades sociales para comprender lo indígena en el presente nos permitirá la comprensión de la comunicación propia en articulación con sus luchas como movimientos sociales, como sujetos políticos y, en sus procesos, como productores, reproductores y consumidores de bienes culturales, en el encuadre de sus propias matrices culturales y de las dinámicas de la interculturalidad.

Caminos para la descolonización del saber comunicacional desde las epistemologías del sur y del pluriverso

Las propuestas de Erick Torrico para pensar la decolonialidad de la comunicación comienzan justamente por la recuperación de los aportes latinoamericanos en los debates referidos en las primeras dos partes de este capítulo, y que se destacan por concretar un corpus de formas de una episteme crítica que evidencian a América Latina como *locus* especial de enunciación frente a la tradición de los estudios propuestos desde Europa y desde Norteamérica. La pedagogía emancipadora de Paulo Freire, la comunicología liberadora de Luis Ramiro Beltrán, el cuestionamiento al paradigma dominante de Antonio Pasquali, entre otras voces, son antecedentes de una episteme crítica, son fundamentales e inspiradores de la descolonización de la comunicación «que supone un nuevo trayecto utópico en lucha contra la segregación epistémica y cuyo propósito es restablecer la comunicación que humaniza» (Torrico, 2018, p. 80).

Los aportes y reflexiones para pensar esta decolonialidad de la comunicación han versado, en general, sobre cuatro aspectos: 1) la arqueología del hacer y del saber latinoamericano de la comunicación dentro del pensamiento crítico de la ELACOM y su potencial decolonizador

(Valencia, 2012; Torrico, 2016, 2017, 2018; Olarte, 2016; Herrera-Huérffano, Sierra Caballero y Del Valle, 2016; Cebrelli y Arancibia, 2017; Gander y Ortega, 2019); 2) el reencuadre de la perspectiva disciplinar y epistemológica, así como las lógicas académicas —incluidas las de capitalismo cognitivo— desde donde se hace teoría de la comunicación en América Latina, indagando caminos hacia una llamada *desobediencia epistémica* (Castro-Lara, 2016; Flores Prieto y Pozo, 2018); 3) la comprensión de prácticas comunicativas coloniales y su incidencia social y política (Gómez, 2016; Padilla, 2018); y 4) el desentrañamiento de las prácticas comunicativas o prácticas discursivas subalternas de grupos indígenas, afrodescendientes y otras culturas populares, que permitan ver las formas de resistencia y re-existencia, así como las epistemes y ontologías que subyacen a dichas prácticas (Contreras, 2014, 2016; Valdez, Romero y Gómez, 2019; González Tanco, 2016; Maldonado, 2018; Cebrelli y Arancibia, 2018; Larrea y Saladrigas, 2018, Mavisoy Muchavisoy, 2018).

En este último aspecto encontramos de nuevo los debates sobre comunicación para el buen vivir o vivir bien, referidos al final de la discusión acerca del trinomio comunicación, desarrollo y cambio social, en este caso vinculados con la materialización de las apuestas de decolonialidad del pensamiento y saber, como reconocimiento de saberes propios, locales, territoriales y situados en una América mestiza, afro, indígena y blanca al mismo tiempo. Un referente importante de estas discusiones se ha compilado en *Comunicación, decolonialidad y buen vivir*, en el cual Sierra Caballero y Maldonado Rivera (2016), junto con otros autores, vindican cómo críticamente se viene tejiendo y repensando el campo comunicacional en América Latina desde las matrices de pensamiento y el saber cultural amerindio, además de resaltar experiencias que hacen tangible ese re-pensar-nos en uno nuevos mapas y cartografías para la comprensión de lo comunicacional, como experiencias emancipadoras que legitiman las epistemologías subalternizadas como propuestas antagónicas al *locus* hegemónico.

Apostar por ello es dislocar la práctica de representación de la Teoría Global de la Comunicación, del centro angloamericano en favor de los márgenes amenazados, a partir de una fenomenología de la marginalidad basada en el uso creativo de las tradiciones culturales amerindias (Sierra Caballero, Maldonado Rivera, Del Valle, 2020, p. 233).

Para esta investigación, la intención es hallar en las discusiones sobre epistemologías del sur de Boaventura de Sousa Santos, en diálogo con las discusiones sobre pluriverso, de Arturo Escobar, y con otros autores de la línea colonialidad/modernidad en Latinoamérica, elementos de análisis para trazar rutas y formular ideas de una teoría decolonial de la comunicación desde la perspectiva de los pueblos indígenas de la Amazonia, en repuesta al interés de comprender qué es para ellos la comunicación propia.

Alrededor de las *epistemologías del sur* hay un debate vigente, liderado por Boaventura de Sousa Santos, desde el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, junto con colaboradores, investigadores, académicos y activistas de diversas latitudes del mundo, vinculados mediante el programa de investigación *ALICE*³¹-*Epistemologías del sur*. Este debate está fundamentado en varias discusiones de comienzos de milenio: 1) la pérdida paulatina de la confianza epistémica en la ciencia, desde el siglo XX, ante su imposibilidad de ofrecer explicaciones y salidas a situaciones actuales; 2) las implicaciones del conocimiento situado o localizado, las epistemologías posicionadas y la producción social de conocimiento en condiciones específicas, desde actores con un *locus* de enunciación, desde el cual se fijan criterios de evaluación y validación según los contextos locales (Haraway, 1992; Harding, 1998; citadas por Santos, 2009), en oposición a la centralidad que ha tenido «el supuesto de un no-lugar, de una no-posicionalidad, desde el cual se produce conocimiento» (Castro-Gómez y Restrepo, 2008) para el establecimiento filosófico moderno; 3) los cuestionamientos a los dualismos clásicos, la binariedad del pensamiento y el sistema de oposiciones (naturaleza/cultura; sujeto/objeto; individuo/sociedad; materia/espíritu) propio de la ontología naturalista (Descola, 2012, p. 263); 4) la comprensión de la producción de conocimiento desde las prácticas o lo experiencial y no solo por vía del razonamiento lógico y sus implicaciones ontológicas de la producción del conocimiento (Latour, citado por Santos, 2009); 5) el debate filosófico frente a la soberanía del conocimiento occidental

³¹ El proyecto *ALICE Espejos extraños, lecciones imprevistas: conduciendo a Europa a una nueva forma de compartir experiencias del mundo* fue un proyecto ejecutado entre 2011 y 2016, cuya finalidad era repensar y renovar el conocimiento científico social, a partir de desarrollar nuevos paradigmas teóricos y políticos de transformación social desde diferentes perspectivas marginalizadas, olvidadas o consideradas extrañas. Es una respuesta a la sensación de agotamiento político e intelectual. Se puede profundizar en los procesos y alcances de este proyecto y sus mutaciones a lo que hoy se denomina Programa de Investigación ALICE-Epistemologías del sur en <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/homepage-2/>

gestado desde el pragmatismo del conocimiento y de la ciencia (Berstein, Jaimes, Pierce y Dewey, citados por Santos); y 6) Los encuentros con el sur mediante investigaciones y producciones de conocimiento comprometidas socialmente con sus realidades y con la necesidad de la reinención de la emancipación social frente a las injusticias y la desigualdades (Santos, 2004). Estos debates permiten la comprensión de la demarcación de una línea abismal de un pensamiento que crea ausencias o inexistencias, marca distinciones visibles e invisibles, en una denominada sociología de las ausencias, pero también de una sociología de las emergencias, en un pensamiento posabismal que busca la visibilidad de dichas ausencias (Santos, 2010).

La discusión académica sobre las ausencias o inexistencias y sobre la necesidad de las emergencias está basada en la comprensión de Foucault acerca de las utopías y heterotopías como espacios diferentes que generan sus propias autonomías fuera del orden regular del sistema homogéneo y universal que crea exclusiones:

Me ha parecido interesante intentar comprender nuestra sociedad y nuestra civilización a través de sus sistemas de exclusión, de sus formas de rechazo y negación, de lo que no se quiere, de sus límites, del sentimiento de obligación que impulsa a suprimir un cierto número de cosas, de personas, de procesos y, por tanto, de lo que queda oculto bajo el manto del olvido; en definitiva, me interesa analizar los sistemas de represión-eliminación propios de la sociedad (Foucault, 1999, p. 28).

Desde esa perspectiva, una decolonización requiere convertir en presencias dichas ausencias, no-existencias o invisibilidades históricas. Tales no-existencias se producen, según Santos (2009, p. 109 y ss), desde lógicas legitimadas por la razón metonímica —de homogeneidad entre el todo y las partes o de la imposibilidad de pensar una parte por fuera de la totalidad— a partir de lo ignorante, lo local, lo inferior, lo residual, lo atrasado y lo improductivo que encarnan cinco monoculturas —tabla 2—: 1) la *monocultura del saber* centrado en la ciencia moderna, que, desde la razón, se comprende como forma única y exacta de producción de conocimiento; y la alta cultura, como canon estético; de tal suerte que aquello que este canon no reconoce se reduce a la forma de incultura; y lo que la ciencia moderna no incorpora es declarado inexistente, bajo la noción de ignorancia. 2) La *monocultura de la globalidad*, que supone la universalidad como escala dominante y como referente modelo aspiracional en perspectiva de desarrollo, una globalidad que se erige superpuesta sobre formas de vida local

o territorial y como estructura geopolítica de organización. 3) Una *monocultura de la naturalización de las diferencias*, que sostiene los dispositivos y discursos de poder de manera polimórfica, desde las clasificaciones sociales que despliegan dimensiones heterogéneas de dominación —desde la raza, el color, el origen, el género y el poder adquisitivo—, lo cual comporta una naturalización de jerarquías con lógicas invisibles y visibles de inferioridad y superioridad. 4) *La monocultura del tiempo lineal* como única comprensión de la historia en un sentido de progreso, una visión lineal unidireccional de tiempo que se extrapola a la vida cotidiana mediante las metáforas que dan existencia real a numerosas nociones de oposición binaria, tales como adelantado-atrasado, novedoso/actual-obsoleto, moderno-premoderno, contemporáneo-primitivo, civilizado-salvaje, desarrollado-subdesarrollado, relaciones y percepciones en la cuales el segundo componente es siempre residual del primero. 5) la *monocultura de la productividad capitalista* centrada en los aspectos económicos, en la propiedad privada individual, en la acumulación, en el consumo y en la rapidez de la producción, condiciones derivadas del crecimiento económico como objetivo racional incuestionable (Santos, 2009, pp. 110-112; 2010). Estas últimas dos monoculturas ensamblan la perspectiva de desarrollo en una vinculación entre velocidad y productividad de la cual se desprenden las múltiples alteraciones de los tiempos cíclicos, como la que se ejerce sobre los ciclos de la naturaleza, para acelerar el proceso de producción y, por tanto, lograr la maximización del lucro —por ejemplo, la modificación de los ciclos de día y noche en la producción avícola—. A estas cinco monoculturas definidas por Santos, se le suma la *monocultura de la democracia liberal*, identificada por Aguiló Bonet (2017), como concepción hegemónica que niega otras formas de democracia.

Dichas ausencias o no-existencias que las diferentes monoculturas como formas de la colonialidad han generado, en las tensiones colonialidad/modernidad están representadas en los mundos indígenas que perviven a los más de quinientos años de persecución y subalternidad. Su ausencia se evidencia en la condición de «no sujetos» a la que fueron sometidos, junto con las comunidades africanas, durante la conquista y la colonia, mediante el sometimiento, en el caso de los indígenas; y la esclavitud, en el caso de los negros. Esta manera de *desubjetivizar* a los pueblos indígenas y las comunidades negras constituye un

patrón de poder de la colonialidad en tanto se convirtió en un elemento estructural de jerarquización territorial, racial, cultural y epistémica (Castro-Gómez y Restrepo, 2008).

Así la colonización o la colonia —como momentos específicos de dominación— y la colonialidad —como fenómeno más complejo— estructuraron la invisibilización del saber/poder de las comunidades indígenas frente al saber/poder de la visión occidental hegemónica (Santos, 2007), caracterizada por un «sistema imperialista/occidental/céntrico/capitalista/patriarcal/moderno/colonial» (Grosfoguel, 2011), masculino, blanco, anglófono, letrado y científico, como paradigma de comprensión única del mundo como universo, del cual deberíamos transitar hacia una idea de pluriverso, de acuerdo con las reflexiones de Arturo Escobar (2012).

La decolonialidad implica partir de la deshumanización —del sentido de no-existencia presente en la colonialidad (del poder, del saber y del ser)— para considerar las luchas de los pueblos históricamente subalternizados por existir en la vida cotidiana, pero también sus luchas por construir modos de vivir, y de poder, saber y ser distintos. Por lo tanto, hablar de de-colonialidad es visibilizar las luchas en contra de la colonialidad pensando no sólo desde su paradigma, sino desde la gente y sus prácticas sociales, epistémicas, políticas, tomando en cuenta la presencia de la que Maldonado Torres llama una «actitud de-colonial» (Walsh, 2005, pp. 23-24).

En el caso de los indígenas, dicha «actitud de-colonial» está reflejada en los movimientos y la emergencia reivindicativa que lo indígena ha alcanzado en las últimas décadas en el campo político y social en América Latina. Es decir, en experiencias como el posicionamiento de la Escuela Zapatista en Chiapas, el reconocimiento de la plurinacionalidad en Bolivia, la incorporación del concepto de buen vivir en el desarrollo de políticas estatales en Bolivia y Ecuador, la visibilización de diversos movimientos a lo largo del Abya Yala y sus luchas por el derecho a la comunicación, aunados a otros derechos, así como el fortalecimiento de múltiples dinámicas de activismo social y político descritas en el primer capítulo de esta tesis.

Los movimientos de campesinos, indígenas, afrodescendientes, mujeres, sectores LGBTIQ+, ambientalistas, jóvenes con su activismo y fortalecimiento son el referente para Santos y Escobar en su apuesta por identificar alternativas frente a las monoculturas de occidente. Alternativas al desarrollo comprendidas por Santos mediante cinco ecologías (Santos, 2007,

2016) y por Escobar desde el concepto, la perspectiva y la realidad del pluriverso, que «cuestiona el concepto de universalidad, uno de los pilares de la Modernidad occidental» (Escobar, 2018, p. 43). Desde el pluriverso se comprenden las opciones transformadoras en la existencia de múltiples «mundos y conocimientos interconectados de diversas maneras» (Escobar, 2012a, p. xxviii) a partir de una serie de dimensiones de la justicia-injusticia: cognitiva, ambiental, sociocultural y espiritual, económico-política y sociopolíticas interrelacionadas, desde las cuales diseñar el mapa de transiciones o experiencias transformadoras frente al sistema capitalista global.

Se identifican esas ecologías o esas dimensiones de justicia como luchas por expandir «mundos y conocimientos contruidos sobre la base de diferentes compromisos ontológicos, configuraciones epistémicas y prácticas de ser, saber y hacer» (Escobar, 2012, p. 49), en medio de las diversas manifestaciones de una crisis civilizatoria, una crisis planetaria del sistema global capitalista que requiere la configuración, el diseño y el reconocimiento de «otros mundos posibles», en muchos casos, desde el reaprendizaje de los modelos originarios, para sostener otras formas de existir. En este sentido, el concepto de ecología se propone

basado en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos [...] y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento (Santos, 2009, p. 182).

Esta es una respuesta a la necesidad de proporcionar formas alternativas de pensamiento en el marco de la justicia cognitiva, no como

un alegato esotérico, sino [como] una idea práctica, un llamamiento de las sociedades marginales y tradicionales que sentían que tenían algo que añadir a la ciencia occidental, a sus ideas de complejidad, tiempo y sostenibilidad (Visvanathan, 2006, p. 167. Traducción mía).

El proyecto conceptual de las epistemologías del sur tiene como eje central el reconocimiento de la diversidad epistémica, evidente en una pluralidad de pensamientos y principios que atraviesan el mundo de la vida y las prácticas cotidianas, una de las cuales —no la única— corresponde al canon de la modernidad universal. Es decir, un reconocimiento a la otredad de pensamientos y ontologías, desde el punto de vista de Boaventura de Sousa Santos, representados en ecologías; y desde la perspectiva del pluriverso, en lo que aquí se identifica

como dimensiones para diseñar las transiciones culturales, civilizatorias y ecológicas necesarias para enfrentar la crisis civilizatoria (Escobar, 2018, xi).

Tabla 2
Monoculturas, ecologías y dimensiones del pluriverso

Monoculturas (Santos, B. de S.)	Ecologías (Santos, B. de S.)	Dimensiones del pluriverso (Escobar, A.)
Conocimiento científico	Ecología de los saberes: Valor de otros saberes y criterios de rigor que dan credibilidad contextual a los saberes	Justicia cognitiva: Reconocimiento de saberes. Epistemologías y ontologías relacionales
Globalidad/ universalidad como escala dominante	Ecología tras-escalas: Como recuperación simultánea de las tensiones y articulaciones entre lo local y lo global, como lo comunitario.	Justicia sociopolítica y cultural: comunitarismos, comunismos, cooperación, solidaridad, comunidades y Estados plurinacionales, autogestión, diversidad (étnica, de género), unidad desde la diversidad, historia, cultura, interculturalidad, relaciones desde lo local a lo global.
Naturalización de las diferencias como clasificaciones jerárquicas	Ecología de los reconocimientos: Reconocimientos de los movimientos sociales, la diversidad social y cultural, la emancipación y actuar colectivo	
Tiempo lineal	Ecología de las temporalidades: Recuperar el sentido de los ciclos, tiempo circular y radial, propio de los procesos biológicos y de la naturaleza	Justicia ambiental: Repensar relación del ser humano con la naturaleza, relación humano y no humano, derechos de la naturaleza, biocentrismo, alternativas al desarrollo, meta-ciudadanía ecológica
Productividad económica capitalista: propiedad individual, consumo, rapidez, eficacia.	Ecología de las productividades: Recuperar y valorar los sistemas alternativos de producción que se generan en las organizaciones económicas populares a través de la autogestión, la organización cooperativa y la solidaria.	Justicia económico-política: Economías autosostenibles, postextractivismo, economía solidaria, economía social, cooperativas, autogestión, igualdad, los comunes, lo público, decrecimiento, postdesarrollo, desmercantilización
Democracia liberal	Demodiversidad: Diferentes modelos y prácticas democráticas	Justicia sociopolítica y cultural: comunitarismos, comunismos, cooperación, solidaridad, comunidades y Estados plurinacionales, autogestión, diversidad (étnica, de género...), unidad desde la diversidad, historia, cultura, interculturalidad, relaciones desde lo local a lo global

Fuente: elaboración propia a partir de las reflexiones de Santos (2009, 2010y 2018), Escobar (2012, 2017 y 2018) y Aguiló (2017)

Frente a la monocultura de la lógica del saber científico se propone una *ecología de saberes* para visibilizar el valor de otros saberes populares, campesinos, raizales, indígenas, prácticos y otros criterios de rigor, no solo el científico, que dan credibilidad contextual a los conocimientos, en coherencia con una *justicia cognitiva* (Visvanathan, 2006) que reconozca otras epistemologías y ontologías (Descola, 2012), en experiencias que «no solo acontecen a nivel de *logos*, sino también en el nivel del *mythos*» (Santos, 2010, p. 41), es decir, en dinámicas ontológicas menos emparentadas con el dualismo y más asociadas a una ontología relacional (Escobar, 2012, 2018), como apertura comprensiva hacia la integración de saberes

no desde la visión de los otros saberes como alternativos a la ciencia, sino como saberes situados.

La cuestión no está en atribuir igual validez a todos los tipos de saber, sino en permitir una discusión pragmática entre criterios de validez alternativos, una discusión que no descalifique de partida todo lo que no se ajusta al canon epistemológico de la ciencia moderna (Santos, 2009, p. 116).

Así la ecología de saberes requiere de una identificación de los contextos y las prácticas en las cuales cada saber se produce, opera, funciona y responde a explicaciones y salidas a situaciones contextuales específicas, acorde con las implicaciones del conocimiento situado o localizado y las epistemologías posicionadas.

Para cruzar la línea abismal de la monocultura de la globalidad y de la universalidad como escala dominante, se propone una *ecología de las trasescalas*: la recuperación simultánea de las tensiones y articulaciones entre lo local y lo global como formas producidas por la globalización y que se interrelacionan en tanto en cuanto «no hay globalización sin localización y [...] tal como hay globalizaciones alternativas, hay también localizaciones alternativas» (Santos, 2009, p. 122); todo ello en concordancia con una *justicia sociopolítica y cultural* que revitaliza lo comunitario, lo comunal, la plurinacionalidad como espacio situado desde donde se construyen las interacciones y desde donde se tejen relaciones que van de lo local a lo global y no solo de lo global a lo local. Ese movimiento interescalas opera

desglobalizando lo local con relación a la globalización hegemónica [...] y explorando la posibilidad de re-globalizarlo [...] las formaciones locales se desligan de la inerte serie de impactos y se vinculan con puntos de resistencia y generación de globalización alternativa (Santos, 2009, p. 123) [o contrahegemónica].

Por eso, esta dimensión contempla las luchas de los pueblos contra la globalización extractivista, con alternativas colectivas de defensa de sus territorios, como los proyectos de vida de las comunidades indígenas o las prácticas locales y comunales de cuidado del territorio propias de las comunidades negras en los consejos comunitarios en el Pacífico colombiano.

Dicha *justicia sociopolítica y cultural* también estaría correlacionada con la propuesta de una *ecología de los reconocimientos* como procesos de inclusión de la diversidad social y cultural, las posibilidades de unidad en la diversidad, las luchas por la autonomía cultural y

política (Escobar 2018), la autogestión y el actuar colectivo evidente en los movimientos sociales, como forma de transformación de las ausencias creadas por las clasificaciones jerárquicas y en defensa de la autodeterminación de los pueblos como praxis emancipadora de intervenciones alternativas ético-políticas que reconocen la pluralidad de poderes y órdenes jurídicos (Santos, 2009, pp. 287-288).

Frente a la monocultura del tiempo lineal, Santos propone una *ecología de las temporalidades*, que reconozca la coexistencia de diversas concepciones de tiempo relacionadas con el acontecimiento, la discontinuidad o el retorno, a diferencia del decurso lineal centrado en el horario, la continuidad y la irreversibilidad. Una coexistencia de temporalidades concebidas desde diferentes duraciones y ritmos, como el sentido de los ciclos y del tiempo circular, propio de los procesos biológicos y de la naturaleza; así como la coexistencia de temporalidades lentas y rápidas que suponen procesos de organización social y producción diferentes, mas no atrasadas o avanzadas. Por esto, de alguna manera esta ecología de las temporalidades se complementa con una *ecología de las productividades* que, frente a la monocultura de la producción capitalista, visibiliza sistemas alternativos de producción basados en la protección de la tierra y del territorio, sistemas que emergen de las organizaciones económicas populares a través de la propiedad colectiva, la autogestión, la conformación cooperativa y la solidaridad. Estas dos ecologías tienen su correlación con la idea de una *justicia ambiental* en un pluriverso de pensamientos alternativos al desarrollo en los cuales se visibilizan otras maneras de relacionamiento del ser humano con lo no humano (Descola, 2012), «hacia filosofías de bienestar que finalmente equipen a los humanos para vivir en una mejora mutua entre sí y con la tierra» (Escobar, 2018, xi).

También están relacionadas estas ecologías con una *justicia económico-política*, desde experiencias gestadas a partir de la autonomía cultural y política, para el decrecimiento, la desaceleración del consumo (Santos y Avritzer, 2002) y desmercantilización. Esta justicia se ha levantado desde un marco de políticas de resiliencia y resistencia, como los planes de vida de los pueblos indígenas (Blaser, 2004), que conllevan una pluralización ontológica de la política encarnada en la transformación del concepto de «política como disputas de poder

dentro de un mundo singular, a otro que incluye la posibilidad de relaciones adversas entre mundos: una política pluriversal» (De la Cadena, 2010, p. 360).

Finalmente, la *monocultura de la democracia liberal* requiere en el momento actual de una *ecología de demodiversidad* como «coexistencia pacífica o conflictiva de diferentes modelos y prácticas democráticas más allá del imaginario político liberal» (Santos y Avritzer, citados por Aguiló, 2017, p. 27), lo que requiere de luchas en relación con cinco aspectos: 1) la definición y el significado de la democracia; 2) la incorporación de nuevos sujetos políticos como los indígenas, afrodescendientes, migrantes, desplazados y campesinos; 3) otros espacios de construcción democrática con formatos más participativos; 4) otras prácticas democráticas afianzadas en la experiencia popular, como las asambleas, la protesta, los plebiscitos; y 5) otras formas de socialidad alternativa, más allá del individualismo y el consumismo. En síntesis, otras formas de organización social; un ejemplo de ello sería al sociocracia.

Desde estas fuentes de inspiración, las epistemologías del sur y sus ecologías proponen un pragmatismo epistémico en el cual estas diversas formas de pensamiento se caracterizan por su incompletitud y su inconmensurabilidad, es decir, su imposibilidad de comprender o explicar y de medir o valorar todo tipo de intervenciones posibles en el mundo (Santos, 2010).

Desde dicha incompletitud e inconmensurabilidad, la pluralidad epistemológica de la propuesta de las epistemologías del sur (Santos, 2009) y de la discusión sobre el pluriverso representan una parte de los estudios y discursos de la transición en los que se reconoce la necesidad de una traducción heterolingüe, para lo cual se requiere abandonar la pretensión de una teoría general, desarrollar procesos de conocimiento interepistémicos e interculturales y, por tanto, reconocer ontologías múltiples (Escobar, 2012).

Reconocer y recapitular los debates latinoamericanos sobre comunicación/desarrollo/cambio social y comunicación/cultura, como discusiones que evidencian un *locus* especial de enunciación frente a la tradición de estudios del norte global, hace parte del potencial de posibilidades de imaginación de las transiciones en la idea de pluriverso. Escobar (2018)

reconoce, incluso, que los aportes sobre la educación y la comunicación popular han sido claves en sus proyectos sobre alternativas para desarrollo.

Decolonizar el campo de la comunicación implica, por ello, en este sentido, transparentar y reconstruir la historia y memoria de América Latina para generar procesos de producción y valoración de los saberes locales, prácticos, ancestrales y populares que fueron subestimados y subyugados por los saberes universales y generalizantes de las ciencias sociales [...]. Y, al mismo tiempo, generar nuevas relaciones entre los diferentes tipos de conocimiento, desde una dinámica de heterarquía, esto es, entendida como entrecruzamiento abierto y multidimensional sin la certeza, por otro lado habitual en la racionalidad instrumental y el neopositivismo, de superioridad o importancia de unos elementos sobre otros (Kontopoulos, 1993); en este caso, de unos conocimientos sobre otros (Herrera-Huérffano, Sierra Caballero y Del Valle, 2016, p. 87).

Desde la propuesta de Escobar sobre pluriverso y de las epistemologías del sur, de Santos, trabajar en la decolonización de la comunicación, en esta investigación, implica reconstruir las formas diferenciales del lugar del ser, del saber y del hacer las prácticas indígenas como *locus* de conocimiento situado cualitativamente valioso para pensar la comunicación.

Finalmente, esta vertiente de reflexiones sobre los caminos para la descolonización del saber comunicacional desde las epistemologías del sur y el pluriverso permiten, en el marco de esta investigación, como indica Silvia Rivera Cusicanqui (2015), reconocer lo indígena como episteme, como pensamiento propio, creativo, en la comprensión de que

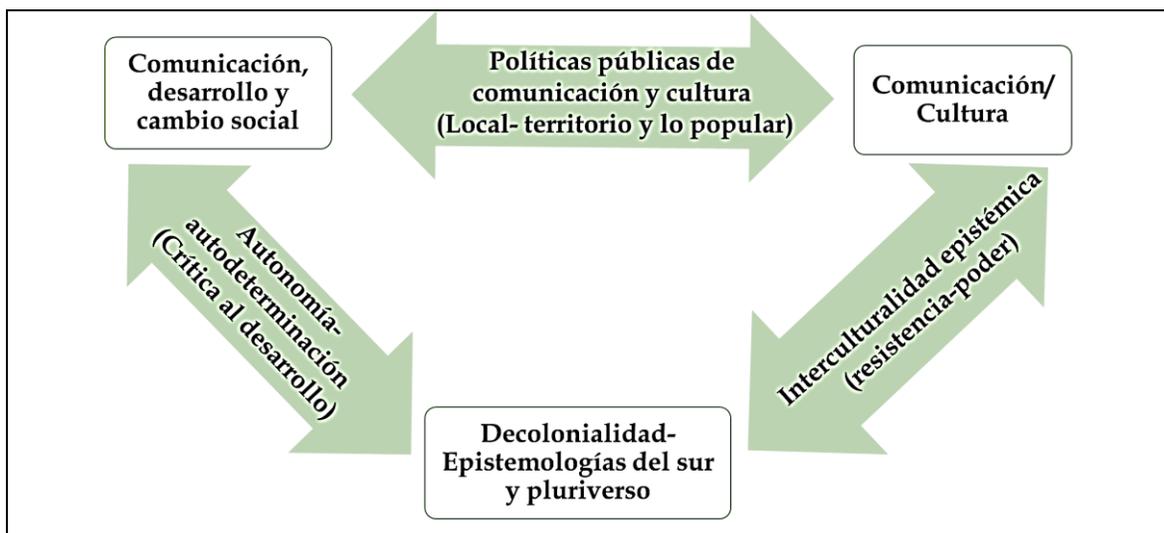
nuestra posición como sujetos pensantes está marcada por nuestra propia historia, por la geografía de nuestros cerros y por nuestra propia genealogía intelectual [...]. Aquí tenemos otros horizontes de esperanza, eso es lo que nos distingue (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 307)

El reconocimiento de lo indígena como una episteme y como una ontología será factor clave para el debate que implica el reto de esta investigación: comprender qué es la comunicación propia, definida por los pueblos indígenas colombianos en su propuesta de política pública de comunicación indígena y presente en la experiencia de las prácticas cotidianas de los pueblos indígenas del Resguardo ticoya en la Amazonia colombiana.

Discusiones cruzadas de síntesis

A modo de cierre de este capítulo, quiero señalar algunos conceptos que se cruzan en esta triada de debates teóricos. La necesidad analítica de la escritura conlleva presentar aquí, en forma separada, estas tres discusiones: comunicación/desarrollo/cambio social; comunicación/cultura y decolonialidad de la comunicación. Incluso, es importante señalar cómo, en el devenir de la misma vida académica, en los espacios de debate de encuentros, congresos, conferencias o grupos, estas líneas se presentan como tradiciones separadas. Verbi gratia, en la Asociación Internacional de Estudios en Comunicación Social (IAMCR, por sus siglas en inglés) existen al menos cuatro secciones o grupos de trabajo organizados en torno a estos debates: 1) Cultura popular; 2) Comunicación comunitaria y medios alternativos; 3) Investigación en comunicación participativa; 4) Comunicación rural. Algo similar sucede en la Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación (ALAIIC), en la cual también se organizan al menos cuatro grupos temáticos o grupos de interés alrededor de estas discusiones: 1) Comunicación intercultural y folkcomunicación; 2) Comunicación popular, comunitaria y ciudadanía; 3) Comunicación para el cambio social, 4) Comunicación y decolonialidad. Hecha la retrospectiva separada de cada debate, esta parte de recapitulación busca identificar las discusiones cruzadas del uno a los otros, discusiones que alimentarán la exposición de los capítulos de resultados, representadas en la figura 1.

Figura 1. Discusiones cruzadas



Fuente: elaboración propia

Gráficamente, si trazamos una línea de contacto entre las discusiones de la comunicación, desarrollo y cambio social y las discusiones de comunicación/cultura, podemos encontrar las reflexiones sobre lo popular como alternativo y lo popular como cultura, más allá del folclor. En este sentido, la propuesta de Freire y su vinculación con lo modos locales o populares fue fundamental, tanto para los procesos de reflexión sobre comunicación participativa y las teorías de la dependencia en comunicación, desarrollo y cambio social, como para las reflexiones sobre la relación comunicación/cultura. Esos modos populares referidos por Freire están localizados en un territorio. La relación entre lo popular y el territorio —local, nacional o regional— nos permite entender que en este cruce aparezcan también los debates concernientes a los temas de políticas públicas de comunicación y cultura. Recordemos que tales debates estaban inicialmente dirigidos al establecimiento de políticas nacionales, como mecanismo de respuesta de los países a la dinámica global de control de la información y la comunicación del NOMIC, es decir, a las luchas en pro de la democratización de la comunicación.

Como se presentó en el primer capítulo, para los propósitos de este análisis ha sido fundamental comprender los procesos de fortalecimiento del movimiento indígena en Colombia y en América Latina, experiencias de acción colectiva propulsoras de cambios en las prácticas políticas y ciudadanas que han tenido una incidencia determinante de las políticas públicas culturales y comunicativas a partir del reconocimiento de la diversidad cultural.

Entendemos por políticas culturales el conjunto de intervenciones realizadas por el Estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o transformación social (García-Canclini, 1987, p. 26).

Las regulaciones y alcances que posibilitan las políticas públicas de comunicación y cultura serán fundamentales en la vindicación de espacios para la pluralidad de las representaciones sociales, la pluralidad informativa y la diversidad que enriquece las sociedades. Este aspecto pasa por las posibilidades de acceso y control a los sistemas de información y comunicación,

así como por la concentración o desmonopolización de los procesos de producción, circulación y consumo de bienes culturales.

En el vínculo entre comunicación/desarrollo/cambio social y los debates de las epistemologías del sur y la decolonización podemos ubicar, primero, las reflexiones para la emancipación que vienen desde Freire y que implican una revalorización de los saberes populares, y segundo, todas las perspectivas de crítica al desarrollo. Desde ambos lados de las discusiones aparecerá como aspecto confluyente la necesidad de la autodeterminación de los pueblos, de las comunidades y de lo localizado, para revitalizar el sentido de la autonomía.

El aspecto de la autonomía jugará un papel crucial en todo el sentido de la movilización indígena, no solo en América Latina. La autonomía es una reactivación de los aspectos propios de la identidad cultural puestos en juego para la acción colectiva y la movilización. La autonomía evidencia una dimensión política o de ontología política de la diferencia, como la denomina Marisol de la Cadena (2010), que fortalece los procesos de redistribución del poder económico y político, especialmente en lo concerniente a la autonomía sobre el territorio y en la posibilidad de la autodeterminación sobre su uso, apropiación y vocación. De alguna manera, la autonomía interviene en los procesos actuales de resistencia y resiliencia de los pueblos indígenas, en la «reinención estratégica por parte de dichos grupos de una identidad colectiva en un contexto totalmente nuevo, como es el de un Estado neoliberal que los excluye y margina en nombre de la modernidad» (Giménez, 2000, p. 58).

Finalmente, en la línea de relación entre comunicación/cultura y las discusiones sobre epistemologías del sur/pluriverso, encontramos que las tensiones entre el poder de la cultura occidental, la hegemonía de occidente y las subalternidades, dan lugar a la resistencia o a las re-existencias, como formas de reinención de la existencia, de preservación y de dignificación de la vida misma para permanecer transformándose (Albán-Achinde, 2009) o para pervivir, como dicen los pueblos indígenas. Resistencias y re-existencias van construyendo y forjando la posibilidad de una interculturalidad, pero no solo como un diálogo abierto, horizontal y fluido para reconstruir estructuras e institucionalidades del poder como los estados nación, como señala Walsh (2012), sino además como la satisfacción a la

necesidad de interacción real, de encuentro y de reconocimiento con la diferencia epistémica y ontológica que hay detrás de varias culturas.

La relación comunicación-cultura permite la comprensión de los juegos de negociación de sentidos en las prácticas de comunicación desde las diferencias culturales y la comprensión de la cultura no como una condición estática sino como una construcción dinámica, «una visión de la cultura como un campo relacional, un espacio de tensiones, contradicciones, encuentros y desencuentros» (Muñoz, 2002, citado por Uruburu, Herrera y Rodríguez, 2011), la cultura

como un sistema abierto de significaciones que permite que cada sociedad sea considerada en su singularidad y, por último, como un conjunto de códigos [...] a través de los cuales los seres humanos dan forma a su experiencia (Rizo, 2012, p. 3).

Lejos de todo esencialismo cultural, estas perspectivas nos permiten una aproximación a las comunidades tikuna, cocama y yagua, como pueblos con culturas que guardan elementos centrales de sus ancestros, pero que están en interacción e interlocución permanente con diferentes experiencias culturales desde la cuales se construyen nuevas significaciones y posibilidades de los que Santos llama *modernidades alternativas*.

Esta interacción con diferentes experiencias culturales lleva a la necesaria diferenciación entre multiculturalidad e interculturalidad. Al respecto, de acuerdo con el punto de vista de Homi Bhabha, «el multiculturalismo presupone la idea de una cultura central que establece las normas según la cuales deben posicionarse las culturas menores» (Bhabha, citado por Santos, 2009, p. 281). Por eso, este proyecto asume como concepto de partida la interculturalidad, pues, como indica Rizo:

1) la convivencia exige el reconocimiento de los derechos civiles, políticos y sociales, y a la vez requiere de un esfuerzo por comprender al otro y por tomar lo mejor de él; 2) la multiculturalidad sólo contempla la coexistencia (y no necesariamente en situación de convivencia) de culturas distintas, mientras que la interculturalidad implica el diálogo entre estas; 3) hablar de interculturalidad implica abordar la relación entre el yo y el otro (o entre el *nosotros* y el *ellos*); y 4) lo anterior requiere, de forma inevitable, entender la relación entre identidad y alteridad como una relación indisoluble, de absoluta interdependencia. (Rizo, 2012)

Walsh (2008) también establece una diferencia similar entre la interculturalidad y la multiculturalidad, en tanto esta última se entiende como una administración

institucionalizada de la diferencia, que mantiene las dinámicas y esquemas de una colonialidad; mientras que la interculturalidad es comprendida como un proceso en construcción —a partir de las propuestas de los indígenas ecuatorianos—, como una propuesta social y política,

se asienta en la necesidad de una transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones de la sociedad; por eso, es eje central de un proyecto histórico alternativo. Efectivamente, sin esta transformación radical, la interculturalidad se mantiene solo en el plano funcional e individual, sin afectar en mayor medida la colonialidad de la estructuración social y, por ende, el carácter monocultural, hegemónico y colonial del Estado (Walsh, 2008, pp. 140-141).

Construir una interculturalidad epistémica o una interculturalidad crítica significa potenciar los diálogos entre diferentes epistemes, es decir, hacer viable una comunicación intercultural como un dispositivo analizador que revela las luchas y demandas de pueblos indígenas. La interculturalidad epistémica implica conocer, reconocer y entrar en diálogo con la alteridad, es la reivindicación de dichas culturas con otras formas de saber, con una capacidad distinta de conocer y, por tanto, con otras formas de ser y hacer. Esto implica, señala Catherine Walsh, construir una interculturalidad como proyecto político y epistémico de diálogos simétricos que permitan «la interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes» (Walsh, 2005, p. 104).

Para la epistemología del sur, la interculturalidad tiene que ver con una relación de intercambio recíproco ejercida en condiciones de igualdad que favorece las interacciones horizontales y solidarias. La interculturalidad es un proceso dinámico y conflictivo de relación, comunicación y aprendizaje entre individuos o grupos portadores de diferentes conocimientos, valores y creencias. Está fundada en el respeto mutuo, la apertura a la alteridad, el diálogo, la convivencia, el intercambio y, sobre todo, en la complementariedad recíproca entre las partes (Aguiló Bonet, 2017).

La riqueza de la diversidad cultural de América Latina manifiesta un potencial insuficientemente explorado en las agendas de política pública y de investigación en comunicación, a la hora de tratar de comprender la confluencia y cruces de las culturas de los pueblos originarios en la producción de múltiples mediaciones e hibridaciones creativas y posibilidades de pensar la comunicación misma. En este sentido, un compromiso estratégico en comunicación es la recuperación de la memoria colectiva, de las luchas y frentes culturales perdidos o conquistados, la actualización, en fin, de la historia común.

Lo que queda aquí propuesto es un camino que podría llevarnos a los latinoamericanos a reconocernos en el mestizaje Ch'ixi —cheje—, como señala Silvia Rivera Cusicanqui. No en ese mestizaje en el que perdimos todo vínculo consciente con el potencial de conocimiento y sabiduría de los pueblos indígenas o afrodescendientes, mediante la limpieza de sangre de las élites criollas latinoamericanas obsecuentes con un imaginario de la blancura (Castro, 2005, p. 78). Frente a ese mestizaje que

buscaba la eliminación de todo rastro de negritud o «indianidad» para preservar el orden racial de la supremacía blanco-mestiza en donde la blancura se consolidaba como un objetivo socialmente deseable (Vásquez-Padilla y Hernández-Reyes, 2020, p. 66),

por el contrario, este ejercicio asume el camino del mestizaje Ch'ixi como ruta y opción de mestizaje emancipado y emancipador, de complejidad identitaria permanente que no busca la homogeneidad o la fusión completa.

Comparto con Claudio Maldonado la postura de que no se trata de invitar a indigenizarse «sino decolonizarnos estructuralmente para reconocernos parte del complejo sistema de interrelaciones humanas que desde la diferencia concrete lo pluriversal» (2016, p. 164). En este mismo sentido, retomo en esta tesis la propuesta del mestizaje Ch'ixi (*cheje*), ese que nos libera de la vergüenza, para reencontrar en las abuelas y abuelos indígenas y afroamerindios la reivindicación de la mancha, de la impureza de nuestras identidades heredadas desde la múltiple raíz de la personalidad colectiva del Abya Yala —América Latina—, sin radicalismos esencialistas, en busca de espacios de reconocimiento mutuo de esas identidades compuestas de marcas contradictorias (Rivera Cusicanqui, 2006, 2010, 2014). Es desde este lugar de una mestiza, con deseos de reconocerse una mestiza Ch'ixi, sin vergüenza de su mancha indígena y desde el lugar de una aprendiz de la sabiduría indígena desde donde asumo mi *locus* de enunciación en este ejercicio, en unos procesos metodológicos de interacción e intercambio, como se explicará en el siguiente capítulo.

El oficio de investigar. Fundamentos metodológicos

La interacción etnográfica como diseño metodológico

El enfoque fundamental de esta investigación es cualitativo, con perspectiva hermenéutica, desde la cual se busca la comprensión de los hechos sociales, fundamentalmente a partir de su sentido en el marco de la historicidad de los procesos, el contexto, las relaciones consigo mismos y con los otros. En este caso, el contexto histórico del movimiento indígena colombiano —tal como se expuso en el capítulo I—, la coyuntura particular de la discusión para el diseño de una política pública de comunicación para los pueblos indígenas —del 2011 al 2020— y la vida cotidiana de tres pueblos que perviven en un resguardo de la Amazonia colombiana son los aspectos fundamentales para la comprensión del concepto y práctica de la *comunicación propia* y la reivindicación de la perspectiva comunicativa de los pueblos indígenas en el marco del pensamiento comunicativo latinoamericano, como se estableció en la problematización y el objetivo presentado al final del capítulo I.

Acorde con las reflexiones de Mardones y Ursúa sobre la filosofía de la ciencia, no podría ser otro el enfoque de esta investigación, si lo que estamos intentando justamente es subvertir el modelo monocultural de la construcción científica del saber occidental sustentado en la objetividad, la generalización y la inflexión teórica del positivismo.

Los esfuerzos de hermeneutas, fenomenólogos, lingüistas no quiere (sic) desconocer la «racionalidad científica» tal como la entiende la tradición empirista; contradicen sólo su reduccionismo [...]. El resultado muestra que las ciencias humanas son un lugar especialmente apto para mostrar la parcialidad de la explicación causal. El objetivismo científico cae hecho trizas al descubrir las estrategias del silencio que teje en torno al sujeto y sus aportaciones. El conocimiento científico está enmarcado en la trama de la vida. No se puede desligar del proceso de la vida cotidiana, de la interacción comunicativa y del lenguaje común. (Mardones y Ursúa, 1999, p. 148. El subrayado es mío)

Para elaborar los capítulos de análisis y el ejercicio de comprensión e interpretación de esa trama de la vida que da sentido a la idea de comunicación propia en el contexto de los pueblos indígenas de Colombia, fueron cardinales los pensamientos desde la filosofía reflexiva, en

cuanto posibilidad de comprensión permanente de uno mismo como sujeto que investiga a la par que busca este desplazamiento de la problemática hermenéutica, «que desde ahora pone el acento en el ser-en-el-mundo y en la pertenencia participativa que precede a toda relación de un sujeto con el objeto que tiene delante» (Ricouer, 2000, p. 206). Así, tomar conciencia del carácter interpretativo de todo conocimiento social: toda descripción y comprensión de lo humano es interpretación que se construye a partir de una comprensión preexistente, es decir, a partir de «la articulación interpretativa de la propia pertenencia a una tradición» (Vattimo, 1994, p. 157), lo que impone el reto de entender que el pensamiento sobre lo social es plural y diverso.

Desde este punto de vista, las vivencias, significaciones e historias desde lo local, comprendidas sobre la noción de la racionalidad práctica; los relatos culturales vistos desde la noción de textos; y las experiencias interculturales como diálogos de saberes constituyen una parte importante del interés de este enfoque, para desentrañar el sentido de las acciones, tanto individuales como colectivas, en la vida cotidiana que dan sentido —en el caso de esta tesis— al concepto y a la práctica de lo que los indígenas en Colombia han denominado comunicación propia.

En concordancia con el enfoque cualitativo y con la perspectiva hermenéutica, la presente propuesta plantea como metodología la etnografía que busca «ofrecer una descripción de determinados aspectos de la vida social teniendo en consideración los significados asociados por los propios actores» (Restrepo, 2015, p. 163). Esta propuesta etnográfica, en su vertiente comprensiva, es la base de la interacción con los líderes de las comunidades indígenas. Una actuación de construcción conjunta que intenta caminar hacia la apuesta por un diálogo de saberes, e implica la validez del conocimiento desde los propios sujetos, en coherencia con los debates recapitulados en el marco teórico. La propuesta de definir este proyecto como un proceso de investigación desde la interacción está inspirada en las perspectivas teóricas que relacionan la comunicación con la interacción y la intersubjetividad, como lo hace la investigadora mexicana Marta Rizo (2009):

La reflexión se centra en las relaciones intersubjetivas, bajo el ángulo de la interacción, y se otorga un rol relevante a los elementos de negociación y de comunicación en la construcción social de los referentes de sentido que posibilitan

el diálogo, negociación y/o conflicto en cualquier encuentro o situación de interacción humana. (p. 29)

Se trata de un trabajo etnográfico de interacción permanente, desde 2011, con líderes de las organizaciones nacionales del movimiento indígena colombiano y con sus procesos de diseño de la propuesta de política pública de comunicación, complementado con un trabajo etnográfico de interacción con la comunidad del Resguardo Ticoya, en la Amazonia, desde 2012. Un ejercicio que ha consolidado cercanías, complicidades, distanciamientos, reconocimientos y autorreconocimientos, en diferentes direcciones, entre los sujetos involucrados en esta interacción. Lo interesante de la etnografía como método de investigación es su entrañable relación con la comunicación.

La etnografía se reconfigura en comunicación, el otro y yo tenemos que aprender a relacionarnos, a respetarnos, incluso a amarnos, indispensable comprendernos [...]. El emergente nosotros es diferente y la nueva configuración de interioridad que nos incluye a ambos está en plena formación (Galindo, 1998, p. 347).

Desde la perspectiva de la etnografía interpretativa, como lo explica Rosana Guber (2008), el investigador ve, aprecia, interpreta, analiza y actúa en campo con el tamiz y la mirada que le proporciona su propia subjetividad. Con respecto a las críticas a la etnografía, se reconoce que no se trata de «volverse uno más» en la comunidad, pero sí construir una relación dialéctica permanente con los sujetos de la comunidad y con uno mismo como investigador, para poder, en el proceso de conocimiento de las significaciones sociales, reconstruir las lógicas y coherencias inherentes a la cultura de la comunidad, con las diferencias y conflictos propios que se pueden dar en su interior, entendiendo los diferentes niveles o grados de cohesión, adhesión, separación o pertenencia de los sujetos con su identidad sociocultural (Giménez, 1997), para lo cual el trabajo de campo, desde la interacción —con empatía en algunos casos y tensiones en otros— será central.

se reconoce al interpretativismo el aporte de las siguientes características al trabajo de campo: incorporación de los aspectos subjetivos del investigador como herramientas genuinas y legítimas del conocimiento; el trabajo de campo como experiencia de organización del conocimiento; la importancia de las técnicas ligadas a la participación; la recuperación para el conocimiento antropológico y social del punto de vista de los informantes (Guber, 2008, p. 25-26).

Aunque no se trata de un ejercicio de investigación/acción participativa —IAP—, la experiencia investigadora de esta tesis retoma algunos elementos de la propuesta metodológica de Orlando Fals Borda (2003), como la idea de la restitución permanente y procesual de hallazgos y resultados, utilizando diversas formas comunicativas, una más académica y otra para un público más general,

Este proceso consolida la técnica del retorno sistemático, propia de la IAP, con su énfasis en la oralidad y la horizontalidad en la relación investigativa, adoptando el contacto intersubjetivo del proceso creativo y comunicativo, desde y hacia las bases, proceso en el que el conocimiento generado se convierte en poder. Una de sus expresiones es el estilo y técnica dual del mito-logos que se desarrolló en la *Historia doble de la Costa* (Vega-Casanova, 2021, p. 124. Traducción mía)

Este trabajo nació a partir de una experiencia colaborativa con la comunidad e intenta no solo hacer seguimiento del proceso de política pública de comunicación, desde mi posición como observadora externa, sino mantener un ejercicio de vinculación con el activismo del movimiento indígena colombiano y sus líderes. En esa interacción se intenta comprender que, como señala Rappaport —a la luz de la obra de Fals Borda— «investigar no era “devolver” a los campesinos los datos coleccionados por investigadores externos, sino el mismo proceso de recordar el pasado y analizarlo conjuntamente» (Rappaport, 2018, p. 140).

Con un carácter hermenéutico y centrada en un diseño desde el método etnográfico de largo aliento, esta investigación devino en un camino que nos ha permitido estar en interacción con los miembros del movimiento indígena en Colombia durante la elaboración e implementación de la política pública de comunicación indígena, esto es, desde 2011 hasta la fecha, y comprender la manera como desde allí aparece la comunicación propia, como unidad significativa cuyo sentido es central en la comunicación en los pueblos indígenas.

Metodológicamente, este trabajo avanza hacia un diálogo intercultural que parte de la necesaria ruptura epistemológica que proponemos teóricamente desde las reflexiones sobre una epistemología del sur (capítulo II), en este caso, en comunicación, y desde la apuesta «por un conocimiento local, efímero, transitorio, particular de la heterotopía que fraguó la cultura latinoamericana y que hoy exige una mayor reflexividad compartida» (Herrera-Huérfano, Sierra Caballero y Del Valle, 2016, p. 92). Por esta razón, se cimienta en la

búsqueda de un diálogo de saberes mediante cuatro líneas de fuga para pensar la metodología de trabajo de investigación con pueblos indígenas, las cuales hemos debatido y coconstruido en las reflexiones compartidas con Francisco Sierra Caballero y Carlos del Valle (2016) en la evolución de esta investigación, a saber: 1) La necesaria ruptura de la visión sujeto-objeto; 2) la flexibilidad en teorías, métodos y técnicas; 3) la lógica de la devolución para compartir resultados y 4) la reflexión sobre las topologías de las temporalidades y espacialidades. (Herrera-Huérffano, Sierra, Del Valle, 2016, p. 93-96). En consideración de estas discusiones se presentan los detalles del diseño metodológico de esta investigación, en relación con: 1) el acercamiento y selección de la población sujeto de investigación; 2) las técnicas de recolección de información y los procesos de análisis de los datos, y 3) los *sentipensamientos* suscitados en esta experiencia, a partir de la reflexividad puesta en acción, como cierre de este capítulo.

El acercamiento a los sujetos de estudio (objeto material)

El origen de este ejercicio, desde la inspiración que significó el diálogo con Milton Piranga —anécdota relatada en la introducción de esta tesis—, planteó de entrada un camino diferente en la concepción y desarrollo de esta investigación. Parecía interesante la trayectoria de Milton y la manera como venía participando en un hacer comunicativo cotidiano desde la Organización Nacional Indígena de Colombia —ONIC—, como uno de los comunicadores indígenas, responsable de la realización y producción radiofónica. En los intercambios de experiencia con él y, luego, con los taitas Chispín Chindoy y Miguel Chindoy, de la comunidad kamentsá, a quienes conocimos en círculos de amigos que practicaban el ritual de la ayahuasca, se fue forjando la curiosidad sobre las prácticas culturales y sus mediaciones. Entonces, dicha curiosidad apareció como un reto personal por profundizar en la comprensión de las maneras de pensar, hacer y ser de los pueblos indígenas, más que como la formulación de una pregunta de investigación en sí misma.

Hugo Zemelman y Emma León, en sus disertaciones sobre sujetos sociales y subjetividad, revelan la importancia de abandonar la certeza de la idea de la objetividad heredada de las

ciencias naturales para comprender los fenómenos sociales a la luz de los criterios de objetivación e historicidad. El primero —la objetivación—

connota los procesos de relación que los sujetos establecen con las realidades materiales y simbólicas, en virtud de las cuales realidades y sujetos se transforman en objetos de experiencia humana, social y gnoseológica (León Vega, 1997, p. 40).

Así, antes que «objetos gnoseológicos», los contactos iniciales con los pueblos indígenas se produjeron desde dinámicas de la experiencia humana y social, desde los roles de profesora —respecto de Milton— y de amiga —de los taitas Chispín y Miguel Chindoy—.

El segundo —la historicidad— se refiere al horizonte de conexiones diacrónicas y sincrónicas que constituyen un movimiento permanente que permite estas relaciones de objetivación en términos de

condensaciones y despliegues entre sujetos y realidades, y en consecuencia, de la formación (síntesis de forma y contenido) de esas coordenadas de tiempo y espacio que nos sitúan frente al mundo y a nosotros mismos (León Vega, 1997, p. 40).

El devenir de varios procesos personales y profesionales me fue conectando cada vez más en momentos y espacios específicos con las realidades de los pueblos indígenas en Colombia y con sus intereses vinculados al campo de la comunicación. Podría señalar que una parte importante de ese devenir personal comienza con los múltiples relatos de mi padre sobre los indígenas —los indios, como los llama él— con quienes compartió en su niñez, a mediados del siglo pasado, en la región limítrofe entre los departamentos de Risaralda y Chocó, al occidente de Colombia. Las historias de mi padre narran las maneras como los indígenas interactuaban con los no indígenas, sus comportamientos, usos, costumbres y la forma como fueron adoctrinados por las misiones lideradas, entre otros, por el padre Cruz —como lo recuerda él—.

Ya en una experiencia profesional, en 2011, por invitación del profesor, Jair Vega-Casanova, asistí al debate de un primer documento desde el cual el Ministerio de Cultura y el Ministerio de las Tecnologías de Información y Comunicación —otrora denominado Ministerio de Comunicación— buscaban trabajar en la propuesta de una política pública de comunicación para los pueblos indígenas. En este encuentro vi por primera vez a varios líderes de las

asociaciones indígenas de Colombia y, desde entonces, comprender qué pasaba en el ámbito nacional con la construcción de una política pública de comunicación indígena comenzó a convertirse, para mí, en un problema de mayor interés y relevancia.

Paralelamente, mi participación en una investigación sobre experiencias de comunicación y medio ambiente en Colombia³² me dio la oportunidad de hacer trabajo de campo en la Amazonia colombiana, para documentar las experiencias de la Corporación para la Defensa de la Biodiversidad Amazónica —CODEBA— y el trabajo de sus líderes. Entonces comenzamos un ejercicio de estudio de caso con CODEBA, organización liderada por Emperatriz Cahuache, indígena cocama, quien nos ayudó a conocer el territorio del Resguardo Ticoya. En 2012, ella y el presidente del resguardo en ese momento, Manuel Ramos, me pidieron acompañarlos en un ejercicio de recuperación de una estación de radio para su territorio. Así comenzó una relación en doble nivel: de manera macro, con líderes de las organizaciones nacionales del movimiento indígena, gestores y organizadores el diseño de la política pública de comunicación; y a nivel micro, con la comunidad del territorio Ticoya, interesada en restaurar su emisora radial. En ambos casos, todo comenzó como un básico ejercicio de interacción más que de intervención o de investigación en sí mismo. La interacción implica un distanciamiento del trabajo con comunidades desde la visión de la intervención social. Como lo explica Arturo Escobar (2014), la intervención es un concepto relacionado con una perspectiva de desarrollo unidireccional y vertical de proyectos concebidos desde expertos, planificadores y políticos hacia las comunidades. La intervención se considera como una estrategia de administración de la pobreza a través de programas y proyectos que llevaban a cabo el desarrollo a pueblos y países considerados «en vía de desarrollo». En cambio, siguiendo la línea teórica del segundo capítulo, la interacción se entiende como la posibilidad de interconexión y relacionamiento con otros, a partir de una profunda conciencia de incompletitud de las propias versiones del mundo y de las visiones culturalmente construidas, esto es, la interacción potencia las posibilidades de un diálogo intercultural.

³² Se trata del proyecto *Experiencias de comunicación, desarrollo y medio ambiente en las regiones Caribe, Pacífico, Orinoquia y Amazonia*, cuyos resultados se pueden consultar en el libro *Emergencia del territorio y comunicación local*.
<https://www.uninorte.edu.co/documents/72553/46793be1-8ea9-48bf-a945-d48fbd5a6261>

Los sujetos en interacción como base del conocimiento

Si bien, como lo señala Rosana Guber, abrir la mirada y los sentidos para dar entrada a nuevas perspectivas

no significa que los investigadores —corporización tradicional de la sociedad o la clase hegemónica— y los informantes —miembros en general de la subalternidad— puedan establecer una relación francamente simétrica e igualitaria (Guber, 2008, p. 211),

para este ejercicio de investigación fue fundamental intentar subvertir la idea positivista de un trabajo con un objeto material y reconocer la investigación como una interacción entre actores sociales.

Así, esta interacción no pretendió lograr una relación igualitaria. Antes, bien, durante el trabajo de campo se pudo evidenciar varias asimetrías (por ejemplo, en la concepción del tiempo); el reto para la construcción de este diálogo de saberes intercultural e incluyente con una comunidad históricamente excluida fue abandonar la certeza de una relación sujeto-objeto tal como se comprende en la clásica teoría del conocimiento de Hessen. Es decir, era necesario abandonar la idea de un trabajo con un objeto material, que se deja conocer —en este caso la comunidad— y del cual el sujeto cognoscente —el investigador— construye una imagen. El devenir que consolidó esta propuesta de investigación se fue encaminando en una apuesta por establecer una «interacción dialéctica sujeto-sujeto como punto de partida [...que] supone intentar disipar, en lo posible, la división arrogante entre el que conoce y el que se deja conocer» (Herrera-Huérffano, Sierra Caballero, Del Valle, 2016, p. 11). Abandonar esta certeza es también una reconfiguración frente al dualismo ontológico entre los sujetos-objetos, para asumir la comprensión de una dimensión ontológica relacional (propia de la matriz cultural de las comunidades indígenas como veremos en los hallazgos), una apuesta ontológica de interdependencias entre sujetos. Una interacción coherente con las reclamaciones de comunidades vulnerables, permanentemente “tocadas” con procesos de investigación, tal como señala la indígena maorí, Linda Tuhiwai Smith (2006), en sus reflexiones sobre metodologías de investigación con pueblos indígenas:

Como lugar de lucha, la investigación tiene un significado para los pueblos indígenas que se inscribe en nuestra historia bajo la mirada del imperialismo occidental y de la ciencia occidental. Se enmarca en nuestros intentos de escapar de la penetración y la vigilancia de esa mirada y, al mismo tiempo, de reordenar y

reconstituirmos como seres humanos indígenas en un estado de crisis permanente. La investigación no ha sido neutral en su objetivación del otro. La objetivación es un proceso de deshumanización. En sus claros vínculos con el conocimiento occidental la investigación ha generado una relación particular con los indígenas que sigue siendo problemática. (p. 39, traducción propia)

La conciencia de una relación sujeto- sujeto como base epistemológica en vía de la hermenéutica diatópica, como propone Boaventura de Sousa Santos, implicó la posibilidad de investigar «entablando un diálogo, por así decirlo, con un pie en cada cultura» (Santos, 2010a, p.93) y desde la conciencia de la historicidad que implica necesariamente

el problema del tiempo y el espacio, ya que es en sus coordenadas en donde se manifiesta como realidad concreta buena parte de la especificidad que reviste un sujeto frente a otros sujetos, en otros tiempos y espacios (León Vega, 1997, p.43)

Concebir el ejercicio de investigación como un proceso de interacción o relación con otro «sujeto» requiere de un ejercicio permanente de reflexividad, desde el cual el investigador reconoce su tiempo y su espacio, se reconoce a sí mismo como agente o sujeto con marcos cognitivos, sociales, culturales que emergen de su visión ontológica y epistemológica, de tal manera que todos sus comportamientos en campo y en interacción con otros sujetos tienen significatividad desde sus expectativas, propósitos y motivos (Guber, 2008). En esta perspectiva, de acuerdo con las reflexiones de la etnología, la etnografía «es una manera de pensar, aquella que se impone cuando el objeto es “otro” y exige que nos transformemos» (Merleau-Ponty, 1960, p. 150).

La dinámica de sujetos en interacción como base del conocimiento en perspectiva de una relación sujeto-sujeto, gesta y abre las posibilidades para un interaprendizaje de saberes/conocimientos desde la reciprocidad,

esto significa a su vez que el proceso gnoseológico tenga como criterio de búsqueda el reconocimiento del lugar desde el cual se genera y los territorios materiales y simbólicos que puede llegar a afectar con sus producciones (León Vega, 1997, p. 41).

Una reciprocidad y horizontalidad gestada en medio de la constitución y expresión de la diversidad étnica y cultural de todos los sujetos involucrados en la investigación, como lugares de fronteras culturales e identitarias (Grimson, 2011) donde se producen los intercambios, configuraciones y reconfiguraciones culturales.

Este replanteamiento de la relación sujeto-objeto se complementa con la ruptura «de la relación investigador/informante en favor de una interlocución interno/externo enfocada en una misma realidad», propuesta por Joanne Rappaport (2004, p. 49), desde la cual se pretende entablar una efectiva interlocución más amplia y menos prevenida entre académicos, desde su *yo* externo; e indígenas, en su *yo* interno, ligados en una dinámica de fronteras para producir conocimiento.

Pensar en la interacción entre sujetos para construir conocimiento implica responsabilidad y humildad intelectual, entendida como «reconocimiento y aceptación de los límites y alcances del conocimiento científico» (León Vega, 1997, p. 41). Además, requiere «abandonar la posición de que sean superiores los objetivos del investigador externo, frente a los objetivos internos y admitir un diálogo entre los dos» (Rappaport, 2004, p. 49), para retomar el terreno de la frontera externo/interno como un espacio de diálogos de saberes. Dicha ruptura hace posible pensar en vencer la ventriloquía clásica de los estudios en comunicación sobre pueblos indígenas, como bien la ha descrito en su trabajo de doctorado Eva González-Tanco (2015, citando a Guerrero, 1994) para referirse a los estudios donde los científicos hablan en nombre de los indígenas.

La doble selección de los sujetos participantes

En medio del desarrollo del proyecto sobre comunicación y medio ambiente y la elaboración del estudio de caso de CODEBA, en 2012, coconstruimos con los líderes de la comunidad de Amazonas, del Resguardo Ticoya, una propuesta de interacción en torno al tema de la radio, que era su interés. Durante este proceso, la comprensión de la comunicación ancestral, tema de mi interés, aún no emergía. Fue un largo proceso de interlocución el que hizo posible tratar la idea de comunicación propia en el trabajo de investigación como tal.

Para ser coherente con el sentido de la interacción, esta investigación es fruto de un proceso de diálogo, consulta y concertación con autoridades ancestrales —abuelos sabedores—, autoridades administrativas de las comunidades —curacas—, autoridades del resguardo —presidente de la asociación y representante legal de resguardo—, jóvenes y mujeres líderes

en algunas de las comunidades del resguardo. Esta construcción colectiva de acompañamiento para la recuperación de la emisora se adelantó a través de un trabajo de campo exploratorio e incluyó reuniones con los curacas y directivos de ATICOYA y la participación, en 2013, en la Asamblea Wone³³, el espacio anual más importante de consulta y concertación del Resguardo, entre sus curacas y miembros de toda la comunidad.

Así se presenta en esta experiencia una doble selección: la primera es la selección que ellos deciden sobre mí, para yo acompañarlos como comunicadora en sus objetivos de reapropiación de la radiodifusión y el fortalecimiento de la comunicación intercultural, aspiraciones correlacionadas con las políticas de autodeterminación de los pueblos y sus intereses de desarrollo local desde la visión del Resguardo y que poco a poco fueron permeadas por el diseño de la política pública de comunicación indígena en el país.

La segunda selección es la mía, propiamente definida como investigadora, al observar en el resguardo el sentido de comunicación propia, una decisión mediada por un criterio territorial a saber: la política pública se debatía con la participación de líderes indígenas de todas las organizaciones que los representan en el orden nacional: Organización Nacional Indígena de Colombia —ONIC—, Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana —OPIAC—, la Confederación Indígena Tayrona —CIT—, las Autoridades Indígenas de Colombia por la Pachamama —AICO— y las Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia —Gobierno Mayor—. Los espacios fundamentales para el debate estaban en puntos nodales como el Cauca, con el Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC—, o en lugares centrales en las macrorregiones que conforman la ONIC, una de ellas la macroamazonia. Para la participación de los miembros del resguardo en alguno de los foros, talleres o actividades locales o regionales de discusión de la política, el punto más cercano era Leticia, a dos horas en lancha rápida, un desplazamiento que implica costos elevados por la carestía de la gasolina en la región. Por alguna razón, los miembros del resguardo, aunque conocían el debate nacional sobre la política, no participaban activa y directamente en él. Este criterio de distancia territorial me pareció importante para tensionar los aspectos micro- y macrosociales en la comprensión de la comunicación propia, desde la vida cotidiana en el

³³ *Wone* es el nombre que en tikuna se da a la ceiba primigenia, el árbol de la vida (ATICOYA, 2018, p. 58).

resguardo y desde las apuestas/propuestas debatidas en y para la política pública a nivel nacional.

Dos criterios más para la selección de esta comunidad fueron, por un lado, la condición de pluralidad étnica del Resguardo, que congrega miembros de tres pueblos indígenas: ticuna, cocama y yaguas, en una convivencia con migrantes colonos. Y por otro, la cohabitación con diversas figuras administrativas facultadas por el Estado colombiano como decisorias sobre el territorio y sus habitantes: el resguardo Ticoya, el municipio de Puerto Nariño, el Parque Nacional Natural Amacayacu y la Corporación para el Desarrollo Sostenible del Sur de la Amazonia —Corpoamazonia—.

La condición de pluralidad étnica proporciona un acercamiento a las prácticas comunicativas de los pueblos en interacción y a sus formas de comunicación en el contexto de la pluralidad étnica, que incluye a los colonos, para comprender las mediaciones sobre la cultura. Las diversas formas de organización territorial y política definidas por el Estado colombiano y su interacción obligada —por compartir el territorio— dan una entrada para debatir las mediaciones sobre el desarrollo.

Esta doble selección —la de ellos, al invitarme a acompañar sus procesos internos del resguardo; y la mía, como investigadora— planteó la posibilidad de una interacción colaborativa desde la cual afrontar los retos especialmente relacionados con la desconfianza y las dificultades en los procesos de contacto e intercambio en comunidades.

La comunidad tiene sus propias fronteras y negociar la entrada puede ser tan complejo como entrar en la aldea local. [...] a menudo tienen su propio lenguaje o códigos, tienen su propio análisis de autodeterminación; muchos tienen una fuerte sospecha del exterior [...]. En todos los enfoques comunitarios, el proceso —es decir, la metodología y el método— es muy importante. En muchos proyectos el proceso es mucho más importante que el resultado. Se espera que los procesos sean respetuosos, que capaciten a las personas, que curen y que eduquen (Smith, 2006, p. 127-128. Traducción mía)

Como experiencia de hermenéutica diatópica, de diálogo intercultural, esta investigación, enmarcada en la interacción, permitió un movimiento de tensión y complementariedad entre los intereses desde la realidad cultural de los actores del resguardo y los intereses de conocimiento desde la propia realidad cultural como investigadora mestiza anclada a una

institucionalidad educativa. Un movimiento vitalmente significativo para cada uno de los participantes. Un movimiento que implicó la disponibilidad para incorporar conocimientos alternativos, así como un cuestionamiento permanente de mucha exigencia para aceptar la condición finita de nuestro propio contexto cultural.

Emergencia fenomenológica del objeto formal

En un principio, este ejercicio se preguntaba por la comunicación en los pueblos indígenas de Colombia. A medida que fue avanzando el trabajo de campo etnográfico, la noción de comunicación propia emergió en medio de los debates del diseño de la política pública y paulatinamente se fue consolidando en el eje de la inquietud y de la curiosidad de este proyecto, en coherencia con la actitud de apertura señalada por los hermeneutas:

[...] lo propio del científico social es dejarse interpelar por la vida social, aprender a escuchar las expresiones de la cultura, los olvidos de la historia, las versiones marginadas, las voces de las minorías étnicas y culturales y los gestos que han pasado por insignificantes, pero resguardan la riqueza de la vida social (Herrera, 2009, p. 172).

La fuerza de la autonomía como forma de ejercer el derecho a la autodeterminación de los pueblos, como reivindicación de derechos que en la práctica permita «decolonizar» las sociedades (Bengoa, 2016), impulsó a los indígenas colombianos a decidir, en 2011, no aceptar el documento de debate inicial de política pública, un documento centrado en acciones para la apropiación de tecnologías, y emprender todo un camino de encuentros, foros, discusiones y mesas del cual emerge esta denominación de *comunicación propia*.

Comunicación propia constituye lo que Zemelman (2003) denomina un concepto ordenador en esta tesis y en el marco del ejercicio de investigación en general. Como concepto ordenador, comunicación propia evidencia la realidad que ha estado en movimiento en torno a la construcción de esta política pública de comunicación indígena —desde el 2011—, articula los niveles macro- y microsociales, desde las comunidades indígenas, tanto en sus espacios locales como en el orden nacional, en el seno de las organizaciones que representan el movimiento indígena colombiano y que lideraron el proceso de diseño de la política pública.

[L]os conceptos ordenadores definen campos de observación en dos planos: primero en el plano general, en el que se establecen los puntos de articulación a partir de universos de observación; segundo, en el plano de lo particular de los universos, en el que se determinan los puntos de conexión empírica, donde las referencias a la articulación se concretan (Zemelman, 2003, p. 213).

La expresión «comunicación propia» y su emergencia en el seno de la movilización indígena refleja, en términos paradigmáticos, a la vez, las acciones de emancipación del pensamiento latinoamericano que, en su búsqueda por la decolonización, va forjando el reconocimiento de otras epistemes y ontologías vinculadas con las propias matrices culturales. En este sentido, la categoría emerge en el contexto de la política pública y se convierte, en el contexto de esta tesis, en pieza fundamental o categoría central para comprender la comunicación desde la perspectiva los indígenas en Colombia, esto es, desde el corazón de sus matrices socioculturales.

Recolección de información y análisis

Flexibilidad en teorías, métodos y técnicas

La interacción dialéctica sujeto-sujeto requiere una actitud abierta, con fundamento en la consideración de que «la etnografía no es un simple proceso de recolección de datos sino un acercamiento progresivo entre las subjetividades del investigador y de los investigados» (Rappaport, 2004, p. 49). Dicho intercambio desde las subjetividades exige una flexibilidad en las teorías, los métodos y técnicas, implica dejar de ser prisioneros del armazón teórico y metodológico, como propone Zemelman (2005) en sus reflexiones sobre pensar teórico y pensar epistémico:

cuando se dice «colocarse ante las circunstancias», frente a las realidades políticas, económicas, culturales, significa que estamos construyendo una relación de conocimiento sin que ésta quede encerrada en un conjunto de atribuciones, porque eso sería una afirmación teórica (p. 67).

y hace más complejo reconocer las formas emergentes de la realidad sociohistórica.

La flexibilidad en métodos y técnicas me permitió, como investigadora, construir lazos desde la contingencia de la cotidianidad, la interacción y la experimentación, lo que contribuyó a la generación de espacios en los cuales se gestaron aprendizajes mutuos como camino hacia

una comunicación o interlocución intercultural e interepistémica, «con la humildad del que quiere aprender y la ambición del que quiere superarse» (Ramos, 2011, p. 119). Se trataba de encontrar espacios para el diálogo, con la conciencia reflexiva de que no se puede construir diálogo desde la arrogancia o desde un punto de partida afirmado en una supuesta superioridad cultural, moral, social o científica. En cambio, una condición fundamental para un verdadero diálogo de saberes fue escuchar.

En la contingencia de la cotidianidad, como investigadora, me fui sumando a los proyectos, vivencias, prácticas y dinámicas de algunos de los líderes que estaban movilizando el diseño de la política pública y en la vida cotidiana del resguardo. El tiempo compartido proporcionó una interlocución e intercambio de ideas y de perspectivas desde una actitud de escucha atenta. En medio de este proceso, como parte de los diálogos interculturales, de manera conjunta con líderes indígenas, hemos hecho conversatorios, paneles públicos y experiencias académicas compartidas, que se convirtieron en otras maneras de recolección de información, como se explica más adelante. Una de estas experiencias fue acompañar como tutora de su tesis de maestría a Nat-Nat Iguarán (2019), una de las líderes del diseño de la política pública; además, colectivamente, como parte de la devolución recíproca de toda esta experiencia, hemos producido relatos comunicativos — relacionados más adelante— en el marco de otros procesos y proyectos de investigación más concretos y pequeños —de un año o dos de realización— la mayoría de ellos financiados por la Uniminuto.

Esta flexibilidad de metodologías y técnicas, para centrar la investigación en diálogos, fue fundamental para atender y entender que «las asimetrías culturales sobre la visión de la temporalidad y el espacio son circunstancias que se presentan como retos en los procesos de investigación con los pueblos indígenas» (Herrera-Huérfino, Sierra Caballero, Del Valle, 2016, p. 93). La fuerza de la oralidad, como principal vínculo comunicativo para el diálogo y como práctica central en la transmisión de los conocimientos en los pueblos indígenas, implica una necesaria capacidad de escucha del investigador y, por lo tanto, tiempo para la escucha. «La palabra tiene poder», sentenciaba el taita Miguel Chindoy, luego de un ritual de yagé, ante la pregunta sobre su actitud silenciosa. Los abuelos, taitas y sabedores de los

pueblos indígenas de la Amazonia tienen un habla tranquila con la cual, más que decir mucho, buscan decir lo oportuno, sin prisas, coherentes con su percepción del tiempo.

El trabajo etnográfico exige el afinamiento de la mirada y de la escucha del investigador, para poder tomar distancia entre lo que escucha y lo que cree escuchar, lo que ve y lo que cree ver. Para llegar a ese punto, el personaje de Momo, en el libro de Michel Ende (2017) —capítulo 2— puede ser inspirador en la recuperación de esa cualidad poco común: la cualidad de escuchar. La capacidad de Momo de escuchar sugiere la necesidad de tener tiempo para escuchar y estar allí como quien no está; entender que escuchar, a veces, implica incluso no preguntar y buscar caminos para escuchar una y otra vez hasta lograr la saturación necesaria que permita una comprensión cabal; esto implica, además, preguntarse a sí mismo constantemente desde qué marcos propios se está observando y escuchando, para descubrir los propios sesgos.

En este camino gradual es necesario admitir que no se sabe ver ni escuchar, sino que hay que aprender a ver y a escuchar; el único medio para hacerlo es analizar y explicitar el bagaje de conocimientos y de supuestos que es, a la vez, responsable de los propios sesgos e ineludible punto de partida para el conocimiento. El proceso se puede resumir en dos expresiones: abrir la mirada, es decir, la sensibilidad perceptiva, la capacidad de sorpresa y de perplejidad, y abrir los sentidos, relativizando certezas y dando entrada a nuevas definiciones y perspectivas (Guber, 2008, p. 211).

Entrar en interacción con líderes de los pueblos indígenas y los habitantes del resguardo requirió de paciencia, una condición que otorga una suerte de elasticidad al tiempo, representada en una flexibilización o mutación de la idea de tiempo como un recurso más que se consume de manera lineal, para tensar su percepción y pensarlo involucrado con el ritmo natural de la vida, el ritmo desde los territorios y desde las cosmogonías, un tiempo marcado por las dinámicas de la naturaleza, por las lógicas de los ciclos y por los ritmos biológicos. Por ejemplo, en el Resguardo, el tiempo está atravesado por las dinámicas de los ritmos del río en aguas bajas y en las aguas altas.

Así, un reto fundamental de la investigación fue ir más allá de obtener información para organizar, clasificar, procesar, leer desde unos marcos predeterminados y convertir en «conocimiento», empaquetado en los estándares del capitalismo cognitivo. En mi rol como

investigadora en comunicación, tuvimos para ello que reconocer conocimientos, dentro de una epistemología y de una ontología que merecen un lugar en la academia.

La epistemología indígena puede y debe ser reconocida para ocupar, en iguales condiciones, el mismo nicho teórico que ocupa la epistemología antropológica. Es decir que las teorías nativas ya no deben ser consideradas una mera materia prima que alimenta la fábrica de ideas académicas (Ramos, 2011, p. 118).

El desafío fue «tomar en serio lo que los indígenas dicen», como lo había propuesto Stuart Kirsch en su antropología a la inversa (citado por Ramos, 2011, p. 108). Fruto de ello, en la Facultad de Ciencias de la Comunicación que dirijo, donde compartimos esta idea de tomar en serio a los indígenas, como a otros investigadores y académicos, los diálogos interculturales con las comunidades han suscitado un ejercicio de reconocimiento de los saberes ancestrales. En coherencia con la idea de que *tomar a los indígenas en serio no es apropiarse de sus palabras y gestos como material bruto al que se agrega valor y se vende como teoría antropológica, sino otorgarles el lugar intelectual que les corresponde* (Ramos, 2011, p. 118), hemos procurado promover la incorporación de líderes indígenas como maestros/sabedores en nuestros estudios de posgrado, con seminarios que ellos imparten y reconociendo sus conocimientos tan válidos, importantes y claves en nuestro tiempo como aquellos que obedecen el canon de la ciencia moderna, fundamentados en el estudio disciplinado. En estos espacios hemos puesto en el mismo nivel los estudios de maestría con la maestría de la sabiduría de los sabedores ancestrales indígenas y afrodescendientes, como apuesta para hacer de la vida cotidiana la manera como

este universo sin fronteras de relaciones pluralistas fomenta un tipo de relación que refleja un estilo de pensamiento no-absolutista, no-esencialista. Por medio de esto, las conversaciones académicas con interesantes Otros pueden ciertamente prosperar (Overing, 2007, p. 42)

en el marco de una globalización sustentada en una estética y una política de la diversidad.

Formas de recolección de información

El nivel más operativo de la recolección de la información, desde la lógica etnografía propuesta, comprende un trabajo de campo continuo que se viene adelantando sistemáticamente desde el 2012 hasta el 2020, con un mínimo de dos visitas anuales al

Resguardo Ticoya, en la Amazonia, con una inmersión entre tres y seis semanas por salida. Dicho trabajo de campo implicó el avance paulatino de una observación participante.

La experiencia de inmersión en el territorio del Resguardo Ticoya comenzó de la mano de Emperatriz Cahuche, maestra y guía en el contexto amazónico. Desde mi vinculación con ella y con varios miembros de las comunidades indígenas asentadas en el trapecio amazónico se generó el tejido de diversas relaciones que hoy sostienen este ejercicio. El trabajo de campo, como se ha descrito anteriormente, ha estado sustentado en una doble elección, acorde con mis intereses como académica y a los intereses de la comunidad.

La clave fundamental de esta inserción en la cotidianidad del Resguardo ha sido reconocer, saber comprender y encarar tres dilemas comunes en el trabajo de campo con los pueblos indígenas o con comunidades en general. El primer dilema es la desconfianza de los indígenas con los académicos. En mis primeros contactos con Emperatriz Cahuche, en respuesta a mi interés de documentar mediante estudio de caso (Herrera-Huérfano, 2014) el desarrollo de la organización que ella lideraba me comunicaba en una carta:

[...] nos encontramos cansados de investigaciones con las diferentes universidades que han venido adelantando trabajos con las comunidades, sin embargo, teniendo en cuenta su entereza y buen deseo de fortalecer a nuestra institución aceptamos formalmente esta oportunidad (Cahuche, 2012, comunicación personal).

Las comunidades se sienten utilizadas, sienten que, en algunos casos, los investigadores son como pescadores que desde la orilla del río lanzan sus redes o anzuelos, sacan información de las poblaciones y luego se marchan sin que esto represente beneficio o retribución para la comunidad; un tipo de etnógrafos-asaltantes de estilo extractivista, los denominaré Eduardo Restrepo (2015). La desconfianza también se debe, en parte, al temor frente a los fraccionamientos entre las comunidades, ocasionados por la presencia de «blancos» o colonos —como suelen denominar a los no indígenas en la región del trapecio amazónico—. Este dilema, a la luz de la pista que me dio Emperatriz en su carta, lo he afrontado con la consolidación de las bases de una relación permanente, fluida y de fortalecimiento recíproco.

Un segundo dilema se relaciona con los procesos de contacto y aval para la «entrada» y el trabajo con los pueblos indígenas. Es clave tener claro que en la estructura social de los pueblos indígenas el sentido individual está subordinado al sentido colectivo desde la familia,

el clan o la comunidad. De esta manera, las decisiones finales se adoptan en asambleas colectivas; por tanto, los procesos de consulta previa, a los que obliga la ley para los proyectos de explotación o incidencia en territorios ancestrales, también fueron de alguna manera éticamente necesarios para el desarrollo de este trabajo de campo. Estos procesos de consulta se hicieron a través de las autoridades indígenas administrativas del Resguardo. Además, de la mano de Emperatriz, para mi ingreso al territorio, fue importante la consulta y aval a los abuelos sabedores, Lucía Cuéllar del Águila, indígena ticuna; y Hernán Villacorta, indígena yagua). Este aval incluyó, en junio de 2012, un pequeño ritual de armonización celebrado por el abuelo Hernán, con tabaco, planta sagrada en el contexto de los pueblos amazónicos. Este ritual buscaba generar una conjunción y vinculación entre el territorio y yo como investigadora. Esta armonización tuvo que repetirse, por sugerencia del abuelo Hernán, con un ritual del yagé o ayahuasca, en la entrada a campo, en junio de 2016. Era, en la perspectiva del abuelo Hernán, la manera como podía reconciliarme y conectar nuevamente con el territorio, luego de sufrir una fractura de tibia y peroné en la salida de campo de noviembre de 2015.

El tercer dilema tiene se deriva de la visión de la temporalidad entre los investigadores y los pueblos indígenas «investigados». Comprender la asimetría en los cronotopos entre quienes vivimos en una ciudad como Bogotá y quienes habitan en el corazón del Amazonas es un factor determinante en la relación. Dentro de las cosmogonías de los pueblos del trapecio amazónico, el tiempo y sus ritmos están marcados por aquellos que determinan el territorio y la naturaleza, más explícitamente con los ritmos del río; tiempo y ritmos asociados con ciclos que dan a cada hecho su momento y duración específicos, particulares y respetables:

con un ritmo lento, pausado, sin prisas; mientras que los investigadores están limitados por los tiempos administrativos de ejecución de recursos y otras condiciones académico-administrativas propias de las instituciones que financian los proyectos generalmente de corta o mediana duración (uno o dos años). De esta manera se hace evidente la necesidad de una ecología de las temporalidades como propone De Sousa [Santos] (2009) para romper con la hegemonía del tiempo lineal y comprender las temporalidades basadas en los ciclos (Herrera-Huérffano, Sierra Caballero, Del Valle, 2016, p. 96).

Este trabajo de campo y la tesis como inquietud de conocimiento como tal comenzaron en 2012, porque estaba inscrita en otro doctorado, pero aún con el vencimiento de unos términos institucionales, nunca he abandonado la investigación en ningún momento, adaptándome a

los ritmos y tiempos propios para la comprensión de otra perspectiva ontológica y epistemológica. Caminar este ejercicio al ritmo de los indígenas posibilitó

ampliar progresivamente la mirada y la capacidad de registrar, captar y detectar información significativa para ser integrada a las notas, conforme avanza el trabajo de campo en una relación reflexiva de conocimiento paralelo y recíproco entre investigador e informantes (Guber, 2008, p. 251).

Frente a los tres dilemas, mi inspiración y acción fue mantener el compromiso de hacer un trabajo sostenido en el tiempo, vinculado a las necesidades e intereses de la comunidad y en los ritmos y tiempos en que la comunidad se mueve, compromiso tácitamente solicitado por Emperatriz Cahuache en su carta y explícitamente en varias de nuestras conversaciones, especialmente aquellas relacionadas con la paciencia.

Todo el trabajo de campo se fue consolidando paulatinamente en una observación activa, como la explica Stavenhagen (1971) al referirse a una observación en la cual el investigador se involucra vivamente en la vida y en las movilizaciones sociales de las comunidades con las cuales trabaja, simplemente porque, como indica el autor, «el científico social aplicado no puede, por definición, ser neutral de las cuestiones políticas e ideológicas más amplias que determinan el marco de su práctica profesional» (p. 333). Por esta razón, la inmersión para este trabajo de campo incluyó, como forma de recolección y registro de información, diálogos interculturales, producciones sonoras, talleres memoria y mingas de pensamiento. Estas recolecciones fueron complementadas con los registros fotográficos, audiovisuales y las notas de campo que se tomaron como registros posteriores, apelando a la memoria para la reconstrucción de las observaciones y encuentros, sin perder de vista que «la mente del investigador procede por recortes, condensación y síntesis» (Guber, 2008, p. 256).

Bajo el precepto de la observación activa, me fui involucrando no solo para la realización de entrevistas semiestructuradas o conversaciones, sino para coconstruir experiencias de reflexión sobre la comunicación, con colegas y amigos indígenas, en lógica de diálogos interculturales. Estos espacios fueron determinantes para recolectar información para esta tesis, conforme el precepto de Guber según el cual «el trabajo de campo es todo cuanto ocurre en el campo (y aún fuera de él) con los informantes —reales y potenciales— y con el investigador» (2008, p. 259). De esos diálogos interculturales quisiera resaltar cinco

experiencias que fueron significativas para la comprensión de la comunicación desde la perspectiva indígena: 1) La *Minga de pensamiento «comunicación y pueblos indígenas»*, en el marco del Congreso de la IAMCR —International Association for Media Communication Research—, en 2017, en Cartagena de Indias, Colombia)³⁴; 2) Como parte del Coloquio Sínodo PanAmazónico³⁵, el *Diálogo intercultural: responsabilidad, interrelación y vida en armonía en el Amazonas*, preparado y realizado con Ismenia Ahué Cuéllar, líder comunicadora ticuna del resguardo Ticoya; 3) Conversatorio virtual *Impulso Comunidades indígenas. Las voces que se pierden*, a propósito del impacto de la pandemia en 2020 en las comunidades indígenas³⁶; 4) *Narrativas de comunicación del pueblo wayuu. Reencuentros de palabras que tejen la interculturalidad*, como conmemoración del Día Internacional de los Pueblos Indígenas, convocado por la Fundación Yanama y la Red de Comunicaciones del Pueblo Wayuu³⁷; 5) *Conversación «Uniendo el pasado y el futuro: Aprendizajes sobre el trabajo conjunto para el cambio entre comunidades y académicos»*, preparado y desarrollado en conjunto con Ismenia Ahué y Dolly Almeida, líderes comunicadoras ticunas del resguardo Ticoya, durante el encuentro de la IAMCR *On-line 2021* ³⁸

Dicha coconstrucción de espacios de reflexión también incluyó, en el territorio del Resguardo Ticoya, la cocreación y al mismo tiempo la recolección de informaciones mediante el desarrollo de talleres de producción de radio, como actualización de la técnica del taller de la memoria propuesta por el historiador Arturo Alape. Con el taller de la memoria, Alape buscaba, «lograr que los jóvenes reflexionaran sobre su vida, una forma de reencuentro con las señales de su identidad, a partir de su propia experiencia» (1995, p. 25), para la comprensión de la vida de los jóvenes en Ciudad Bolívar, una populosa localidad periférica de Bogotá, Colombia.

³⁴ <https://cartagena2017.iamcr.org/static/pre-conferences/minga-of-thought/>

³⁵ Realizado en Uniminuto el 3 de septiembre de 2019 en: <https://acortar.link/CzpOok>

³⁶ En: <https://fb.watch/dIpAzeniW9/>

³⁷ En: <https://www.facebook.com/watch/live/?ref=search&v=612167659698172>

³⁸ Organizado por Community Communication and Alternative Media Section (CAM), hosted by United States International University – Africa – Nairobi, Kenya from 11-15 July 2021(124) CCAM Video Panel Session - YouTube

En su trabajo, Alape propone a los jóvenes que escriban sus propias historias de vida que fueron publicadas en *La hoguera de las ilusiones* (1995); en la adecuación de la técnica del taller de la memoria, la construcción de memoria no se hizo mediante la escritura sino a través de la producción de piezas sonoras, un lenguaje más afín con la oralidad propia de los pueblos indígenas.

Los espacios de diálogos interculturales y las realizaciones sonoras constituyeron, en este sentido, una parte fundamental de la técnica de restitución o devolución sistemática como respuesta de reciprocidad a las necesidades de la comunidad y como una manera de encontrar vías para construir y compartir el análisis, como lo propone Orlando Fals Borda, y «facilitar la apropiación social del conocimiento» (1999, p. 81).

En algunos momentos del trabajo de campo, para recolectar información, contrastarla o compartirla con las comunidades, se utilizó la estructura y figura de minga de pensamiento. El proceso mismo de la construcción de la política pública de comunicación desde los pueblos indígenas se realizó a manera de una gran minga. Una minga es una invitación para realizar un trabajo cooperativo, como la siembra, y va más allá de la convocatoria a un trabajo colaborativo o comunitario, es una forma de organización social establecida a través de la reciprocidad asociada a una comunalidad que procura el bien común (Ávalos-Reyes y Del Castillo, 2014). A partir del concepto de minga, de trabajo colaborativo, las comunidades indígenas —especialmente del pueblo nasa del Cauca, en el suroccidente colombiano— ampliaron la noción asociándola a un espacio dialógico, de deliberación y construcción conjunta de ideas que se ha denominado minga de pensamiento. Se trata de un espacio que busca lograr la unidad en medio de diferentes y diversas posiciones, para trabajar por el bien mayor. En sí misma, la minga es una práctica comunicativa, una práctica cultural, que busca establecer la armonía y el equilibrio entre diferentes puntos de vista para permitir una acción colectiva que trascienda la acción individual.

Todo este trabajo de observación permanente también se ha dado para el seguimiento a líderes y organizaciones indígenas durante el diseño de su propuesta de política pública de comunicación indígena, desde 2011, mediante la participación en los diferentes foros nacionales, talleres regionales y los espacios de minga creados, con entrevistas y

conversaciones recurrentes con diferentes líderes y miembros de las comunidades indígenas de Colombia. Todo en línea de comprender que

un pensamiento de fronteras, márgenes (que es donde mejor se ve la gramática del poder); está en las rutas, plazas, pueblos, marchas con las poblaciones y también en los foros, las cumbres, las jornadas de discusión, en las asambleas constituyentes (Santos, 2010b, p. 5);

así que era allí, en el corazón de la vida cotidiana del movimiento indígena nacional, en relación con el diseño de la política y de la vida diaria del resguardo, donde se buscaba develar la perspectiva indígena acerca de la comunicación.

Hace parte de este trabajo de campo el análisis documental de los planes de desarrollo local de las instituciones con capacidad de decisión sobre temas de desarrollo en el territorio del Resguardo Ticoya, a saber: el Municipio, el Resguardo, el Parque Nacional Amacayacu y Corpoamazonia; para recoger elementos que permitieran analizar la relación de la comunicación propia con las tensiones y las mediaciones sobre el desarrollo local en el territorio del resguardo Ticoya, en el Amazonas colombiano.

Este análisis de documentos también incluyó un seguimiento a los pronunciamientos oficiales de líderes indígenas sobre las expectativas frente al diseño de la política pública, pues «cualquier hecho o enunciado, por ínfimo que parezca, puede aportar datos, echar nueva luz o suscitar otras preguntas» (Guber, 2008, p. 259). También incluyó la revisión del documento *Hacia una política de comunicación para los pueblos indígenas*, presentado en 2011 a los líderes indígenas por los ministerios de Cultura y de Tecnologías de la Información; la propuesta de política pública, entregada por las organizaciones indígenas nacionales en diciembre de 2014; y el documento final de la política, construido en la Mesa de Concertación Permanente entre los pueblos indígenas y el Estado colombiano, en 2017, para identificar en ellos los elementos de la comunicación propia expresados o reflejados en la propuesta de política pública de comunicación indígena en Colombia.

Hacen parte del cuerpo de documentos recolectados en el trabajo de campo una serie de carpetas, cartillas, folletos, manuales y textos producidos en algunos casos por miembros de la comunidad del resguardo —auspiciados por CODEBA y organizaciones como UNICEF— y materiales impresos de los encuentros y foros sobre la política pública de comunicación.

Organización y análisis de la información

Para la organización de una parte de la información recolectada durante todos estos años de trabajo de campo, se utilizó la herramienta de AtlasTi, con la cual se fue adelantando el análisis de la información, siguiendo la propuesta de Zemelman (2003) de la aprehensión, cuya «función está en problematizar el recorte de universos empíricos, de manera que sirvan de punto de partida a la teorización» (p. 187). Así, las categorías no aparecieron desde el ordenamiento teórico para contrastar los datos recolectados, pues «la aprehensión transforma la teoría en un mecanismo de razonamiento, en vez de utilizarla como estructura posible de contraste» (Zemelman, 2003, p. 187). La herramienta de AtlasTi fue el soporte para la clasificación y organización de la información a partir de categorías que fueron emergiendo y que luego sirvieron para una relectura de toda la información transcrita. Dicha información, organizada mediante este *software*, corresponde a las transcripciones de encuentros, entrevistas sonoras y audiovisuales, talleres de radio, guiones y documentos que se encontraban digitalizados o que se podía digitalizar fácilmente. En los materiales no digitalizados, como las 7 libretas de notas de campo, la categorización fue análoga, utilizando codificaciones de colores.

Esta organización del material y su categorización han estado vinculadas al debate permanente con otros colegas en la ejecución de otros ejercicios de investigación e interacción con los pueblos indígenas, en algunos casos del mismo Resguardo. Con el tiempo, lo relevante ha sido «el resultado de un análisis progresivo del material obtenido de modo que las categorías que aparezcan oscurecidas por la mala memoria puedan reaparecer con la redundancia de la vida social» (Guber, 2008, p. 256) presente en el material recolectado a lo largo de estos diez años. La lectura y relectura de los materiales recolectados, con la emergencia de categorías observacionales y analíticas que se fueron configurando a lo largo de más de diez años, se resumen en los elementos de análisis para cada objetivo, como se sintetiza la siguiente tabla 3:

Tabla 3
Elementos del análisis por objetivos

Objetivo	Elementos de análisis emergentes		
	Materiales considerados para el análisis	Aspectos del análisis	Categorías analíticas
<p>Objetivo 1: Comprender el sentido de la <i>comunicación propia</i> desde la propuesta de política pública de comunicación indígena en Colombia y desde la vida cotidiana de los pueblos que conforman el resguardo Ticoya en el Amazonas colombiano</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Materiales recolectados en todo el trabajo de campo (notas, talleres, entrevistas, producciones radiales, etc.) 2. Análisis específico de los siguientes documentos: <ul style="list-style-type: none"> ❖ <i>Bases para la construcción de políticas públicas de información y comunicación para los pueblos indígenas</i> (Villa y Buenaventura, 2011) ❖ <i>Política Pública de Comunicación Indígena</i> (MPCN et al., 2013) ❖ <i>Política Pública de Comunicación Propia de los Pueblos Indígenas de Colombia</i> (Onic et al., 2014) ❖ <i>Política Pública de y para los pueblos indígenas de Colombia</i> (Concip, et al., 2017) 	<ul style="list-style-type: none"> ❖ Perspectiva ontológica ❖ Perspectiva axiológica y visión de desarrollo ❖ Perspectiva espacio temporal de la comunicación ❖ Perspectiva formal <p>Adicional en los documentos se estableció una comparación entre ellos.</p>	<ul style="list-style-type: none"> ❖ Sujetos de la comunicación ❖ Principios /valores que orientan las prácticas ❖ Actitudes y referentes del desarrollo ❖ Referentes espaciales ❖ Referentes temporales ❖ Formas comunicativas ❖ Tipos de comunicación ❖ Para la comparación de los documentos: <ul style="list-style-type: none"> *Características generales *Participantes/protagonistas *Recurrencias *Diferencias *Continuidades
<p>Objetivo 2: Identificar prácticas, tipos, formas y principios de la <i>comunicación propia</i> desde la propuesta de la política pública de comunicación indígena en Colombia y las cosmogonías de los pueblos del resguardo Ticoya en el Amazonas colombiano.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Materiales recolectados en todo el trabajo de campo 2. Análisis específico de los siguientes documentos: <ul style="list-style-type: none"> ❖ <i>Política Pública de Comunicación Indígena</i> (MPCN et al., 2013) ❖ <i>Política Pública de Comunicación Propia de los Pueblos Indígenas de Colombia</i> (ONIC et al., 2014) ❖ <i>Política Pública de y para los pueblos indígenas de Colombia</i> (CONCIP, et al., 2017) ❖ <i>Narraciones indígenas del río grande</i> (Ahué, 2020) ❖ <i>Resignificación del proyecto educativo comunitario de la institución María Auxiliadora. Desde la cosmovisión y las relaciones interculturales</i> (CODEBA, et al., 2010) ❖ <i>Descubramos los animales del agua</i> (Grupo Selvando, 2006) ❖ <i>La danta y el manatí y otras historias</i> (Almeida, et al., 2011) ❖ <i>Consejos de nuestros sabedores. Nuestras leyendas de origen, derecho mayor y normas de convivencia en el marco de las relaciones interculturales</i> (CODEBA, 2012) ❖ <i>Plan de vida de los pueblos tikuna, cocama y yagua de Aticoya</i> (Aticoya, 2008) 	<ul style="list-style-type: none"> ❖ Características de las prácticas ❖ Perspectiva ontológica ❖ Perspectiva axiológica y visión de desarrollo ❖ Perspectiva espacio temporal de la comunicación ❖ Perspectiva formal 	<ul style="list-style-type: none"> ❖ Resistencia ❖ Socialización ❖ Resignificación ❖ Reproducción/regeneración ❖ Sujetos de la comunicación ❖ Principios /valores que orientan las prácticas ❖ Actitudes y referentes del desarrollo ❖ Referentes espaciales ❖ Referentes temporales ❖ Formas comunicativas ❖ Tipos de comunicación
<p>Objetivo 3: Reconocer la relación existente entre los discursos institucionales sobre desarrollo que inciden el territorio del Resguardo Ticoya y el sentido ontológico y axiológico de la <i>comunicación propia</i></p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Materiales recolectados en todo el trabajo de campo (notas, talleres, entrevistas, producciones r 2. Análisis específico de los siguientes documentos: <ul style="list-style-type: none"> ❖ <i>Plan de vida de los pueblos tikuna, cocama y yagua de Aticoya</i> (Aticoya, 2008) ❖ <i>Plan de desarrollo municipal 2008-2011</i> (Alcaldía de Puerto Nariño, 2008) ❖ <i>Plan de desarrollo municipal 2012-2015</i> (Alcaldía de Puerto Nariño, 2012) ❖ <i>Plan de manejo PNNAMA (instrumento de planificación) y su correspondiente resolución 029</i> (Parques Nacionales Naturales, 2007)- ❖ <i>Corpoamazonía: Plan de acción 2012-2015</i> (Corpoamazonía, 2012). 	<ul style="list-style-type: none"> ❖ Perspectiva ontológica ❖ Perspectiva axiológica y visión de desarrollo ❖ Perspectiva espacio temporal de la comunicación <p>Adicional en los documentos se estableció una comparación de diferencias, similitudes y tensiones en sus perspectivas sobre desarrollo</p>	<ul style="list-style-type: none"> ❖ Principios /valores que orientan las prácticas ❖ Actitudes y referentes del desarrollo ❖ Referentes espaciales ❖ Referentes temporales ❖ Estructural del documento ❖ Actores ❖ visión de desarrollo ❖ Visión sobre el tiempo ❖ visión sobre el espacio

La indisciplinada presentación de los resultados

Coherente con el enfoque cualitativo, desde el punto de vista fenomenológico, la presentación de los hallazgos como articuladores de construcción teórica se presentan con una «descripción desde la perspectiva de los actores y la interpretación a partir de la recuperación letra a letra de las discursividades que emergen en la intersubjetividad...» (De Tezanos, 1998, p. 36), en este caso, de los diversos miembros de las comunidades indígenas vinculados en el trabajo de campo etnográfico, aquellos vinculados en el debate y diseño de la política pública y aquellos que habitan el Resguardo Ticoya, en el Amazonas.

El curso de los resultados que se presentan en el siguiente capítulo son una combinación entre una escritura narrativa, que retoma historias/anécdotas/voces propias, y escritura reflexiva que avanza en la comprensión de dichos aspectos en el contexto del movimiento indígena colombiano y su posicionamiento ante las estructuras del poder político, socio-cultural y cognitivo en Colombia. Un tipo de escritura reconocido por Fals Borda (1999) como el *Logos-Mythos*:

También se afectó el estilo de la escritura, al introducir un procedimiento literario que llamamos del *Logos-Mythos*, de dos lenguajes combinados o simultáneos. Según este procedimiento, se combinan los datos «duros» o «datos-columnas» del meollo del relato —que hay que respetar y citar sin deformar— con una interpretación imaginativa, literaria y artística en la «corteza» del mismo, colocando la información dentro de marcos culturales definidos. Estas técnicas las aprendimos de los novelistas del boom latinoamericano: Julio Cortázar, Alejo Carpentier, Gabriel García Márquez y Eduardo Galeano (p. 81).

Denomino indisciplinada esa presentación de resultados porque intenta abandonar la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y de la técnica, propia del proyecto moderno, para conectarse en intentar desentrañar las racionalidades locales (Santos, 2009) que constituyen formas prácticas y racionales de conocimiento situado (Haraway, 1992, citada por Santos, 2009), en línea con los debates presentados en el marco teórico sobre epistemologías del sur y pluriverso.

Los hallazgos evidencian una serie de sentipensamientos producto de la profunda interacción e interlocución con los actores del movimiento indígena colombiano y de la comunidad de

Aticoya, forjadas a través de los años de transitar y compartir en sus espacios físicos intentando conectar con sus perspectivas cognitivas y de sentido. Este sentipensar, propuesto por Fals Borda y desarrollado por otros académicos como Arturo Escobar, conlleva un ejercicio permanente de autoobservación y reflexividad, para comprender desde las emociones y la razón en la interconexión el territorio y sus propios actores.

Sentipensar con el territorio, implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar, como bien lo enuncian colegas de Chiapas inspirados en la experiencia zapatista; es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir. Este es un llamado, pues, a que la lectora o el lector sentipiense con los territorios, culturas y conocimientos de sus pueblos —con sus ontologías—, más que con los conocimientos des-contextualizados que subyacen a las nociones de «desarrollo», «crecimiento» y, hasta, «economía» (Escobar, 2014, p. 16. Cursivas en el original).

En muchos momentos de este proceso, estos sentipensamientos se construyeron de manera conjunta con algunos líderes de la comunidad, como resultado de los ejercicios dialógicos desplegados en la preparación y desarrollo de algunos espacios de puesta en común intercultural arriba descritos. En otros casos, en coconstrucción con otros colegas investigadores con los cuales compartimos proyectos colaterales a este, desde nuestra experiencia de compañeros de trabajo en Uniminuto. Aparecerán entonces algunos apartados indicados en pie de página, como ideas emergentes desde los diálogos sentipensantes con determinados líderes del movimiento indígena nacional o de la comunidad del Resguardo Ticoya, en tanto en cuanto constituyen construcciones colaborativas desde y en el territorio.

«Devolución sistemática» a la comunidad

Esta investigación cualitativa con la comunidad, en el transcurso de los debates sobre comunicación, desarrollo y cambio social y como apuestas de visibilización de las epistemologías del sur y el pluriverso de mundos cognitivos que hacen viable las transiciones de modelo civilizatorio, tiene profundo sentido social en tanto tiene sentido «para la gente que las inspira, para la gente que nos cuenta la historia, que nos concede las entrevistas, que nos da la información» (Molano, 1998, p.104) como señalaba Alfredo Molano refiriéndose a las historias de vida, pero aplicable a este tipo de comprensión de lo social desde la perspectiva fenomenológica, como el que propone esta tesis.

Esta premisa nos ha inspirado a buscar prácticas que permitan la devolución de los resultados hacia la comunidad, como lo indicaba Fals Borda (1999), en la técnica de la restitución o devolución sistemática, en una especie de conciencia de la interacción y de la necesidad de intermediación desde la reciprocidad en la cual

el diálogo de saberes entre sujetos implica también la superación de la división del trabajo intelectual y la apuesta por la producción común de conocimiento, comenzando por devolver lo aprendido y compartir los resultados (Herrera-Huérffano, Sierra Caballero y Del Valle, 2016, p.95)

Esta devolución sistemática ha tenido lugar en los espacios de los diálogos interculturales, arriba mencionados, como acciones de recolección de información y al mismo tiempo de devolución de las reflexiones, presentes en los resultados de esta tesis, hacia la comunidad, no solo para compartirlas con la comunidad misma, sino para visibilizarlas hacia afuera.

De las experiencias de devolución desde los diálogos interculturales vale la pena destacar la producción del *Manifiesto de la Minga de pensamiento*³⁹, elaborado en 2017, justamente durante la minga de pensamiento organizada como preconferencia del Congreso de la IAMCR⁴⁰. El Manifiesto es un documento que se hizo visible en plataformas y recoge las reflexiones de la jornada académica, sintetiza los debates sobre la comprensión de una comunicación indígena e intercultural en el Abya-Yala, desde el «caminar la palabra como un ejercicio fundamental para los diálogos que nos permitan profundizar en nuestros conocimientos, sabidurías, saberes y haceres». Además, el Manifiesto presenta en siete puntos una serie de demandas a las sociedades y a los Estados de toda América por una garantía en general de los derechos de los pueblos originarios proclamados a la categoría de instrumentos internacionales. De manera específica este manifiesto señalaba:

convocamos al Estado colombiano para brindar las condiciones necesarias para la implementación de la política pública de comunicación indígena propuesta por los Pueblos Indígenas colombianos desde el 2014 y apoyar los procesos de comunicación indígena que se desarrollan con total ausencia del Estado (Red de Universidades Indígenas, Interculturales y Comunitarias del Abya Yala [RUIICAY] et al., 2017).

³⁹ Se puede consultar el Manifiesto en: <https://www.opendemocracy.net/es/manifiesto-minga-de-pensamiento-comunicaci-n-y-pueblos-ind-gen/>

⁴⁰ <https://cartagena2017.iamcr.org/static/pre-conferences/minga-of-thought/>

Junto a estos diálogos interculturales, en la experiencia de esta investigación e interacción con el Resguardo Ticoya, se han realizado piezas audiovisuales y sonoras que recogen las reflexiones de la comunidad. Resultado de estas estrategias de socialización y sensibilización frente al conocimiento propio, se produjo para y con CODEBA, como reciprocidad y forma de devolución sistemática, el trabajo audiovisual *Territorio de sabedores* (2014). Derivado de las reflexiones sobre la comunicación propia y la necesidad actual de la apropiación tecnológica sonora en la comunidad del Resguardo Ticoya, se generó con la comunidad el documental *La radio sin radio*.

Además de estas realizaciones audiovisuales, se han cocreado con la comunidad algunas series sonoras referentes a prácticas comunicativas sobre 1) los valores inculcados por los abuelos y abuelas a los niños y niñas; 2) el cuidado y relacionamiento con los otros seres de la naturaleza; 3) las representaciones de los clanes; 4) la experiencia de la ceremonia de la pelazón; 5) la historia subalterna desde el territorio. La realización de estas piezas sonoras fue forjando poco a poco la habilidad de producción en algunos miembros de la comunidad, lo que hoy se materializa en la factura de nuevas piezas similares, por ejemplo, en el equipo de la Fundación Natütama, conformado en su mayoría por indígenas (anexo 2).

Dentro de estas co-creaciones también se puede destacar la realización del *podcast Amazonas*, una producción realizada a cuatro manos en conjunto con mi colega Diego Santamaría y los líderes de la comunidad Ismenia Ahué Cuéllar y Obsimar López Ahué. Este *podcast* fue publicado en el Coloquio *Radio Gestes Sans Bord* (Radio Gestos Sin Fronteras) organizado por la cátedra de investigación sonora de la Université du Québec à Chicoutimi de Canadá.

Varios de estos ejercicios de producción y realización, tanto audiovisual como radiofónica, han potenciado en la comunidad del Resguardo Ticoya la posibilidad de diálogos intergeneracionales y el empoderamiento de un grupo de mujeres que actualmente lidera el grupo comunicaciones del Resguardo.

Reflexividad en la acción

A manera de conclusiones de la experiencia metodológica y retomando el concepto de Rosana Guber sobre reflexividad, cabe finalmente presentar un relato de las observaciones sobre mi propia experiencia como investigadora, académica, aprendiz de activista ambiental, mujer, urbana, clase media, mestiza Ch'ixi ⁴¹ (Rivera Cusicanqui, 2018) en el desarrollo de este ejercicio de investigación y la búsqueda de diálogos interculturales y ontológicos.

Es, en palabras de Guber (2008), la observación permanente de nuestro lugar de enunciación como investigadores lo que nos permite ir reconociendo que llevamos a cabo nuestros comportamientos según expectativas, deseos, motivos, objetivos como agentes o sujetos de nuestra propia acción. Es la reflexividad la que abre el camino para configurar la posibilidad de reconocimiento, distanciamiento y ruptura de nuestros prejuicios que pueden llevar a las polaridades, generalizaciones o estereotipos. Es la reflexividad relacional el motor de la empatía y la construcción de puentes, no desde una lógica carismática sino desde las dinámicas que se generan en la interlocución de una relación permanente de interconexión. Dicha interrelación conlleva decisiones, nuestras y de los miembros de las comunidades, en cada encuentro o situación del trabajo de campo.

Por una parte, el investigador adopta ciertas actitudes, selecciona determinados individuos que se transforman en informantes, se presenta con un elaborado discurso, etc., lo que constituye los canales de que dispone para acceder al mundo social de los sujetos. Por la otra, los informantes se conducen reflexivamente ante el investigador. De modo que, en la situación de campo, el investigador no es el único estratega (Guber, 2008, p. 87).

Durante los años que llevo trabajando con miembros de la comunidad del Resguardo Ticoya, en el Amazonas colombiano, en una interacción de prácticas que pasan por la institucionalidad de proyectos de investigación, pero también de prácticas que pasan por la

⁴¹ Para Silvia Rivera lo Ch'ixi corresponde a un concepto-metáfora que obedece a esa experiencia de conciencia de lo mezclado, de lo manchado, en la experiencia mestiza en correspondencia con una dimensión metafórica de las entidades Ch'ixi que “son poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez” (2018, p.98). Los mestizos de la decolonialidad son conscientes de la mancha a la vez negros, indígenas y blancos, son conscientes de su colorido manchado. De allí que su condición indeterminada, es lo que genera un potencial creativo de la vida y brinda una fuerza explosiva en la vida.

dinámicas de la cercanía que generan vínculos de amistad, complicidades, conflictos y afectos, una paradoja ha asaltado permanentemente mi ejercicio de esta tesis de doctorado: hago una tesis para comprender una episteme diferente a la de la racionalidad científica tradicional, pero la hago desde esta misma racionalidad impuesta por la cientificidad moderna que fija la obtención de un título como condición para validar que se sabe trazar un camino de comprensión de realidades sociales, camino que tendría múltiples opciones de comprensión como realidades mismas existentes en el planeta. Esta paradoja y las reflexiones permanentes a lo largo de este camino son

la posibilidad de la comprensión de uno mismo (*compréhension de soi*) como sujeto de las operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas, etcétera [...]. La reflexión es el acto de volverse sobre sí (*acte de retour sur soi*) por el cual un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto (Ricoeur, 2000, p. 200)

Entonces, en un determinado momento de esta experiencia, en medio de la escritura, me veo saturada por la autoexigencia de volver y volver sobre un autor u otro, de escudriñar en el pasado científico la emergencia de una palabra que se erige como categoría, para completar la casa —como metáfora del procedimiento arquitectónico que significa elaborar un documento académico— o la caza —como persecución, alcance o seguimiento— de citas, como diría mi profe, Fabio Medellín (sin año y sin número de página, pues no puedo citarlo desde un texto como referente de saber, porque se trata de un saber transmitido de manera oral a las generaciones de estudiantes, como crítica a una cierta manera de escritura académica abigarrada de citas que no dice nada nuevo). En 2017, me veo en una carrera contra mis propios límites de entrega, en concordancia con los límites de un sistema académico cooptado por la rapidez de la producción impuesta por el mercado.

Entonces, estas acciones que condensan esa reflexividad me hacen volver paradójicamente a las dos enseñanzas más importante que me ha dado la convivencia en el Amazonas: la simplicidad como base de la vida práctica y la experiencia de esa misma vida en interconexión con el ritmo del río, que representa la interconexión con los ritmos biológicos, es decir, centrados en la lógica de la vida. En lógica coherencia, en 2017, decido ralentizar el ejercicio, salirme de la presión de la entrega de la tesis, seguir con la investigación y revincularme en un nuevo doctorado para continuar con esta investigación. Esta decisión me

permitió abrazar una mediana coherencia con estos aprendizajes que quiero compartir y que el Amazonas mismo me ha enseñado en mi propia corporalidad: el ritmo de ciclos acordes con la capacidad del cuerpo, con tiempos a veces cortos, a veces largos, rápidos y lentos, pero siempre tiempo de paciencia y esperanza, reconocido como «el tiempo propicio» en el mundo indígena.

Tal como lo concebimos, el trabajo de campo implica un pasaje de reflexividad general, válida para todos los individuos en tanto seres sociales, hacia la reflexividad de aquellos que toman parte en la situación de trabajo de campo desde sus roles de investigador o informantes. Pero este pasaje no es meramente secuencial, es decir, que el investigador no dispone y conoce primero su propia reflexividad y después accede a la de los informantes. Su propia reflexividad, al contrastarse con la de los sujetos que estudia, se resignifica y encuentra en un nuevo lugar. A los efectos del grado de conocimiento es muy probable que el investigador sepa más de su reflexividad, después de haberla contrastado con la de sus informantes, que antes del trabajo de campo. Este proceso está íntimamente ligado con el aprendizaje de perspectivas no sociocéntricas (Guber, 2004, p. 88).

Decido entonces continuar este ejercicio más por el compromiso humano de que en otras latitudes la humanidad —cualquiera que sea la que lea este texto— conozca la importante y necesaria comunicación con nuestra propia naturaleza, radicalmente arrancada de nuestro ser —como se profundizará en los hallazgos—, un desarraigo que proviene de la construcción de cuerpos disciplinados y escindidos de sus ciclos naturales de movimiento-quietud-sueño —actividad-descanso-juego-aprendizaje-quietud-movimiento; cuerpos productivos para las dinámicas del capitalismo económico y cognitivo que se rige por la rapidez y la cantidad.

En esta paradoja, entonces, más que contrariedades, encuentro en el camino de la tesis de doctorado múltiples complicidades al poner en interacción la sabiduría que deriva de esta lógica científica con otras sabidurías, poner en diálogo los saberes de los diplomas y de los «de-plumas» —como diría la líder indígena senú Celmira Lugo Salgado, en uno de los primeros encuentros para conversar sobre la política pública en 2011— a fin de hacer grietas y espacios de esperanza y, quizás, como resultado a futuro, derribar muros en esta deshumanizada vivencia.

SEGUNDA PARTE:

DISCUSIÓN DE LOS HALLAZGOS

La comunicación en la perspectiva de los pueblos indígenas

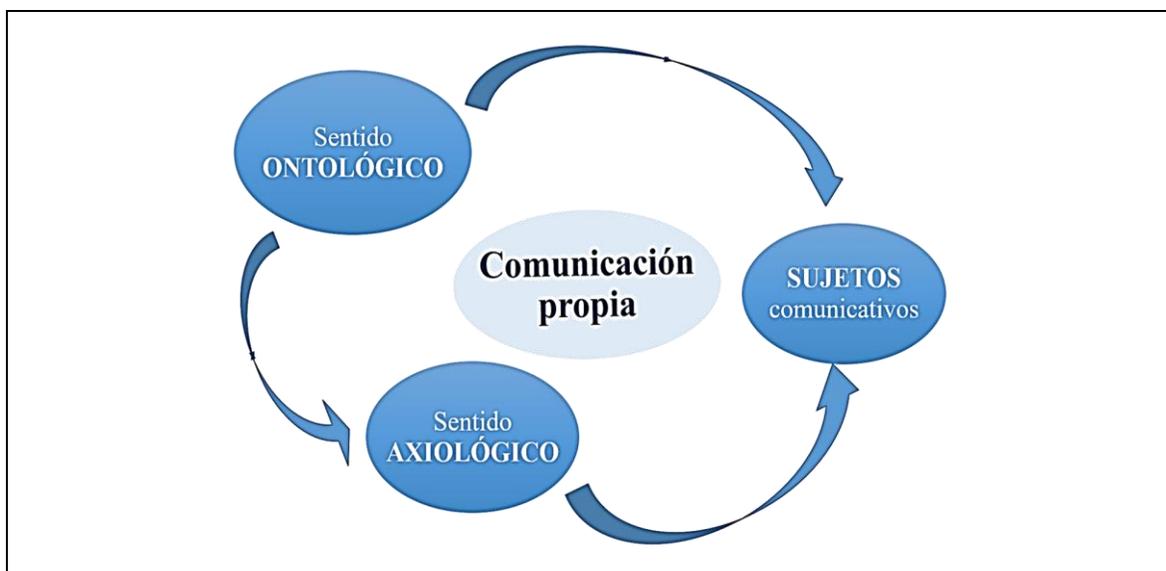
Este cuarto capítulo —el primero dedicado a los hallazgos— se concentrará en desentrañar y configurar una comprensión del sentido de la comunicación que emerge desde las matrices culturales y gnoseológicas de las comunidades indígenas de Colombia. Una parte importante de este sentido deviene de su relación con el territorio y su autonomía. Así, estas reflexiones prefiguran una perspectiva de comunicación propia de las comunidades desde una visión general a partir de las diversas miradas en torno al debate sobre la política pública de comunicación indígena y, de manera particular, desde la vida cotidiana en el Resguardo Ticoya, ubicado en el Amazonas colombiano.

Los hallazgos, de este capítulo y el siguiente, incorporan aspectos generales recogidos desde el diseño de la política pública de comunicación indígena en Colombia y la interacción con líderes indígenas de diversos pueblos de Colombia, con aspectos específicos de la experiencia de vida en el Resguardo Ticoya. Es preciso subrayar que durante el trabajo de campo las interacciones y recolecciones de información con el pueblo ticuna fueron más prolíferas que con los pueblos cocama y yagua. Esto se relaciona con tres aspectos: 1) los ticunas son mayoría poblacional en el Resguardo y esto les ha permitido generar mayores circuitos de mantenimiento de sus usos y costumbres; por lo tanto, más apertura para compartir aspectos específicos de su cultura y más visibilidad; 2) los cocamas son la población que más ha perdido su lengua, lo que amplía una brecha cultural entre sus miembros y, por lo tanto, circuitos menos robustos de mantenimiento de usos y costumbres, especialmente en la generaciones de mediana edad y en los jóvenes; 3) los yagua, aunque siguen conservando su lengua, como un aspecto que los fortalece culturalmente, son, de los tres pueblos, los más reservados: en muchos momentos del trabajo de campo, abuelos y abuelas yaguas manifestaron no poder compartir ciertas informaciones por tratarse de «secretos o requisitos sagrados» reservados solo para quienes son yaguas. Así las cosas, una parte importante de los hallazgos específicos sobre la vida cotidiana del resguardo tiene inevitablemente un énfasis sobre el pueblo ticuna y acusa, honestamente, algunos vacíos en torno a los otros dos pueblos que habitan en el resguardo.

Este sentido de la comunicación, que se intenta comprender aquí, constituye una deriva para ser incorporada y reconocida como parte fundamental del pensamiento comunicacional latinoamericano, ese que emerge de las visiones del mundo amerindio, indígena, que ha pervivido pese a cinco siglos de colonialidad. Se trata de una propuesta inspiradora para pensar en la decolonización de la comunicación, en la necesaria transición a un pluriverso de comprensiones sobre la comunicación y la vida misma, más allá del sistema mundo occidental.

En este capítulo, el lector encontrará (figura 2) junto con el sentido de la comunicación, en términos ontológicos, un apartado específico sobre la comprensión de la comunicación como una práctica no solo entre los seres humanos, sino como una acción que involucra, en condición de sujetos de comunicación, a entidades no humanas. De esta concepción se despliega el sentido axiológico de la comunicación desde la perspectiva de los pueblos indígenas. Como cierre de este capítulo, se comprende que el sentido de la comunicación de los pueblos indígenas representa una alternativa a las visiones sobre la comunicación emparentadas con un saber/poder hegemónico y, por tanto, encarnan un camino hacia una justicia comunicativa.

Figura 2: Aspectos para comprender el sentido de la comunicación propia



Fuente: elaboración propia

El sentido ontológico de la comunicación propia

La idea de la comunicación propia y su sentido inherente emergen de las dinámicas de concertación con los pueblos indígenas en el proceso adelantado desde 2011 para la construcción de una política pública de comunicación indígena. Este proceso fue alimentado e inspirado por uno de los propósitos de la I Cumbre de Comunicación Indígena, celebrada en 2010, en La María, Piendamó, Cauca, que señalaba en su declaración, como interés de la materialización de los debates, «organizarnos y fortalecer la comunicación propia, buscar su descolonización y recuperar la palabra de los pueblos» (CRIC, noviembre 2010).

La primera vez que yo escuché hablar de comunicación propia fue en voz de Jeremías Tunubalá, líder indígena misak⁴², durante el *Conversatorio Hacia la construcción de una política pública de información y comunicación para los pueblos indígenas*, que convocaba a un

encuentro, diálogo y reflexión entre autoridades indígenas, líderes indígenas de comunicación, funcionarios públicos, académicos y especialistas, con el fin de definir colectivamente unos lineamientos de política pública de información y comunicación para los pueblos indígenas (Villa y Buenaventura, 2011, p. 2).

Convocados por el Ministerio de Comunicaciones —hoy denominado de Tecnologías de la información y la Comunicación— y el Ministerio de Cultura, los participantes habíamos recibido el documento preliminar para el debate, titulado *Bases para la construcción de políticas públicas de información y comunicación para los pueblos indígenas* (Villa y Buenaventura, 2011). El documento recogía las experiencias previas de apoyo y fortalecimiento en apropiación de tecnologías, como la radio, en varios territorios indígenas; así como la memoria resumida de acciones y encuentros propiciados por el Estado para el fortalecimiento de dichas prácticas comunicativas. Esas acciones previas se especifican dentro del contexto presentado en el primer capítulo de esta tesis. Además, el documento proponía unos puntos de partida como aspectos centrales para la política pública.

⁴² Conocidos también como guambianos, los misak están ubicados en el Cauca al suroccidente del Colombia.

Luego de tres días de escucha activa, el cuarto día, los líderes indígenas solicitaron a todos los asistentes tener un espacio de autonomía para dialogar. Esto implicó que quienes no éramos indígenas saliéramos del auditorio mientras los líderes indígenas deliberaban entre ellos. Unas horas después, fuimos convocados de nuevo al auditorio, varios líderes y lideresas indígenas expresaron sus opiniones sobre el documento y sobre las presentaciones de toda la mañana en el Conversatorio. Sus opiniones no eran una manifestación de un punto de vista exclusivamente personal, sino que replicaban la visión colectiva que habían discutido y dialogado durante el espacio de autonomía. Jeremías Tunubalá, a la sazón gobernador indígena del pueblo misak, tomó la palabra e indicó:

para construir una política pública de comunicación con y desde los indígenas, es necesario hablar de la comunicación no solo desde el gobierno colombiano sino desde nosotros, y eso implica reconocer, primero, la comunicación propia, esa que se da desde la vida y existencia de los pueblos mismos y que nos dice que la comunicación no es solo medios; nuestra concepción de comunicación está en tres momentos: 1) comunicación propia en diálogo con la naturaleza, 2) espacios sagrados vinculados a la concepción de territorio, y 3) en los mayores, como una comunicación que se ejerce en la vida y para la existencia; la comunicación propia nos habla de la vida desde una existencia interna y en relación con el país, la comunicación propia vincula nuestra propuesta de aporte a la construcción de un país con dignidad, la comunicación propia está en esencia en contravía a la dinámica de la globalización. Segundo, reconocer las apropiaciones —o comunicación apropiada—, entendiendo que la inclusión de la tecnología es necesaria por la globalización, pero que esta debe hacerse en complementariedad y basada en los principios de la comunicación propia [...]. Y tercero, reconocer que las representaciones de los grandes medios son irrespetuosas, inconsultas y basadas en la folclorización de los indígenas [...]. En una política de comunicación indígena tienen que estar conectados estos tres aspectos (notas de campo, 24 agosto de 2011. El subrayado, mío, busca recrear el énfasis del interlocutor en su intervención).

El gobernador indígena se refería a la comunicación propia como una concepción que, vinculada con la vida y con la existencia misma, antecede a los procesos de apropiación de tecnologías como la radio, la televisión o el internet. Además, es la comunicación propia el punto de partida para dichas apropiaciones. Se refiere a una concepción de comunicación derivada de la existencia en un territorio, de los usos y costumbres, de sus propias formas de ver y entender el mundo; desde sus valores, principios y saberes.

En la sencillez de su intervención hay una profundidad que implica reconocer lo indígena como una episteme, una forma de saber, y una ontología desde la cual emerge un sentido comunicativo. Dichas episteme y ontología son distintas a las nuestras, es decir, a las de quienes nos formamos en la matriz occidental y para quienes, dada la visión epistémica y ontológica —naturalista—, no es fácil comprender, por ejemplo, cómo la comunicación es una práctica que implica «diálogo con la naturaleza».

Entonces, para comprender el sentido de la comunicación de los pueblos indígenas en Colombia es indispensable reconocer su ontología y las diferencias de esta ontología con la nuestra. Esta clave abre el camino interpretativo para tomarnos en serio a los indígenas, como se anunció en el capítulo previo, sobre fundamentos metodológicos. Para ello se retoma, en primer lugar, la apuesta por una *ecología de saberes*, de Boaventura de Sousa Santos, para no sucumbir a la invisibilización de otros saberes posibles, bajo la perspectiva de la monocultura del conocimiento científico del canon de la ciencia moderna.

Este ejercicio de justicia cognitiva es la vindicación del derecho al reconocimiento de la existencia de muchas formas de conocimiento, las cuales se caracterizan por ser parciales y complementarias, porque contienen ideas inconmensurables (Visvanathan, 2007). El valor de esta diversidad de formas de conocimiento está en su conexión con un espacio y tiempo específicos, con sus implicaciones situacionales. Desde esa justicia cognitiva, desentrañar aquí el sentido ontológico de la comunicación propia, en la perspectiva indígena, implica dar lugar a formas de conocimiento comunicacional complementarias con las apuestas de la decolonización de la comunicación y con los debates de la comunicación en América Latina, dentro de los cuales resulta oportuno incluir las discusiones y consideraciones sobre comunicación, que, desde cumbres y declaraciones, han venido manifestando los pueblos indígenas en el Abya-Yala.

La comunicación es 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 permanente relacionados e influidos entre sí. (*Declaración de los Pueblos Indígenas ante la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información, Caucus Indígena de Sur, Centroamérica y México, Ginebra, 10 de diciembre de 2003*)

Entender que esta es una visión desde las cosmogonías o cosmovisiones indígenas requiere caracterizar las distinciones específicas de las cosmogonías amerindias e, incluso, para este caso, de las cosmogonías amazónicas. Ontológicamente, este ser, este saber y este sentido comunicativo de los pueblos indígenas emergen del animismo y del perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro, 2010). Mientras que los saberes y los sentidos comunicativos desarrollados en el canon de la ciencia moderna y del reconocido conocimiento científico —ese mismo en el que se inscriben las teorías de la comunicación hasta el momento reconocidas como tales—, emergen desde una ontología naturalista. Precisamente, uno de los aspectos característicos de la emergencia de lo indígena en América Latina, como lo ha señalado Bengoa (2016), es el fortalecimiento de la visión espiritual animista.

Tabla 4
Diferencias ontológicas animismo y naturalismo

Ontologías: sentidos diferentes de ser, construir y conocer al «otro». humano-no humano (Descola, 2012)	
Ontología animista/relacional	Ontología naturalista
Fisicalidades: diferentes Interioridades: iguales	Fisicalidades: Iguales Interioridades: diferentes
Todos seres: espíritu Todos son sujetos «personas en un lado oculto»	Solo seres humanos: tienen espíritu y razón Solo los humanos tienen subjetividad
Mundos: biofísicos, humanos, supernaturales- interconectados	Objeto /sujeto
Las relaciones se imponen sobre los términos de la materia	Los términos de la materia se imponen sobre las relaciones

Fuente: Elaboración propia, a partir de los debates de Descola (2012), Viveiros de Castro (2004) y Escobar (2015)

A riesgo de simplificar, pero con el ánimo de clarificar el punto de vista ontológico desde el cual los indígenas dan sentido a la comunicación propia, se establecen aquí las diferencias ontológicas del animismo y del naturalismo, siguiendo el debate planteado por Philippe Descola (2012). Las diferencias ontológicas o modos de identificación están basadas en la manera como se percibe lo humano y lo no humano en el marco «de esquemas de integración de la experiencia que permiten estructurar de manera selectiva el flujo de la percepción y la relación con los otros» (Descola, 2012, p. 345), a partir del aspecto exterior físico y de un aspecto interior (tabla 4). Esta diferenciación ontológica es fundamento de las condiciones de distinguibilidad de unas identidades culturales de otras (Giménez, 1997; Bonfil-Batalla, 1991). En el caso de los

indígenas amazónicos y, en general, amerindios, la ontología animista es su esquema básico —no occidental—, que sigue siendo soporte clave de sus identidades colectivas diferenciadas (Bonfil-Batalla, 1991).

En nuestra ontología naturalista, dicha distinción tiene como base considerar que hay una semejanza en las externalidades o fisicalidades entre humanos y no humanos, es decir, hacemos parte conjunta de un ordenamiento natural que otorga una continuidad material; mientras que en las interioridades somos distintos, pues solo los humanos poseemos alma, espíritu, mente que implica la «conciencia reflexiva, la subjetividad, el poder de significar, el dominio de los símbolos y el lenguaje por medio del cual esas facultades se expresan» (Descola, 2012, p. 261-262). De esta mirada se manifiesta una serie de conexiones posibles entre humanos y no humanos: dada la semejanza en las fisicalidades, todos los existentes están englobados en el universal de la naturaleza y las leyes de la materia, que definen unos términos semejantes para ambos. Pero la singularidad de lo humano en cuanto a las interioridades de la mente y el alma establece unas profundas diferencias y, por tanto, una heterogeneidad de relaciones supeditadas a los términos de la materia, de lo cual se derivan «las clasificaciones raciales, lingüísticas, culturales, tecnológicas, geográficas [...]» (Descola, 2012, p. 349). Una muestra es la clásica visión de que las especies fuertes dominan y supeditan la existencia de las especies débiles. La fuerza y debilidad de una especie está puesta en términos de su materialidad y las leyes naturales que le rigen. Así, en la ontología naturalista, identificada por Escobar (2015) como ontología dualista, los términos del mundo material externo de las fisicalidades se imponen sobre las relaciones.

Lo que distingue a las cosmogonías indígenas amazónicas desde su ontología animista es considerar que entre humanos y no humanos hay una diferencia en las fisicalidades o externalidades, y una semejanza de las interioridades, en tanto en cuanto humanos y no humanos poseen alma, espíritu, subjetividad, intencionalidad, es decir, son potencialmente personas, sujetos (Descola, 2012, pp. 214-215). Esta consideración es la base del perspectivismo amerindio, «pues es sujeto quien tiene un alma, y quien tiene un alma es capaz de un punto de vista» (Viveiros de Castro, 2004, p. 51). Todos, humanos y no humanos, poseen una esencia humana-espiritual común. En este sentido, desde esta ontología, la serie de conexiones posibles entre humanos y no humanos es inversa a la de la ontología naturalista,

es decir, pese a las diferencias físicas entre humanos y no humanos, la semejanza desde sus interioridades, esto es, desde su alma, espíritu y mente posibilitan el establecimiento de relaciones intersubjetivas entre todos. En la ontología animista, «el hecho de compartir una relación recíproca predomina sobre la diferencia física» así las relaciones se imponen sobre los términos de la materia (Descola, 2012, pp. 348-351). Este sentido de interconexión propio de la ontología animista es identificado por Escobar (2015) como ontología relacional y es desde este marco ontológico que es posible comprender como

La comunicación indígena se diferencia de la convencional porque se da entre los seres humanos y todos los seres de la naturaleza, y a su vez entre los referentes espirituales del territorio (Mesa Permanente de Concertación Nacional et al., 2013, p. 7)

Como se evidencia desde la profundidad ontológica, la propuesta de una comunicación o una comunicología desde las cosmogonías indígenas responde a sentidos diametralmente opuestos de ser, construir y conocer al «otro», sentidos diferentes de los de aquella ontología desde donde siempre se ha pensado la comunicación en nuestro campo. Una ecología de saberes implica necesariamente una ecología ontológica y epistémica que considere la pluralidad de prácticas gnoseológicas y de construcción de conocimiento con igualdad de opciones para operar la vida cotidiana, como las ha tenido el conocimiento científico derivado de la ontología naturalista y de la epistemología de la ciencia moderna. No hay que perder de vista que, en el marco de las tensiones identitarias diferenciadas, lo que se pone en juego son lógicas de poder de dominación y subordinación.

Así, en la perspectiva indígena amerindia, la forma del otro, sea humano o no humano, es una persona, entonces el acto de conocer implica personificar, es decir, requiere tomar el punto de vista de aquellos que van a ser conocidos. Mientras en la ontología naturalista conocer implica una objetivación del mundo que nos rodea, en la ontología animista conocer implica una subjetivación.

En definitiva, si en el mundo naturalista de la modernidad un sujeto es un objeto insuficientemente analizado, la convención interpretativa amerindia sigue el principio inverso: un objeto es un sujeto incompletamente interpretado (Viveiros de Castro, 2004, p. 44)

Es la justicia cognitiva una vía de restitución de los saberes que fueron inoculados por las prácticas de epistemicidio perpetradas por la colonización como acontecimiento histórico y la colonialidad como matriz de pensamiento. Así, los conocimientos históricamente subyugados o anulados por la monocultura del saber científico, como fueron los saberes de los pueblos indígenas, son reivindicados en una ecología de saberes que comienza con admitir como cierta y legítima la ontología animista de la perspectiva amerindia, como manera de comprender, conocer, ser y habitar el mundo, como parte vital de las matrices culturales heredadas, que proporcionan un auto y heterorreconocimiento como condición de distinguibilidad (Giménez, 1997) desde lo propio o lo autónomo a las identidades indígenas.

Sujetos de la comunicación: la interconexión entre humanos y no humanos

En coherencia con la visión ontológica animista y el perspectivismo amerindio, para los indígenas, el territorio está habitado por seres que, aun con sus formas diferentes, tienen una interioridad compuesta por un espíritu que les confiere una subjetividad (Descola, 2012, pp. 213-216); esta condición otorga a todos una capacidad o una potencialidad comunicativa, núcleo fundamental para la armonía. La comunicación es una práctica que se puede dar entre seres inmanentes y no inmanentes porque «el pensamiento indígena concluye que, tras haber sido otrora humanos, los animales y otros existentes cósmicos continúan siéndolo, aunque de una manera que no es evidente para nosotros» (Viveiros, 2010, p. 50). Por eso, desde el animismo hay una relación de socialidad entre humanos y no humanos y dicha socialidad incluye un aspecto comunicativo.

Aunque el documento final *Política pública de y para los pueblos indígenas* (CONCIP et al., 2017), un documento más técnico y concertado entre los indígenas y el gobierno, no incluye este aspecto tan explícitamente. En cambio, este elemento de comunicación con los espíritus y otros seres, como aspecto diferencial de la comunicación indígena, sí está incluido en las documentaciones previas elaboradas por las indígenas: *Política pública de comunicación indígena* (Mesa Permanente de Concertación Nacional et al., 2013) y *Política de comunicación propia de los pueblos indígenas de Colombia* (ONIC et al., 2014) y se expresa de esta manera:

Para los Pueblos Indígenas la comunicación es fundamental en la relación con los espíritus, el agua, el fuego, el viento, las plantas, los animales y con todos los hijos de nuestra Madre Tierra. (Mesa Permanente de Concertación Nacional et al., 2013, p. 8; ONIC et al., 2014, p. 18)

Así, desde el sentido de la comunicación propia de los pueblos indígenas, no solo los humanos son sujetos comunicativos. Dicha condición de subjetividad para interactuar e interconectarse también la tienen los espíritus y otros seres vivos que habitan el planeta; incluso comunicar también es una potencial condición de la Madre Tierra, es decir, el planeta, como ser vivo, también es un sujeto comunicativo. Otorgarle la denominación de madre es una manera de humanización, pues finalmente, «la condición común a los hombres y a los animales no es la animalidad, sino la humanidad» (Viveiros, 2010, p. 50). Reconocer el espíritu de los otros seres que interactúan cotidianamente en el territorio es una disposición desde la cual se humanizan las plantas, los animales, el río, la selva, la montaña, porque el alma de la que están dotados todos y cada uno «les permite no sólo comportarse según las normas sociales y los preceptos éticos de los humanos, sino también establecer con ellos y entre ellos relaciones de comunicación» (Descola, 2012, p. 199) En palabras de la abuela ticuna Lucía Cuéllar del Águila, «cada cosa tiene espíritu, todo tiene dueño, tiene madre que hay que conocer y respetar para sentir necesidad del cuidado de todo» (Entrevista para talleres de radio, 14 de noviembre de 2014).

Lo que regula la existencia e interacción de todos los seres en el territorio es la Ley de Origen, Derecho Propio o Derecho Mayor, un cuerpo jurídico de los pueblos indígenas, reconocido constitucionalmente —artículo 246— y que corresponde al

conjunto de normas que se derivan desde el origen del mundo, que se atribuye a quienes le asignaron a cada pueblo la tarea de cuidar la Madre Tierra y vivir en armonía. Es el mandato que rige la forma de vida de cada pueblo, lo que se debe hacer para retribuirle a la naturaleza y a sus espíritus, y lo que se debe hacer para garantizar el equilibrio y la armonía entre todos los seres (CONCIP et al., 2017, p. 35).

Por eso, en los documentos elaborados por líderes indígenas, previos a la política pública sancionada y aprobada por el gobierno, se enfatizaban en que la comunicación propia viene de esa ley de origen o derecho mayor.

La comunicación indígena parte de las formas propias de comunicación. Propias porque corresponden a la construcción milenaria de cada pueblo, en relación con sus planes de vida, su Ley de Origen y el desarrollo autodeterminado de su cultura (ONIC et al., 2014, p. 19).

Aterrizado al trapecio amazónico, en las comunidades del Resguardo Ticoya⁴³, los relatos de origen de los ticuna, cocama y yagua y las leyes de origen que se desprenden de ellos evidencian esta constante perspectiva de una necesaria y armónica interacción entre todos los seres que habitan el territorio. Veamos cada Ley de Origen, de acuerdo con las reflexiones de abuelos y abuelas, recogidas, entre otros, en el documento *Consejos de nuestros sabedores. Nuestras leyendas de origen, derecho mayor y normas de convivencia en el marco de las relaciones interculturales* (CODEBA et al., 2012) en el marco de la resignificación de los proyectos educativos comunitarios en el trapecio amazónico:

Para el pueblo yagua, su existencia surge de la aparición de dos seres con poderes sobrenaturales, con poder para crear, los gemelos Ndanu y Mëna, quienes, en medio de la primera gran masateada⁴⁴, al no tener a quien invitar, golpearon las aletas de los árboles y dieron así origen a los clanes de la etnia, correspondientes al ordenamiento familiar, por lo cual consideran a la tierra como la progenitora. De este relato, las yaguas conciben la vida como «una relación de armonía entre el hombre, la naturaleza y los seres espirituales dueños del saber del universo» (CODEBA et al., 2012, p. 22), lo que, en términos de norma general para la etnia, implica que

el hombre yagua debe estar en comunicación con dichos seres desde muy pequeño, y hasta que llegue a ser anciano, para que todo lo que haya en la tierra beneficie a su pueblo (CODEBA et al., 2012, p. 22).

Para el pueblo ticuna —pueblo magüta—, su origen está dado por el Dios Ngütapa, con la procreación de Yoi, Ipi, Mowacha y Aikuna. Los ticunas fueron pescados por Yoi e Ipi en el lago Éware. Según el trabajo radiofónico hecho como parte de los talleres de memoria por el

⁴³ Este apartado se construyó a partir de un diálogo sentipensante con Ismenia Ahué, como parte de la preparación de nuestra exposición *Diálogo intercultural: responsabilidad, interrelación y vida en armonía en el Amazonas*, en el marco del Coloquio como preparación al Sínodo PanAmazónico.

⁴⁴ La masateada es una fiesta de los yaguas con masato. La gran masateada es la primera celebración a partir de la cual aparecieron los humanos.

comité de comunicaciones sobre clanes, Yoi e Ipi definieron los clanes de los ticunas brindando un caldo de lagarto o babilla cabecirroja a la gente que habían pescado

...de esta manera se iban transformado los grupos pues el caldo tenía el poder de abrir el conocimiento... Yoi le iba dando a cada persona el caldo...la gente tomaba el caldo y al hacerlo descubriría su clan...tomaron todo el caldo y se bautizaron todos los clanes que existen actualmente. Yoi pescó a la gente en el lago Éware, pescó a la gente y la bautizó entre clanes de plantas, aves y animales (talleres de producción de radio, serie clanes, elaborada por Rubiel Coello, Ruthsenia Ahué y María Cristina Benítez, 2015)

El haber sido pescados en el lago hace que tengan este sentido de unidad de sus vidas con la Madre Tierra, especialmente con el agua, considerada un elemento sagrado para el pueblo magüta. Para los ticunas, la armonía debe darse entre los tres mundos que rigen la vida en general: el mundo de arriba —aire—, el mundo medio —la tierra y a todos los seres que la habitan— y el mundo de abajo —o el inframundo, el de las profundidades, donde habitan los seres espirituales—. Esta premisa define la acción cotidiana:

A lo largo de la vida, el ticuna establece una relación de comunicación con los seres sobrenaturales, pues cada ciclo de la vida está determinado por la naturaleza y los cambios que en ella ocurran. Por eso, en el pueblo ticuna prima el respeto a los diferentes seres de la selva, como el agua, el aire y la tierra, ya que cada uno cumple una función específica en el desarrollo desde que nace hasta que trasciende al mundo espiritual (CODEBA et al., 2012, p. 28).

En el caso del pueblo cocama, en una entrevista para los talleres radiofónicos en el Resguardo Ticoya, el abuelo Roldán del Águila explicaba: «el símbolo de la vida de los cocamas es el árbol de aguaje, de ese árbol provino Kemar, el primer hombre cocama, por eso es un árbol sagrado» (talleres de radio, entrevistado por Ruthsenia Ahué y María Cristina Benítez, 2015).

Para comprender cada ciclo del pueblo cocama es necesario entender el mundo natural y el mundo espiritual, dimensiones que convergen entre sí y que particularizan cada momento de su vida, estableciendo normas, comportamientos y requisitos que se deben cumplir para tener una vida agradable y armónica con la naturaleza y, en particular, con la madre tierra (CODEBA et al., 2012, p. 32).

Esta visión de los indígenas amazónicos, esta visión de armonía con los demás seres del territorio es similar a la idea del buen vivir, de los pueblos andinos bolivianos, y, a la vez, con las propuestas de una justicia socioambiental biocéntrica, donde las relaciones entre los humanos y no humanos se replantean y, más allá de ver lo no humano como un objeto o

recurso, se pone en el centro la defensa de todas las formas de vida. No hay dentro de las cosmovisiones de los pueblos indígenas del Resguardo Ticoya un concepto específico de buen vivir, pero los tres pueblos coinciden con una necesaria «responsabilidad e interrelación con todos los seres para una vida en armonía» como en varias oportunidades me ha indicado Ismenia Ahué, del pueblo ticuna, y su madre, la abuela Lucía Cuéllar del Águila.

La responsabilidad, entendida como conocimiento y conciencia de que hay que cuidar y hay que respetar, porque no somos dueños de nada, en cambio la tierra es dueña de todo y de todos nosotros. La responsabilidad como cuidado y adaptación, pero no adaptación de resignarse sino adaptación de fluir, como cuando el río tiene sus aguas altas o sus aguas bajas, nosotros nos adaptamos y sabemos convivir con eso (Ismenia Ahué, comunicación personal, septiembre de 2019).

Una parte fundamental de estos procesos de comunicación con los otros seres, especialmente los seres espirituales, está centrada y es de dominio de los abuelos, sabedores, sabedoras, taitas y chamanes. Los abuelos y las abuelas son los veedores de una lógica y una cultura de respeto y armonía, como lo manifestaron los participantes del taller en la comunidad de Socó,

hay un aspecto que me parece muy importante resaltar de esta experiencia de la comunicación ancestral, que es el tema que señalaban los abuelos del respeto y la armonía con el río, la selva, la chagra⁴⁵, los animales, las plantas y con los espíritus que habitan nuestro resguardo (notas de campo, taller comunidad de Socó, 14 de octubre 2013).

Así se reconoce en el primer principio que orienta el plan de vida del Resguardo Ticoya: «Respeto y reconocimiento a los ancianos sabedores y autoridades tradicionales como orientadores naturales del proceso indígena» (ATICOYA, 2008, p. 22).

Además, muchos de ellos son portadores del conocimiento ancestral, son sabedores de las plantas, del territorio y, en algunos casos, son sabedores *chamanes*, con habilidades comunicativas profundas, espirituales y trascendentes para interactuar con todos los espíritus del territorio.

⁴⁵ Chagra es el nombre dado al cultivo de pan coger, en muchos casos hecho de manera colectiva. La chagra tiene la particularidad de imitar la lógica de la selva, no es monocultivo, se hace rotando los terrenos, rotación que se comprende como un devolver a sus dueños la tierra: los espíritus del territorio. La chagra autorregula las plagas mediante la elección de los productos que se siembran y su ubicación. La chagra es el eje de la soberanía alimentaria de los pueblos amazónicos.

Figura 3. Iconografía del pueblo ticuna: trascender



Fuente: dibujo sobre papel -Obsimar López Ahué

Obsimar López dibuja la iconografía que los ticunas emplean en sus tejidos para representar la idea de trascender, y conversamos sobre aspectos fundamentales para comprender las acciones de comunicación propia. Mientras pinta (figura 3) explica:

Obsimar: Esto es trascender, subir; espera coloco el nombre, ¿sabes cómo es trascender?

Eliana: Subir espiritualmente o algo así

Obsimar: Trascender se refieren al poder que tienen los abuelos ¿tú sabes cuáles son?

Eliana: ¿Cuáles son qué?

Obsimar: Los que tienen el poder de trascender y ayudarnos a trascender, son los chamanes, los sabedores, los que conocen y dialogan con las plantas, con el mundo de los espíritus, por eso trascienden, pueden estar donde están los espíritus; o sea donde te contaba, en el mundo de los espíritus. Aquí dice *Yaün wa*. Listo, vamos con trascender. Por ejemplo, para nosotros, todo lo que hacemos ya estamos trascendiendo, si estamos guiados por los espíritus, cuando estamos estudiando algo o dominamos algo. Por ejemplo, el que estaba estudiando para chamán ya va a trascender, es como una universidad normal para nosotros.

El comunicador de comunicadores en la Amazonía es el chamán o taita y las abuelas sabedoras, «Viendo a los seres no-humanos como éstos se ven (como humanos), los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico» (Viveiros de Castro, 2004, p. 43), responsables de los diálogos en las malokas con los miembros de las comunidades, portadores y transmisores orales del conocimiento de los usos

y de las costumbres propias, de generación en generación, y con un saber que les permite conectar con el mundo de los espíritus.

Otra comunicación en cuanto a esta comunidad es la de un chamán. El chamán es el jefe de ese grupo que está allá en la maloka, no es cualquier persona. él es un chamán y él sabe lo que va a suceder espiritualmente, él siente. Espiritualmente él siente algo que va a pasar dentro de su comunidad, entonces él informa. (abuelo Clarindo Candre, taller con comunidades, 12 de octubre, y Tipizca, 15 de octubre de 2013)

Los chamanes tienen la capacidad de conectar con el espíritu de otros seres humanos, de otros seres vivos y con los espíritus inmanentes; los chamanes y sabedores «dedicados a comunicar y regular las perspectivas que solo ellos atraviesan, están siempre ahí para transformar en sensibles los conceptos o en inteligibles las intuiciones» (Viveiros de Castro, 2004, p. 39).

Chamán es aquel que sabe curar la gente, aquí la gente habla de brujo (se sonrío), chamán es así como yo, sabedor, que aprende a ver la gente, aprende a ver el mundo de los espíritus, a ver la enfermedad, y yo le curo, yo le sano (abuelo Hernán Villacorta, pueblo yagua, comunicación personal, 25 de octubre de 2013)

La comunicación propia desde el mundo indígena tiene mucho más que un sentido racional y simbólico. Abarca una dimensión espiritual y un sentido trascendente de conexión con el cosmos. Este aspecto también fue identificado en los pueblos kogis y kankuamos, de la Sierra Nevada de Santa Marta, por las investigadoras Janneth Plaza y Catalina Campuzano (2020) como comunicación cósmica —Co-Co—:

La comunicación tiene un carácter de interacción e integración con el cosmos, con las familias de seres vivos, y con los elementos de la naturaleza, vivos e inorgánicos, desde las fuentes de agua hasta las estrellas y astros en la coexistencia de múltiples dimensiones en el aquí y el ahora, con los diferentes tipos de animales, de piedras abuelas que conviven en la tierra en comunicación, con conciencia y sin ella (p. 249-250)

Es la interconexión entre humanos y no humanos el soporte de las relaciones en el territorio y con el territorio, aspecto que traslada la comunicación a una práctica socialmente vinculada con la defensa del territorio y la liberación de la madre tierra, en una combinación de la comunicación propia y de la comunicación apropiada, entendida esta última como la

incorporación de formas, medios y tecnologías de información y comunicación. Así, la comunicación indígena

Es integral para los Pueblos Indígenas y se propone hoy día como un proceso de fortalecimiento, revitalización y construcción colectiva cuando recorremos nuestros territorios ancestrales, cuando escuchamos, cuando nos armonizamos con nuestros guías espirituales, cuando caminamos la palabra de los pueblos en defensa de la vida y del territorio, cuando ponemos en práctica las enseñanzas ancestrales, la lengua originaria y los espacios propios de encuentro, diálogo y movilización (ONIC, 2014, p.18)

Dicha integralidad se conecta con un sentido axiológico de la comunicación propia, que es el siguiente aspecto que describiremos en estos hallazgos, para subrayar los principios que orientan la idea de la comunicación propia y de su política pública.

Sentido axiológico de la comunicación propia

El diseño y concertación de la política pública de comunicación de los pueblos indígenas y para ellos, como proceso que se viene adelantando desde 2011 y que al 2017 logra una concertación y emisión del documento final vigente, ha sido en sí mismo una práctica que evidencia la vitalidad comunicativa dentro del movimiento indígena colombiano y desde él. En la Mesa Permanente de Concertación Nacional —donde se han discutido esta y otras políticas relacionadas con educación propia, la salud y la medicina tradicional, autonomía administrativa en los territorios, entre otros temas—, en medio de las tensiones entre dominación y subordinación, los indígenas han demostrado una notable capacidad social de decisión e injerencia en una dimensión de poder, en términos políticos, en relación con el uso, la producción y la reproducción de elementos culturales propios o ajenos (Bonfil-Batalla, 1991).

Como lo señala Bonfil-Batalla, en el marco de su *teoría del control cultural*, este tipo de tensiones han estructurado la lucha por la autonomía cultural indígena, desde la resistencia frente a las relaciones de poder. Esta resistencia emerge y se retroalimenta desde la fuerza que entraña la idea de lo propio como distinción específica anclada a una memoria cultural que orienta la reapropiación, las complicidades y complejidades culturales para la

organización social territorial. Así lo manifestaban los indígenas en el marco de su documento sobre comunicación propia —previo a la política—:

Nuestros procesos de comunicación están basados en nuestra Ley de Origen y espiritualidad, en la resistencia como derecho legítimo para consolidar nuestros procesos autónomos, en los tejidos entre pueblos y procesos para la defensa y protección del territorio, en el valor de la palabra y en el pensamiento para comunicar como resultado de nuestros principios organizativos (ONIC, et al., 2014, p. 18).

La comunicación indígena es una garantía para el ejercicio íntegro de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas; está íntimamente ligada a las estructuras de transmisión y conservación de la cultura, y se constituye en su principal soporte. Por eso, las estrategias de la comunicación indígena son fundamentales en los procesos de fortalecimiento y revitalización de las lenguas propias, en el desarrollo de las garantías de acceso, conservación y preservación de los espacios y sitios sagrados y, especialmente, en la defensa del territorio ancestral.

Los requerimientos organizativos en los pueblos indígenas crecen en la medida en que aumentan las presiones externas y las amenazas sobre los territorios ancestrales, con la violencia, el desplazamiento, los proyectos de minería, la criminalización y judicialización de sus líderes, los mismo que ponen en cuestión las formas autónomas de gobierno. Por lo tanto, el ejercicio de la comunicación en las asambleas y reuniones, en las malokas y en los ejercicios de la espiritualidad, donde se piensa y se decide a partir de los principios de autonomía y de colectividad, se hace cada vez más necesario. Son estos dos, la autonomía y la colectividad, los ejes claves del sentido axiológico de la comunicación.

Lo propio desde la autonomía para la defensa del territorio

Uno de los aspectos fundamentales que dota de valor y sentido a la comunicación desde la visión de los pueblos indígenas es la posibilidad de construir y apalancar redes, procesos y circuitos para el fortalecimiento de la autonomía en el marco del derecho a la autodeterminación de los pueblos, que permita relaciones interculturales y su fortalecimiento político.

El derecho a la comunicación es un mecanismo para ampliar el ámbito de acción política de los pueblos indígenas, que permite resistir, convivir y articular procesos entre los pueblos para generar el diálogo intercultural (II Cumbre Continental de Comunicación Indígena 2013, citado en ONIC, 2014, p. 17).

Los grupos indígenas vieron en esta política de comunicación la posibilidad de fortalecer y mantener los procesos de identidad cultural y arraigo a sus territorios, aspectos que desde los albores del siglo XX se han visto afectados por las prácticas de violencia y desplazamiento forzado. El Auto 0004 de 2009 de la Corte Constitucional declara la necesidad de establecer planes de salvaguarda en 34 pueblos indígenas identificados en riesgo de etnocidio. Para el caso de los pueblos del trapecio amazónico, desde la cauchería, a principios de siglo XX, hasta el narcotráfico, pasando por los diversos factores vinculados al conflicto armado interno de Colombia, han incidido en la movilidad de las comunidades hasta acarrear la desterritorialización y desarraigo cultural. En el marco de Encuentro de Comunicación Propia en la Región Macro Noroccidente de la ONIC, en 2013, el líder Jeremías Tunubalá hizo énfasis en la importancia de la política indígena —en general, no solo la política de comunicación— en el marco de la defensa de sus derechos a la autonomía y la defensa del territorio:

La política para muchos se traduce solo en la normatividad, para otros es la parte electoral, pero para los pueblos indígenas, la política parte del territorio y es fundamental porque desde allí nace el derecho para nosotros, las normas que existen son impuestas y descontextualizadas porque es desde el territorio donde nace la ley de origen y el derecho mayor. La política indígena de comunicaciones no debe ser traducida solo en una ley o en un programa, debe contener unas bases fundamentales que, de acuerdo a lo expuesto, por las comisiones de trabajo siguen apuntando a que la cosmovisión, el territorio, la autodeterminación son elementos fundamentales de la razón de ser de los pueblos originarios (CRIC, 2013)

Un aspecto central de la resistencia de indígenas, campesinos, afrodescendientes, desplazados, jóvenes de sectores populares y muchos otros grupos excluidos o estigmatizados, en medio del conflicto colombiano, es la lucha por el territorio. Por eso, el Acuerdo de paz suscrito en 2016 entre el Gobierno Nacional y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC)⁴⁶ incluye, como primer punto, el tema de la reforma rural integral, desde el cual se consideran, entre otros, la necesidad de restitución de tierras a

⁴⁶ *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera.*
<https://www.portalparalapaz.gov.co/publicaciones/809/texto-del-acuerdo/>

quienes, por factores del desplazamiento, las perdieron. Por eso «los principios de la política de comunicación se enmarcan en la autonomía y la resistencia» (Vilma Almendra, notas de campo, Foro Nacional de Comunicación Indígena, 2012), que recuerdan los avances del movimiento indígena por la pervivencia de los pueblos y de sus formas de organización política y jurídica.

La trascendencia espiritual de la comunicación tiene una estrecha relación con las vinculaciones al territorio, su defensa y el arraigo en él. En este sentido, líderes de los pueblos indígenas tienen claro que la vida terrena es un plano temporal, por lo cual la muerte no es dejar de existir en este plano, la muerte está más relacionada con la pérdida de la cultura, con la pérdida de las vinculaciones e interacciones con el territorio, la base de todo su andamiaje cultural.

La muerte no es el alejamiento físico de alguien sino la relación con el olvido de las lenguas y costumbres, la contaminación ambiental, la pérdida de la diversidad en el territorio, el sufrimiento de los animales, la expulsión de los indígenas de sus tierras, la imposición de una sola cultura. Esa es la muerte (comunicación personal, Milton Piranga, pueblo coreguaje, 24 de noviembre de 2014).

Toda la política, incluyendo la de comunicación, como señala Arturo Escobar (1993), está anclada a un sentido de lugar, en una perspectiva contraria a la que anima las dinámicas de la globalización y desde la cual se produce la desaparición del lugar, cuyo «desdibujamiento tiene consecuencias profundas en nuestra comprensión de la cultura, el conocimiento, la naturaleza, y la economía» (Escobar, 1993, p. 114).

En el territorio se concretan dos formas correlacionadas de autonomía: la administrativa y la cultural. La autonomía jurídica y administrativa de los territorios comienza con el mandato constitucional de reconocimiento a los territorios indígenas como entidades territoriales del mismo nivel administrativo de las municipalidades, los departamentos y los distritos —artículo 286, Constitución Nacional de Colombia—, así como la conformación de las entidades territoriales indígenas —artículo 329—. Dentro de estas entidades están los resguardos territorios con títulos de propiedad colectiva.

El importante reconocimiento de los territorios indígenas, hoy prevalente, posibilita a sus pobladores ancestrales ejercer como sus propietarios colectivos sobre 28 millones de hectáreas, es decir, el 25 % del territorio nacional es territorio indígena. De esos 28 millones de hectáreas, el 93 % son bosques naturales y solo el 5 % es territorio agrícola productivo. Tener un territorio «permite, hasta cierto punto, reivindicar su derecho cultural, algunas formas para mantener su autonomía, estimular sus sistemas de salud, de educación propia y de jurisdicción territorial» (Milton Piranga, comunicación personal, 24 de noviembre de 2014). Sin embargo, «aproximadamente el 58,3 % de la población indígena se localiza en 717 resguardos de propiedad colectiva» (Iwgia, 2022) y según el Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas —DANE—, el 15 % de las comunidades no tienen un territorio reconocido por el Estado, especialmente en las zonas de la Orinoquia y la Amazonia.

Los 115 pueblos indígenas están ubicados en 772 resguardos repartidos en 27 departamentos del país, según datos del Departamento Administrativo Nacional de Estadística, en el censo de 2018. Un informe de Desarrollo Humano para Colombia, de 2011, señaló que el punto más vulnerable para los indígenas en medio del conflicto armado, la discriminación racial y cultural y las dinámicas del mercado de capitales son las «amenazas serias a su autonomía y derechos consagrados en las normas constitucionales y mandatos internacionales» (PNUD, 2011, p. 13). Una década después, esta situación de amenaza no ha cambiado, como lo constata el reciente informe de la Comisión de la Verdad, en el capítulo étnico *Resistir no es aguantar*, en el cual se visibiliza cómo las comunidades afrodescendientes, raizales, romaníes, palenqueros, gitanos e indígenas fueron víctimas de diferentes actores armados en una vulneración permanente a su autonomía y a sus derechos al territorio, a la cultura y a la vida misma. Esta relación de autonomía con el territorio también se puso de manifiesto en los debates sobre la política pública.

Su experiencia de relación con el territorio tiene un carácter ritual similar y una diversidad de implicaciones en las prácticas sociales para habitar dichos territorios, tan diversos como sus culturas (montaña, valle, selva, llano) [...] la consideración del territorio como uno de los elementos fundamentales en la construcción de esta política pública está sustentada en la necesidad de visibilizar tensiones como: el cobro por el uso y apropiación del espacio electromagnético (como bien público y como parte del territorio), las posibilidades de conectividad, el solapamiento de

figuras administrativas distintas sobre los territorios de resguardo indígena y las disputas de poder que esto genera en la toma de decisiones sobre la vocación y uso del territorio, la condición sagrada de cerros o lugares que no deben ser intervenidos para la explotación minera, energética o para la ubicación de antenas y otros aparatos tecnológicos; por ello los pronunciamientos señalan la importancia de respetar este carácter sagrado de los lugares (Herrera-Huérffamo y Sierra Caballero, 2016, p. 50)

Por su parte, la autonomía cultural también se desprende de quinientos años de pervivencia mediante prácticas y procesos relacionados con la defensa de la cultura y la tradición, de aspectos que políticamente han denominado como lo propio y hace alusión a usos y costumbres, el mantenimiento de la lengua, pese a la prohibición de su uso por muchos años en las instituciones escolares, en la iglesia, entre otras instituciones sociales. Por eso la Mesa Permanente de Concertación Nacional —creada en 1996 mediante el Decreto 1397— tiene no solo la comisión de comunicación de pueblos indígenas —que lideró el proceso de la política pública— sino también comisiones de educación, territorios, jurisdicción especial, derechos humanos, todas con enfoque diferencial positivo reivindicativo de los siglos de marginación y racialización. La defensa de esa autonomía cultural también hace parte de la política y del sentido de la comunicación propia en los pueblos indígenas.

La comunicación indígena es, también, una garantía para el ejercicio íntegro de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas; está íntimamente ligada a las estructuras de transmisión y conservación de la cultura, y se constituye en su principal soporte. Por eso, las estrategias de la comunicación indígena son fundamentales en los procesos de fortalecimiento y revitalización de las lenguas propias, en el desarrollo de las garantías de acceso, conservación y preservación de los espacios y sitios sagrados y especialmente en la defensa del territorio ancestral, que está íntimamente ligada y hace parte de él (ONIC et al., 2014, p.18)

La Asociación del Resguardo Ticuna, Cocama y Yagua —ATICOYA— reúne a veintitrés comunidades indígenas asentadas a lo largo de ríos, caños y lagos de una parte del trapecio amazónico colombiano. El Resguardo Ticoya es una comunidad pluriétnica, reconocida como tal por el Estado colombiano apenas en 1990 (INCORA, Resolución 021 de 1990, p. 2). En la perspectiva del Estado colombiano, la creación del resguardo obedeció a una formalización de la organización de las comunidades de frontera que en su momento fueron la defensa de los límites del territorio de la nación —durante la guerra con Perú, en los años treinta del siglo XX— y que para finales de los ochenta y comienzo de los noventa, su

institucionalización resultó oportuna para dar denominación oficial a tierras amenazadas por los grupos al margen de la ley que colonizaban mediante la marihuana y la coca.

Los derechos constitucionales expresados en los artículos 63 y 329 señalan que

las tierras de los resguardos indígenas son inalienables, imprescriptibles e inembargables y que son propiedad privada colectiva de las comunidades indígenas, a partir de los cuales se puede vislumbrar la influencia de los constituyentes indígenas en materia de autonomía territorial (Bernal-Camargo, 2011, p. 26).

De esto se defendían los indígenas cuando comenzaron el proceso organizativo «para reivindicar el derecho a la tierra en momentos en que la ocupación del territorio por parte de los narcotraficantes amenazaba con expandirse de forma incontrolable» (Vieco, 2013, p. 68).

Con el respeto y la valoración por las formas de gobierno indígenas, el Resguardo Ticoya lucha por mantener el control del territorio de sus comunidades y por lograr, como entidad territorial indígena, interactuar de forma más contundente y en autonomía, en interacción con las otras entidades territoriales que habitan el territorio y que sobre él tienen poder de decisión: el Municipio, la Corporación Autónoma Regional y el Parque Natural Nacional Amacayacú. Estas tres entidades territoriales locales ponen en tensión, dentro del territorio del Resguardo, el sentido de desarrollo occidental económico y su utilitarismo. Otra tensión adicional tiene que ver con la falta de autonomía administrativa del resguardo, pues no está reconocido como entidad territorial indígena con administración autónoma para el manejo de sus propios recursos. Esto implica que todo el manejo administrativo de las partidas de dinero provenientes del gobierno central se ejecuta a través de la Alcaldía municipal. Dichas tensiones se explicarán con más detalle en el sexto capítulo.

Una característica de la emergencia indígena, como señala Bengoa (2016), es el reconocimiento de la autonomía y sus derechos civiles, que incluye el derecho a sus cosmovisiones y formas de organización sociocultural; sus luchas, en varias partes del país, por la defensa de la autonomía y de la administración de los territorios desde los valores y principios de la ley de origen de los pueblos originarios en sus planes de vida, son evidencia de una ontología diferencial en términos políticos (De la Cadena, 2010), que fortalece los procesos de redistribución del poder económico y político, especialmente en lo concerniente

a la propiedad de la tierra, su mercantilización y, por ende, la resistencia para la autonomía sobre el territorio. Como indica Arturo Escobar (2010, p. 86), «a la ideología y práctica de la desconexión de los modernos, estos otros pueblos responden con un mandato a reconectarse, a inter-existir con todo, a entre-tejer la vida».

Para las organizaciones y líderes indígenas, el tema de la comunicación es un elemento político organizativo fundamental y no simplemente un elemento instrumental, razón por la cual han desarrollado procesos de formación en liderazgo y en comunicación propia y comunicación apropiada, como parte de su autonomía. En términos de educación propia como garantía para el mantenimiento de prácticas, usos, costumbres y comunicación —propias y apropiadas—, esta autonomía se refleja en tres acciones: los tejidos, las escuelas y las universidades. Las tres acciones también son estrategias para mitigar las tensiones y diferencias que se presentan al interior de las organizaciones, para alinear los intereses políticos de las comunidades y organizaciones, así la comunicación propia es política, espiritual y hacia adentro.

Otro logro, creo, es que vayamos asumiendo la comunicación como una herramienta estratégica y como una herramienta política que apunta a fortalecer los planes de vida de las comunidades, a fortalecer los procesos organizativos, situación que sé que aún muchas autoridades no asimilan y no entienden como por ese lado; y bueno, yo creo que apropiarse de estos espacios, de estas reflexiones también es un elemento muy valioso y que incluso no solo ha ido dejando semilla en el Cauca, sino [que] incluso ha trascendido, incluso a nivel nacional, internacional (Dora Muñoz, comunicación personal, 27 de noviembre de 2014).

Con el despliegue de los llamados colectivos y tejidos de comunicación en varias organizaciones, las comunidades comenzaron a incursionar en la apropiación de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), algunas de manera integrada, de manera más orgánica a las dinámicas de la cultura y el territorio; otras desde liderazgos muy focalizados cuyas prácticas no perduraron en el tiempo. Este fue precisamente el caso del Resguardo Ticoya, cuya apuesta entre 2008 y 2009 por una radio indígena se esfumó a la vuelta de un año, por falta de coordinación y organización. El más reconocido de estas experiencias de tejidos de comunicación es el Tejido de comunicación de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN)

El Tejido de comunicación fortalece de manera interna la organización política con espacios de diálogo y unidad con otros pueblos indígenas para su interlocución con

el Estado y la incidencia en políticas públicas, pues además de participar en el proceso de la política de comunicación para los pueblos indígenas, ACIN y el CRIC, ha tenido un papel importante en la discusión sobre políticas diferenciales de educación y salud en Colombia a través de la Mesa de Concertación Nacional (Herrera-Huérffano, Fayad, Cadavid y Vega-Casanova, 2017, p. 167);

La segunda acción la constituye el desarrollo de escuelas de comunicación en los territorios, escuelas que unifican la comprensión de la comunicación desde lo político, lo espiritual, lo cultural y lo técnico, en ese orden, como parte del fortalecimiento a nuevos líderes. Estas escuelas tienen apuestas por el diálogo intergeneracional e intercultural; en el primer caso, mediante la vinculación de sus participantes con abuelos y sabedores y con líderes más antiguos del movimiento, las organizaciones o el territorio. En el segundo, los diálogos interculturales se evidencian en el intercambio de experiencias entre diversos pueblos de etnias distintas o incluso con pueblos negros, así como el relacionamiento con profesores y grupos académicos no indígenas. Algunas escuelas tienen una trayectoria anterior a la política e impulsaron el desarrollo de la misma, tales como la Escuela Red de Comunicación Wayuu, la Escuela Nasa IPX KAY Kiwe, la Escuela de Comunicación de la Organización Indígena de Antioquia y la Escuela UNIPA de Pascal, Nariño. Otras, de más reciente creación, posteriores a la política, siguen los procesos de fortalecimiento acompañados de paisanos —otros indígenas de otros pueblos—, para potenciar sus aprendizajes. Entre ellas se desatacan la Escuela de la Fundación Indígena Intercultural de Arauca y la Escuela Intercultural Quillacinga del Putumayo. Hoy se cuenta con cerca de treinta escuelas y experiencias itinerantes de formación en comunicación indígena en el país.

Una de esas es la Escuela de Comunicación Indígena de la Amazonía, liderada por Moniya Nelly Kuro Castro, indígena del pueblo uitoto, miembro de la Comisión Nacional de Comunicación de los Pueblos Indígenas, y cuyo trabajo ha potenciado procesos de apropiación de tecnologías de información y comunicación.

Líderes, jóvenes, niños, mujeres, abuelos indígenas de las diferentes organizaciones nos apropiamos de las herramientas tecnológicas con el fin de contar nuestras verdaderas realidades a través de la realización de contenidos y narrativas propias, contadas en diferentes lenguas originarias de los pueblos que habitamos la Amazonia (Facebook, Escuela de Comunicación Indígena de La Amazonía⁴⁷).

⁴⁷ Ver: https://web.facebook.com/moniyango/?_rdc=1&_rd

En las prácticas y procesos de esta escuela han participado miembros del comité de comunicaciones del Resguardo Ticoya, de manera especial para participar en la producción y realización de uno de los capítulos de la serie audiovisual *Buen vivir*, una producción hecha colectivamente por diferentes pueblos indígenas en todo el país. Bajo la dirección de Ismenia Ahué se realizó *Techi arü ngeegü - nachigagü arü ngaíetägüē i tikuna arü kuāechigagüe - Mujeres Umari, Tejedoras de Historias y Saberes Tikunas*⁴⁸.

La tercera acción tiene que ver con el desarrollo de universidades implementadas desde la autonomía de los pueblos indígenas en Colombia y del desarrollo de redes en el Abya Yala. Es el caso de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural —UAIIN, la única, a la fecha, con reconocimiento del Ministerio de Educación Nacional—, creada en el marco del CRIC, que cuenta con una carrera de comunicación propia intercultural; la Universidad Biocultural Indígena Panamazónica —AWAI—, en la zona del Putumayo, liderada por el pueblo Inga; el proyecto de Universidad Indígena e Intercultural, en el Amazonas, liderado por María Clemencia Herrera Nemerayema, del pueblo indígena Uitoto; y además, desde la etnoeducación, la puesta en marcha en América Latina de un programa de formación de maestría internacional en comunicación intercultural, de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense —URACCAN—, una propuesta ofrecida en el marco de la Red de Universidades Indígenas, Interculturales y Comunitarias de Abya Yala —RUIICAY—, con encuentros virtuales y presenciales en Ecuador, Nicaragua y Colombia.

Las escuelas y las universidades evidencian su impacto en la elaboración de materiales pedagógicos, la producción académica de los indígenas y su vinculación con espacios de educación universitaria, no solo como estudiantes, sino como profesores o conferenciantes, reconocidos como sabedores, bien con titulaciones académicas o sin ellas. También las escuelas han sido bastiones fundamentales para la generación de contenidos audiovisuales y en la creación de medios propios, como el portal *Agenda Propia* (<https://www.agenda-propia.co/content/agenda-propia>)

⁴⁸ <https://elbuenvivir.co/index.php/es/pueblos-indigenas/pueblo-tikuna>

***Lo propio desde lo colectivo y la participación
como principios organizadores***

Otro de los valores que desde las cosmovisiones de varios pueblos indígenas orienta e inspira las acciones y las prácticas comunicativas se relaciona con lo colectivo y, por tanto, con la participación de la cual se deriva la acción para la cooperación, la solidaridad y la construcción comunitaria. El sentido de lo colectivo está atravesado por la comunicación y a la vez atraviesa lo comunicacional, «La palabra fue entregada para que la gente viviera en comunión, en unión. La comunicación debe regirse por ese precepto ancestral.» (ONIC et al., 2014, p. 19)

Para los líderes indígenas el valor de lo colectivo como reflejo de lo propio está en conexión con la unidad en la diferencia, en referencia a la diversidad cultural, dadas las diferencias identitarias de cada etnia y las diferencias en las lógicas de organización en cada una de las organizaciones nacionales, regionales y locales conformadas en el contexto compartido de las acciones del movimiento indígena en Colombia. Esa unidad es base para la construcción de sentidos sobre lo común a todos: básicamente la vida en términos de pervivencia y la resistencia en términos de lucha política por la defensa de sus derechos en general.

[...] a uno le dicen que «la unidad», y la unidad no es una montonera, la unidad es estar sintonizados espiritualmente con la idea de toda una comunidad, de todo un pueblo. Esa es la unidad. A veces uno se sale de todos esos conceptos, que la unidad es estar en una montonera hablando [...] pero si hay una montonera, que nadie se ponga de acuerdo, ahí no hay unidad. La unidad, desde la diversidad, es estar sintonizados espiritualmente con la idea de toda una comunidad, de todo un pueblo (Alex Secue, comunicación personal, 26 de noviembre de 2014)

Lo colectivo, emparentado con la construcción de intereses comunes, implica unos sentidos de pertenencia que pasan no solo por la identidad como condición de distinguibilidad (Giménez, 1997), sino también por la resistencia y la reivindicación política y social, aspectos que orientan la acción. «Nosotros, como indígenas, debemos aprender a que si somos buenos líderes debemos construir desde nuestra experiencia, capacidades, para el bien colectivo interno y externo, para la sociedad misma» (Emperatriz Cahuche, taller de memoria, 27 de junio de 2012)

Por ejemplo, y sobre el caso particular de los indígenas del Cauca, este sentido de lo colectivo también queda ilustrado en las reflexiones de Catherine Walsh (2016), con alusión al testimonio del comunicador indígena Olver Quijano Valencia, quien refiere que, a pesar de la lógica latifundista, de la acumulación de tierras en manos privadas, aun con el desalojo y el despojo, los indígenas del CRIC aprendieron que el secreto es compartir, aprender y colectivizar. Ese colectivizar es, metafóricamente, hacer tejido.

yo comparto las reflexiones del Tejido de comunicación cuando señala que los pueblos indígenas tienen algunos elementos que se fundamentan en la construcción colectiva de pensamiento, en la construcción de un plan de vida como sueño colectivo y el tejido como una red conformada por hilos, nudos y huecos, en la cual los hilos son los medios y prácticas de comunicación —propia o apropiada—, los nudos son las personas y las organizaciones, y los huecos son los temas críticos de fondo que se abordan para tratar de resolverlos en comunidad (Nat Nat Iguarán, intervención en el Foro Comunicación Indígena. Notas de campo, 27 de noviembre de 2012)

La construcción y reconstrucción de intereses comunes en lo colectivo es una provocación a la descolonización, para transitar de las lógicas de la competencia y la acumulación, propias del capitalismo salvaje, hacia el reconocimiento, el respeto o la puesta en marcha de las dinámicas de la solidaridad, la cooperación y el compartir.

Se hace necesario distinguir la comunicación no como mercancía sino referenciarla como un compartir. En tal sentido, la comunicación nos identifica como seres colectivos, porque siempre estamos intercambiando, dialogando, sintiendo, pensando, soñando y expresando en comunidad; tiene como fundamento una ética y una espiritualidad, donde los contenidos, los sentimientos y los valores son esenciales para la vida y la convivencia entre los seres. (ONIC, et al., 2014, p. 18)

Necesitamos actos cotidianos solidarios y de cooperación como acciones emancipadoras y libertarias frente a la colonización de nuestro propio pensamiento que, como indica Juan Carlos Monedero (2009), difícilmente logra imaginar este mundo fuera de los imperativos del capitalismo: propiedad privada, acumulación y competencia. La defensa de estas experiencias de solidaridad y colectividad son prácticas concretas frente a la matriz capitalista en la cual, como señala Elizalde (2012),

Llega a ser considerado casi anormal o patológico el compartir, cuando la emoción del compartir fue una condición constitutiva de la evolución de nuestra condición de primates a humanos (p. 142).

La autonomía y lo colectivo también abarca ese ámbito de interacción entre lo humano y lo no humano, como habitantes del territorio, así se reconoce dentro de uno de los principios que orienta el Plan de vida del Reguardo Ticoya:

Reconocimiento que la autonomía reside en el mandato colectivo de las comunidades y de la importancia de esta autonomía, cuando se trate de decisiones sobre propuestas que afecten el territorio [...]. El territorio es fundamento de la vida, del pensamiento tradicional y de nuestra identidad como pueblos indígenas. Entendemos el territorio como un ser vivo del cual fuimos creados y que nos posee condiciones para lograr la subsistencia física, material y el desarrollo de nuestra espiritualidad (ATICOYA, 2008, p. 22)

Veremos en el siguiente capítulo cómo este sentido de lo colectivo atraviesa y se materializa en las prácticas comunicativas, en tipos y formas donde hay una valoración fundamental de la participación, de la puesta en común y de las decisiones en colectivo.

Participación en la construcción colectiva de la política pública de comunicación

Los debates sobre comunicación indígena en Colombia y el Abya Yala, así como las prácticas comunicativas que le anteceden a esta dinámica de la política pública, han sido un motor para tejer vínculos y redes entre comunidades indígenas de diferentes partes, a través de los foros, las cumbres, los encuentros y el intercambio de experiencias. El diseño de la política tuvo como eje la participación desde la lógica de la palabra que se teje y transforma, desde un «palabrAndar», es decir, un caminar la palabra por los territorios, como lo indicaría Vilma Almendra (2017), una participación considerada como un ejercicio de diálogo intercultural.

El documento de la política propuesto en 2014 por los pueblos indígenas (ONIC, et al., 2014) contiene en detalle la agenda de reuniones, encuentros, debates y asambleas llevadas a cabo entre 2001 y 2017. Se sentaron a la mesa 44 pueblos indígenas colombianos en representación de los 102, a través de las cinco organizaciones nacionales, 43 regionales y 31 colectivos de comunicación provenientes de la Sierra Nevada de Santa Marta, el litoral Caribe, el Pacífico, las montañas de los Andes sur, occidente y central, la Orinoquia y la Amazonia (CONCIP et al., 2017). Este diálogo intercultural tuvo momentos de debates, tensión, desacuerdos y posicionamiento de los principios e intereses de cada pueblo, armonizados con momentos de

entendimiento y concertación, con implicaciones como el relevo de líderes. Su construcción participativa vuelve praxis su propia definición de interculturalidad como

un ideal que demanda cambios sustanciales en el diseño y operación de la institucionalidad, a fin de evitar asimetrías e imposiciones, por el contrario, garantizar que los ciudadanos adquieran y desarrollen habilidades comunicativas proclives a interactuar con quienes son distintos en condiciones de equidad y respeto (CONCIP et al., 2018, p. 34).

Figura 4. Ingreso al Foro Nacional Indígena, 2014



Fuente: la autora, notas de campo, 26 de noviembre 2014

Desde la puesta en debate del primer documento, en 2011, apelando a su autonomía, los indígenas señalaron que el diseño de la política debía «surgir y ser concertado desde los procesos y organizaciones propias [...] desde los procesos comunicativos de base, rechazando la propuesta ya formulada por el Gobierno Nacional» (ONIC et al., 2014, p. 44) Así se abrió el camino para construir esta política pública como un ejercicio de minga⁴⁹ entendida como

⁴⁹ La idea de la minga proviene de la palabra quechua *minka*, utilizada por los indígenas andinos para definir el trabajo colectivo desde la reciprocidad y la cooperación.

un trabajo colectivo para lograr un propósito común. Las mingas no tienen dueños, son de los colectivos que participan en ellas, cuya remuneración es el objetivo logrado y, sobre todo, el compartir en comunidad (Rozental, 2009, p. 51).

Este sentido de la minga, como forma de organización social, se observa detrás del ejercicio de plantear la política desde abajo, mediante un diálogo ubicado en los territorios. Como minga, este proceso recogió y convocó a los pueblos indígenas para trabajar con diferentes actores y puntos de vista y posibilitar una política de acción colectiva que trascendiera la experiencia de comunicación de cada pueblo en particular.

Un camino hacia el pluriverso y sus dimensiones de justicia

Como cierre de esta reflexión, el sentido de la comunicación propia nos conecta con una manifestación del pluriverso de posibilidades de transición y de diseño de otras maneras de existir por fuera del modelo capitalista antivida (Escobar, 2012a, 2012b, 2014). Desde el punto de vista ontológico, la lógica relacional nos permite entender como viables ese pluriverso de visiones y esa propuesta que desde las culturas ancestrales y desde sus territorios se están reinventando, para hacer contrapeso a la universalidad.

la transición implica pasar de la comprensión moderna del mundo como universo al mundo como pluriverso (sin pre-existentes universales) o, como voy a plantear a continuación, desplazarse de un paradigma de la «globalización» a uno de la «planetarización». Si el primero privilegia la integración económica y cultural y la homogeneización bajo una serie de principios universales (eurocéntricos), la última aboga por una comunicabilidad entre una multiplicidad de mundos culturales en la base de un entendimiento ecológico y político compartido (Santos, 2007). Sucintamente, la transición hacia el pluriverso requiere un concepto más amplio de la traducción que incluye las dimensiones ontológica y epistémica (Escobar, 2012b, p. 39).

Esta mirada de las transiciones hacia la planetarización y el reconocimiento de pluriverso de conocimientos, subjetividades, perspectivas de mundo, conecta la experiencia de los pueblos indígenas con lo propio o lo autónomo como práctica mediante la cual cada pueblo decide sobre el uso, producción y reproducción de los elementos culturales propios, es decir, con la resistencia (Bonfil-Batalla, 1991). En contraste, la dinámica de las monoculturas propias del

sistema mundo capitalista conectan con procesos de imposición y enajenación, en palabras de Bofil-Batalla (1991).

De acuerdo con los citados documentos sobre política pública y con las prácticas cotidianas de los pueblos del resguardo, el sentido ontológico relacional que subyace a la propuesta de la comunicación propia vincula esta experiencia con la visibilización de una alternativa transformadora de justicia cognitiva o una ecología de saberes. Esta perspectiva ontológica que conlleva la comprensión de lo no humano como sujeto de la comunicación abre un espectro de posibilidades para replantear o repensar nuestro relacionamiento con los otros seres que habitan el planeta y con el planeta mismo desde la dimensión de la justicia socioambiental. Una justicia que haga frente al «asesinato de la madre tierra o el terricidio» al que se refiere el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, en Argentina.

La inclusión del mundo de los espíritus —en palabras de los yaguas— o del mundo infrahumano, sobrenatural —en palabras de los ticunas y cocamas—, es decir, el mundo inmanente, también como un sujeto de comunicación, hace más concreta la dimensión de una justicia sociopolítica y cultural que incluye la diversidad de espiritualidades, en oposición a la injusticia de la monocultura de las clasificaciones jerárquicas según las cuales unas experiencias espirituales/religiosas gozan de mayor reconocimiento y prestigio que otras. Esto se evidencia en la forma como la sabiduría espiritual de los chamanes, abuelos y abuelas se ha traducido como brujería en la mirada de occidente.

Finalmente, el sentido axiológico, centrado en la autonomía y la colectividad desde la cuales se posibilita la participación, es reflejo de caminos hacia una justicia sociopolítica y cultural en la cual se valoran lo colectivo, la construcción de lo común, la cooperación y la solidaridad, en un reconocimiento de relaciones que se construyen desde lo local a lo global, relaciones que han sido el bastión de la pervivencia de los pueblos indígenas y sus sentidos sobre lo propio, que incluye la comunicación propia.

Prácticas, tipos y formas de la comunicación propia

Los hallazgos de este capítulo se concentran en la identificación de las prácticas, tipos y formas de la comunicación propia desde la propuesta de la política pública de comunicación indígena en Colombia y desde las cosmogonías de los pueblos del Resguardo Ticoya. Una primera reflexión aborda el tema de las prácticas comunicativas vinculadas al sentido de la comunicación propia, seguido de una tipificación de la comunicación propia a partir de la oralidad, la iconografía y las ritualidades. Para cada uno de estos tipos emergentes de los análisis del material de campo, se despliega la caracterización de las formas en las que dicha tipología se manifiesta. Se cierra este capítulo vinculando las prácticas, tipos y formas con una ecología de la comunicación cuyo reconocimiento es parte de un camino hacia una dimensión de justicia comunicativa que reclaman en general las sociedades.

La comunicación propia como resistencia y proyecto decolonizador

Desentrañar el sentido de la comunicación propia se complementa con la identificación de sus prácticas, tipos y formas. Esta parte de los resultados se puede comprender en la dimensión de una tensión entre hegemonía y subalternidad (González Sánchez, 1983), en tanto en cuanto se clasifican y presentan prácticas comunicativas desde abajo, propias del movimiento social indígena colombiano y de sus pueblos.

Lo que caracteriza las prácticas que aquí describiremos en términos de tipos y formas es que son prácticas no institucionalizadas o legitimadoras, es decir, estas prácticas se apartan de la reproducción y validación de un orden institucional social (Herrera-Huérffano y Vega-Casanova, 2014) establecido por las dinámicas de poder y fluyen desde las dinámicas culturales y la acción colectiva en la vida cotidiana, desde la visión de los subalternos (González Sánchez, 1983). Esto no significa que los pueblos indígenas no utilicen o no tengan prácticas de comunicación legitimadoras, las cuales de alguna manera son necesarias para sus procesos de concertación con el Estado y las instituciones del Gobierno colombiano. Ejemplos que materializan lo que sería una práctica de comunicación legitimadora son la

concertación, la escritura y el diseño del documento final de la política pública de comunicación de los pueblos indígenas y para ellos, un documento producto de varias rondas diálogo, disenso y concertación suscitados en la Comisión Nacional de comunicación de los pueblos indígenas —CONCIP— entre los líderes de las organizaciones y los representantes del Ministerio de Tecnologías de la Comunicación y la Información y del Ministerio de Cultura. El producto final es un documento de carácter más técnico, que responde a los aspectos obligados y necesarios de una política pública —necesidades, ejes, proyectos, presupuesto—, en el cual, en comparación con el documento escrito y propuesto por las organizaciones en 2014, es menos visible, por ejemplo, todo el despliegue y la explicación detallada de la comunicación propia que este último contiene. Pero, claramente, estas prácticas de comunicación legitimadoras, para institucionalidad y para la institucionalización, no hacen parte consustancial de la comunicación propia y están más relacionadas con los tipos y formas de comunicación apropiada.

Coherente con todo el sentido ontológico y axiológico expuesto en el apartado anterior, podemos señalar que estos tipos y formas de comunicación propia corresponden a lo que en otros debates, con Jair Vega-Casanova, hemos denominado prácticas comunicativas de resistencia (Herrera-Huérffano y Vega-Casanova, 2014), resistencia discreta, en la mayor parte de los casos, es decir, aquella surgida en las dinámicas de la microesfera social, basada en el conocimiento local, la cultura que reafirma la dignidad (Scott, 2000). Estas prácticas comunicativas de resistencia son formas y discursos contrahegemónicos y se relacionan con el reconocimiento de estéticas y discursos de los saberes cotidianos.

Estos tipos y formas de la comunicación propia también son, en otros casos, prácticas comunicativas *proyecto* (Herrera-Huérffano y Vega-Casanova, 2014) pues hay en ellas una conexión intrínseca entre la comunicación y los procesos reivindicativos y transformadores del movimiento social indígena de Colombia. En estas prácticas de comunicación proyecto, desde los valores de la autonomía, lo colectivo y la participación, la comunicación es inherente a las acciones del movimiento. Y el propósito fundamental de los escenarios de comunicaciones son el encuentro, la reflexión y el debate, así como el mantenimiento de los capitales culturales propios. La construcción de sentido por parte de los mismos actores de

las comunidades da un lugar especial, ritual-espiritual a la interacción de los actores sociales con los demás seres no humanos que habitan en el entorno, en una dinámica de saberes locales propios de sus lógicas culturales, con un valor comunicacional intrínseco, no medible en las valoraciones de occidente según las cuales solo los humanos tienen capacidad de producción de sentido.

Podríamos afirmar que tanto las *prácticas comunicativas de resistencia* o las *prácticas comunicativas proyecto* constituyen lo que Bourdieu (1990) llamaría la *heterodoxia* al interior de los *campos*. Esta *heterodoxia* es la ruptura crítica que pone en cuestión a la *doxa*, en el caso de las *prácticas comunicativas de resistencia* de una manera confrontativa; y en el caso de las *prácticas comunicativas proyecto*, a manera de disidencia, es decir transformando el *campo* en la medida en que comienza a desarrollar procesos con lógicas y referentes distintos, superando la mera contraposición (Herrera-Huérffano y Vega-Casanova, 2014, p. 297).

En este caso, para el campo de la comunicación, la apuesta heterodoxa está en comprender que la comunicación es una relación de complementariedad entre humanos y no humanos y no exclusivamente una acción humana, lo cual proviene no solo de un sentido ontológico relacional sino de un proyecto político en varios sentidos, disidente de las lógicas del neoliberalismo y del capitalismo, un proyecto de cuidado, conservación y liberación de la madre tierra para la no mercantilización de sus recursos, pues el territorio, más que una fuente productiva, es el centro del universo, el núcleo cultural y el origen de la identidad (Toledo y Barrera-Bassols, 2008)

Este encuadre de relacionamiento con el territorio, reconocido como parte de una memoria biocultural (Toledo y Barrera-Bassols, 2008) es lo que hace que estas prácticas comunicativas de resistencia y proyecto posibiliten una ecología de saberes, de productividades, de temporalidades como potenciadoras para la visibilización o la generación de justicias socioambientales, cognitivas socioeconómicas propias del pluriverso, como acciones reivindicativas frente a esas monoculturas del sistema mundo.

Se trata de prácticas comunicativas que implican construcciones de sentido más allá del uso de tecnologías de información y de comunicación convencionales —medios—, insertas en las dinámicas de lo popular, que comportan unas *tecnicidades*, una *socialidad*, unas

ritualidades y una *institucionalización* (Martín-Barbero, 2002). Unas *tecnicidades* representadas en los tejidos, las plantas medicinales, las danzas, los rituales, los cantos, las mingas, los relatos míticos y el mantenimiento de las lenguas originarias y una diversidad de formas —que se desglosan a continuación— relacionadas con las estéticas y la ética específica de cada pueblo. Una *socialidad* (Martín-Barbero, 2002), en tanto que

la comunicación propia es parte de la integralidad para los pueblos indígenas, dado que está presente en todos los ámbitos de su cotidianidad, por estar ligada a sus raíces culturales y a su territorio (MPCN et al., 2013, p. 8), una socialidad emparentada con el sentido de la comunicación en cuanto fines y no en cuanto a medios. Unas *ritualidades* de permanente reconstrucción simbólica que se actualiza pero que mantiene unos aspectos constantes, por la repetición y la significación; ritualidad que se evidencia, por ejemplo, en los relatos orales que, aunque distintos en cada narración, de la una a la otra conservan los elementos que constituyen el corazón de la significación. Las *ritualidades* configuran rutinas, como el pedir permiso a las plantas, a la selva o al río para la interacción con ellos o el mantenimiento de ceremonias, como la pelazón, en continua reconstrucción, repetición y también innovación y transformación, desde una memoria en la que inciden la complejidad cultural de saberes y hábitos (Martín-Barbero, 2002) Y una *Institucionalidad* como mediación de intereses y poderes contrapuestos (Martín Barbero, 2002, 230) evidente en las expectativas y tensiones entre las organizaciones indígenas y las instituciones del Estado en torno al diseño, consolidación y puesta en marcha de la política pública; especialmente en la solicitud de garantías para el desarrollo de sus formas de comunicación propia sin estigmatizaciones, ni persecuciones por ejemplo, en lo concerniente al uso de las plantas sagradas.

Tipos y formas de la comunicación propia⁵⁰

La clasificación de tipos y formas de comunicación propia que se presenta en esta parte de los resultados busca una comprensión sobre las materialidades y acciones mediante las cuales se da la interacción e interconexión en términos comunicacionales de los pueblos indígenas,

⁵⁰ Algunas denominaciones y caracterizaciones de este apartado, combinan reflexiones fruto de diversos diálogos sentipensantes con Dolly Almeida y Obsimar López Ahue, del pueblo tikuna; y con David Fayad, María Fernanda Peña y Juana Ochoa, colegas y amigos con los cuales hemos compartido la alegría de navegar el territorio del Resguardo Ticoya y del río Amazonas.

en el marco de su perspectiva ontológica y axiológica, que representa lo más específico del sentido de «lo propio». Para ello se toma como referente o punto de partida la clasificación propuesta por investigadores bolivianos en el trabajo *La comunicación antes de Colón* (Beltrán, et al., 2008) en combinación con lo hallado en la vida cotidiana del Resguardo y en lo expresado, sobre todo, en los documentos preliminares al desarrollo de la política pública de comunicación indígena, pues el documento final de la política es mucho más sucinto en la comprensión de la comunicación propia, quizás por su propósito más técnico y, al fin y al cabo, ajustado a las estructuras formales de la institucionalidad. En contraste, los dos documentos previos elaborados por los indígenas (MPCN et al., 2013; ONIC, et al., 2014), contienen tal riqueza de detalles alrededor de la comunicación propia que vale la pena resaltarla.

Las formas de comunicación propia [...] Son manifestaciones naturales, originales y específicas que solo se pueden dar en el contexto territorial, espiritual y cosmogónico de cada pueblo. Se manifiestan en el fortalecimiento, revitalización y establecimiento de principios, lenguas, ritualidades, artes y espacios comunitarios. (ONIC, 2014, p. 19).

Los tipos de comunicación propia que se caracterizan a continuación no son los únicos que se presentan en el territorio. Son tipos identificados por su relación con los elementos ontológicos o axiológicos de la comunicación propia; sus correspondientes formas de expresión establecen vínculo con la ontología relacional animista o una conexión con la centralidad de la autonomía, el territorio, la participación y lo colectivo, como valores fundamentales de lo comunicativo. Los tipos de la comunicación propia son: el «palabrAndar» (Almendra, 2017) o la oralidad que camina los territorios para una reivindicación política; la comunicación iconográfica, en la que encontraremos lo no humano como referente identitario o referente de acción; y la comunicación ritual-espiritual, la que nos habla de las formas de interacción entre lo humano y lo no humano. Estos tres tipos de comunicación corresponden a una manera analítica argumentativa de presentarlos, pero en la vida cotidiana se combinan y se complementan, fluyen en combinación; los tres tipos están imbricados, hacen parte del tejido social, de tal suerte que aquí solo se intenta separar cada hilo para verlos con algún grado de detalle, pero su sentido más profundo está en el tejido sociocultural que sostienen, pues, finalmente, estos tipos y formas no corresponden a un

sentido instrumental, sino a toda una dinámica cultural. Por ejemplo, los cantos en las ceremonias de plantas sagradas tienen un componente en relación con la oralidad y la comunicación ritual-espiritual.

«PalabrAndar»: la oralidad que camina los territorios

«La palabra sin acción es vacía, la acción sin la palabra es ciega, la palabra y la acción por fuera del espíritu de la comunidad son la muerte».

Pensamiento nasa

Este tipo de comunicación se puede comprender desde varias formas y aspectos. El orden que se le ha dado para este análisis corresponde a las reflexiones sobre la minga de la palabra y otras formas asamblearias y sobre la palabra, la sabiduría y el silencio que comprende la realidad de la palabra, silenciada mediante la prohibición del uso de las lenguas; y la palabra en forma de relatos y canciones referentes de la palabra que persiste y camina el territorio de los pueblos.

1) Minga de la palabra y otras formas asamblearias

Emperatriz nos ha indicado que la idea en Mocagua es tener una minga de pensamiento con abuelos y abuelas de las comunidades del trapecio amazónico. Cuando nos dijo que estaríamos tres días hablando, nos miramos con Carolina, no nos imaginábamos para qué tanto tiempo [...]. Nos hemos sentado en el espacio de la cocina con Ismenia, la madre del curaca, Henry Dosantos. Mary y la abuela Domitila, que fungen de ayudantes, están preparando los alimentos para la minga de pensamiento. En ese momento preparan mazamorra, una especie de sopa a base de plátano rayado y pescado. Hay abundancia de yuca y plátano en la cocina, además de unos grandes pescados que luego serán usados para la mazamorra.

Mientras pela un racimo de cuarenta plátanos, Ismenia nos cuenta que el lago y el puente, que se ven desde allí, fueron construidos por un grupo de mujeres, bajo un proceso acompañado por CODEBA, un proyecto que les permitió limpiar el lago, construir el puente y montar un criadero de pescados: pirarucú, gamitanas y dorados, otra forma de hacer minga, pero de trabajo —dice—. Las mujeres estaban muy organizadas, pero ella, una de las líderes, se fue de la comunidad y ahora vive en Perú, solo que vino para ayudar a su hijo en la preparación de los alimentos para la minga, porque eso tiene mucho trabajo. Carolina, compañera de camino, toma la foto a la olla de la minga (figura 5; notas de campo, 21 de julio de 2012).

Figura 5: La olla de la minga



Fuente: fotografía tomada por Carolina Quimbayo, compañera de viaje

La olla de la minga representa la cantidad de elementos que convoca una minga: interés, colaboración, solidaridad, disposición, reciprocidad; no se puede pensar en una minga si no hay voluntad para poner a su servicio lo que uno es, lo que uno sabe, lo que uno puede, lo que quiere, lo que uno tiene. En las comunidades indígenas del Amazonas, la cooperación y la colaboración hacen posible garantizar el sustento fundamental para que todos los participantes de una minga tengan mínimas condiciones, para estar dos o tres días en un espacio diferente al de su vida cotidiana.

Desde el inicio del diseño de la política pública, los líderes manifestaron de diversas maneras la importancia y la centralidad de la palabra en la comprensión de la comunicación propia y como un aspecto fundamental de debía estar presente en el proceso y contenido de la política misma. Esto llevó a que el proceso de diseño de la política correspondiera a un ejercicio de minga. Como forma de comunicación de la oralidad, la minga de la palabra o minga de pensamiento remite a un espacio asambleario de convocatoria que, de entrada, implica un profundo, sincero y genuino interés por escuchar. El potencial de la palabra oral «está asociado a la comunicación natural, al trabajo solidario y colectivo, desde una dinámica de

escucha, intercambio, diálogo» (notas de campo, Foro Nacional Indígena, noviembre 25 de 2012).

La minga es un mecanismo indígena de colaboración y participación. Originalmente, una minga es una invitación de una persona o comunidad a otras para realizar un trabajo cooperativo, como la construcción del lago y el puente hecho por las mujeres en la comunidad de Mocagua, eso es minga de trabajo; también se habla, por ejemplo, de minga de chagra⁵¹, que consiste en convocar para la siembra. Una minga va más allá de la convocatoria a un trabajo conjunto, es una forma de organización social establecida a través de la reciprocidad, la solidaridad y la cooperación (Ramos Bayas, 2018, p. 15 y ss). A partir del concepto de minga de trabajo colaborativo las comunidades indígenas han ampliado esta noción para hablar de una minga de pensamiento o de la palabra, y también para convocar a una minga nacional como espacio para la deliberación, la movilización y la protesta social, lo que implica que

La oralidad no opera como se insiste a menudo en los diseños políticos y burocráticos como instrumento o tecnología del lenguaje, sino como un proceso y producto de la dinámica cultural y simbólica de las comunidades: la oralidad es un mecanismo de contrapoder frente al poder y control de los otros sistemas del contexto (Estado Nación, iglesia y mercado) y funciona como una intertextualidad que permite superponer, resignificar y sustituir (de la metáfora cultural se pasa a la metonimización) dichos contextos. (Del Valle, 2014, p. 386)

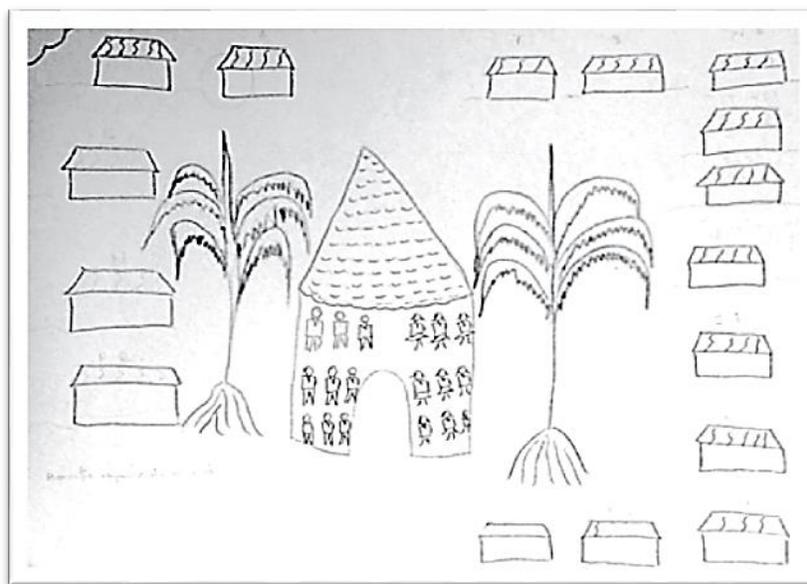
Una minga, más allá de una organización laboral, es una forma comunicativa y una práctica cultural que busca establecer la armonía y el equilibrio entre diferentes puntos de vista, para permitir una acción colectiva que trascienda la acción individual. La minga de la palabra o de pensamiento está vinculada a la acción política que conecta el discurso y la acción.

En la organización social y política del Resguardo Ticoya , además de la minga de trabajo, de palabra y pensamiento, otro espacio asambleario fundamental es el Congreso Wone, un espacio que convoca a miembros de las 23 comunidades, cada año o, si se requiere, en forma extraordinaria. En esta reunión con curacas, abuelos, mujeres y jóvenes, el presidente de la Asociación, que al mismo tiempo es el curaca o cabildo mayor del resguardo, presenta su

⁵¹ Aquí, este sentido de encuentro que pasa por la oralidad se teje con la forma de comunicación en las ritualidades cotidianas, que veremos con más detalle en la comunicación ritual-espiritual.

gestión y juntos, en un espacio de dos o tres días de diálogo, proyectan las acciones del siguiente año y deciden quiénes serán los curacas que orientan las acciones. Así lo dibujó y narró Ruthsenia Ahué en uno de los talleres de la memoria.

Figura 6. Formas de comunicación-Asamblea Wone



Fuente: dibujo de Ruthsenia Ahué, en taller de la memoria

Relato: Las casitas son nuestras comunidades indígenas. El Resguardo Tikuna, Kokama y Yagua. Por lo general, a finales de año, de acuerdo al plan de vida y nuestros usos y costumbres, se reúne para hacer una Asamblea Wone, para hacer una evaluación general del plan de inversión de nuestras comunidades, en la cual se tratan temas culturales, sociales, políticos relacionados al territorio indígena. Dentro de ella, se elige la mesa directiva que se encarga de tomar los lineamientos de nuestro resguardo para llevar a cabo resultados positivos para el desarrollo de las comunidades. Ahí se elige la Secretaría General, por eso acá vemos la maloka donde se reúnen. Dentro de la toma de decisiones van los curacas, los cabildos, los docentes, promotores, parteras y médicos tradicionales. Entonces, siempre he estado asistiendo a estas reuniones para conocer la cultura y fortalecerla, aprender de ellos, la vivencia en cada comunidad. ¿Qué tiene de importante la Asamblea para el Resguardo? De ella depende la vivencia de nuestros pueblos, su situación, forma de vivir, forma de manifestarse como pueblos indígenas en estos momentos. Algunas comunidades estamos perdiendo nuestra tradición y es importante el fortalecimiento (presentación de dibujos, taller de la memoria, 14 marzo de 2015).

2) Palabra, sabiduría y silencio

La centralidad de la palabra en el mundo indígena no está solo en el hablar sino principalmente en el escuchar. En las experiencias de diálogo con taitas y abuelas de diferentes pueblos del Amazonas, un común denominador fue encontrar espacios de diálogo en que se limitaban a asentir con alguna corta exclamación de afirmación y acompañar sus respuestas con la pausa constante de silencio. «La palabra es sagrada por eso hay que cuidarla, pensar bonito, para producir una palabra dulce», decía el taita Ángel al final de una toma de yagé (notas de campo, diciembre 14 de 2013). Para Emperatriz Cahuache, «la palabra necesita paciencia, la paciencia de quien quiere conversar sin la presión de las horas y con el deseo no solo de hablar sino de conectarse» (comunicación personal, 6 de octubre de 2013).

En ocasiones la palabra viene de la conexión espiritual que proporcionan las plantas sagradas o las plantas de poder. Por ejemplo, en los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta es más usado el poporo de cal de conchas marinas y coca. Entre los pueblos amazónicos, en cambio, esa conexión espiritual se establece con el mambe —polvo de hoja de coca, seca y molida—, el rape —hoja de trabajo seca y molida— y el ambil —pasta de tabaco—, o simplemente masticar la hoja sagrada de la coca, costumbre muy extendida entre los pueblos andinos. Las plantas brindan la conexión que guía para «intercambiar palabra», como dicen los abuelos. En ese encuentro con las plantas sagradas, los pueblos y líderes indígenas reconocen la posibilidad de crear con la palabra de abundancia en el mambeadero, donde se combinan, como se hace en el pueblo uitoto, coca y ambil (Herrera Arango, 2015); reconocen también la posibilidad de armonizar con la palabra dulce en el equilibrio entre la coca — fuerza femenina, contenida en el mambe— y el tabaco —fuerza masculina, en el ambil o en el rapé—; y la posibilidad de sanar con la palabra que viene del pensar bonito en el yagé, y de luchar con la palabra digna, que viene de la fuerza de la hoja sagrada.

Mantener el pensamiento bonito viene de la conciencia, y esa conciencia puede ser orientada por las plantas sagradas. En su pueblo, el taita Miguel Chindoy tiene la labor fundamental del cuidado de la palabra, pues, allí, es uno de los taitas «lingüistas», no por acreditación

universitaria: es taita de palabra que ayuda a preservar y a recuperar el uso de la lengua de su pueblo camëntsa, él señala que «una sola palabra nos puede conectar o separar, nos puede vincular o dividir, por eso hay que cuidar la palabra» (comunicación personal, 25 de junio de 2019).

Recuperar la palabra de los abuelos y abuelas sabedoras para el fortalecimiento de la educación propia era el eje de la conversación del segundo día de Minga de Pensamiento sobre Educación Propia en Mocagua, en junio de 2012. Algunos participantes señalaban la importancia de invitar a los abuelos a las instituciones educativas formales para mantener la dinámica de transmisión de saberes propios. Las voces de los abuelos y abuelas y su riesgo de pérdida fue también el eje del Conversatorio Impulso Comunidades Indígenas⁵², que realizamos junto con Nelly Kuro, del pueblo uitoto, y otros líderes de diversos pueblos, en la primera etapa de la pandemia, para reflexionar sobre el riesgo de desaparición del pensamiento propio, con la muerte de los abuelos y de las abuelas y, por tanto, sobre la necesidad de protegerlos.

La fuerza de la palabra oral está en las voces de las abuelas y de los abuelos portadores de la sabiduría que va de una generación a las siguientes, como señala el profesor mestizo Andrés Ladino: «ellos son las bibliotecas del conocimiento en la selva» (comunicación personal, octubre 5 de 2013). Una parte importante de las producciones radiofónicas hechas con el comité de comunicaciones del Resguardo ha resultado de diálogos y entrevistas a sabedores y sabedoras del territorio, en coherencia con la defensa del derecho a revitalizar, mantener y transmitir a las generaciones futuras su historia, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, un derecho consagrado en el artículo 13 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007).

Los espacios de pensamiento, la palabra y la organización comunitaria son formas especiales y propias de comunicación. Los problemas que enfrentamos los pueblos indígenas han trascendido el ámbito local; por ello, se hace cada vez más necesario que los espacios en que la palabra y las dinámicas organizativas que tienen un fuerte soporte en la oralidad, se trasladen a los ámbitos regionales y nacionales, donde se

⁵² Conversatorio Impulso Comunidades Indígenas, virtual. «Las voces que se pierden», celebrado durante el impacto de la pandemia, en 2020, en las comunidades indígenas. <https://fb.watch/dIpAzeniW9/>

construyen colectivamente las estrategias de pervivencia y las propuestas de diálogo intercultural, tanto con la institucionalidad del Estado como con la sociedad en general. Estas estrategias comunicativas propias garantizan, además, el sostenimiento de la memoria histórica y la transmisión del conocimiento a través de los medios tradicionales de la palabra (ONIC, 2014, p.26-27)

Estos ejercicios de oralidad primaria, en espacios como la maloka o los colegios; y de oralidad secundaria, con la producción de series radiales, son fundamentales como comunicación entre generaciones. En una de las conversaciones con las abuelas Pastora Guerrero y Alicia, Dolly Almeida, comunicadora del Resguardo, les manifestó lo valioso que era para ella, para los jóvenes de su generación, para su familia, su hijo y, en general, para las siguientes generaciones tener estos diálogos para que perviva su cultura y la experiencia que han vivido sus ancestros tikunas (notas de campo, 19 de junio de 2015).

3) La palabra silenciada

El pensamiento y la palabra de los abuelos y abuelas también han sido históricamente silenciados con la prohibición del uso de sus lenguas nativas, anterior a la Constitución de 1991, cuando Colombia aún no se reconocía pluriétnica ni pluricultural. Así lo recuerda Manuel León, de la comunidad de Socó, del pueblo cocama:

nosotros crecimos allá y ninguno de los padres podía enseñar idioma porque llegaron los misioneros, los sacerdotes, y no se le podía enseñar; aquí le prohibían, era castigo; entonces de esa manera yo perdí la lengua de mi mamá, pero no niego que soy indígena (taller de la memoria, comunidad de Socó, 14 de octubre de 2013).

La lengua es la esencia de una cultura. Los mismos abuelos y abuelas señalan la necesidad de la recuperación de la lengua para transmitir sus conocimientos, pues una de las incidencias de las misiones religiosas con la prohibición del uso de lenguas propias fue que disoció a las comunidades de los saberes, usos y costumbres propios.

Uno de los elementos vitales que debemos tener en cuenta es nuestra lengua materna, la educación debe partir con la enseñanza de la lengua materna, para recuperar lo propio de nuestras costumbres. En eso, los abuelos y abuelas debemos tener un espacio en la escuela, recuperar la maloka y otros espacios para compartir palabra con nuestros jóvenes y niños (pronunciamiento del abuelo Remigio Santos, de la comunidad de San Martín, del pueblo tikuna, Minga de Pensamiento sobre Proyectos Educativos Comunitarios, 22 junio de 2012. Traducción de la lengua tikuna, por Apolo León).

Las tensiones y mediaciones culturales creadas desde estas formas de colonia y colonialidad han permitido al menos, en los últimos treinta años, transitar de la prohibición hacia el reconocimiento, gracias a los movimientos y a las luchas indígenas, a partir de la Constitución de 1991 y su promulgación de la protección estatal a las diversidades étnicas, culturales y lingüísticas —artículos 7.º y 10.º—. En medio de la erosión del saber de las lenguas nativas y en medio del dinamismo, los pueblos se van fortaleciendo para empoderar a los hablantes y lograr incidir en los no hablantes, en un proceso de mayor respeto de lo que significa la diversidad lingüística en Colombia. Recuperar la lengua ha sido un aspecto clave en los procesos de reetnización (Gómez-Montañez, 2019).

El proceso de revitalización de lenguas se ha venido desarrollando a lo largo y ancho del país con diferentes pueblos indígenas, una iniciativa que denominamos *Círculo de la palabra*, consideramos que esta iniciativa no solo ha significado un escenario de revitalización sino que ha permitido, insisto, en que los no hablantes puedan reconocer la vitalidad o las dificultades que tienen las diferentes lenguas en sus territorios (Rafael Epieyu, Foro Nacional Indígena de Comunicación, 30 de noviembre de 2012).

En el trapecio amazónico, especialmente en el resguardo y en las comunidades más separadas de las dinámicas del casco urbano de Puerto Nariño, el mantenimiento del tikuna y del yagua aún es evidente. Son los abuelos y abuelas los que enseñan

En la casa y en la comunidad es donde se debe reforzar el aprendizaje de la lengua, los niños van despidiéndose en lengua y regresan a casa hablando en español. Él es mi suegro —se refiere al abuelo Hernán Villacorta— y cultiva mucho a mis hijos para que hablen yagua (José Yepes, del pueblo yagua, comunicación personal, 22 junio 2012).

El idioma es un elemento fundamental. A mis siete nietos les estoy inculcando que hablen la lengua, que practiquen, que hablen, porque, por influencia de la parte occidental, la lengua se ha perdido (abuela Domitila Águila, del pueblo tikuna, comunicación personal, 22 de junio 2012. Traducción del tikuna por Apolo León).

Según el diagnóstico para el desarrollo de su plan de vida, en 2006, en el resguardo Ticoya no se identificaron hablantes de cocama, aunque sí lo hablan algunas otras comunidades en otras partes del Amazonas colombiano y brasilero. Y de las 2 722 personas consultadas en ese momento, el 35 % indicó que hablaba tikuna y el 2,2 % utiliza la lengua yagua (ATICOYA, 2008, p. 51)

En el caso de los tikunas, vale la pena resaltar cómo, desde mediados de los setenta, un trabajo conjunto entre investigadores literatos (Niño, 1976; Rodríguez, 1981), lingüistas y antropólogos (Camacho, 2000; Goulard y Montes, 2016) y sabedores —como Roberto Fonseca, Biriato Fernández, Azulay Manduca, Humberto Chetanükü, Federico Huaines y Sergio del Águila— ha permitido recolectar relatos del pueblo tikuna y llevarlos de la oralidad a la escritura, en español y tikuna. El más reciente de estos trabajos, me lo compartió el profesor y sabedor Francisco Ahué, un trabajo en conjunto con María Luisa Montes, que recoge, en *Narraciones indígenas del Río Grande*, historias sagradas tikunas, en ambas lenguas.

Por ser mayoría y estar más ubicados en el casco urbano, los tikunas han logrado recuperar y compilar relatos de su cultura, de manera escrita, gracias también al apoyo de Natütama, una Fundación sin ánimo de lucro que vincula su interés por el cuidado ambiental con las prácticas culturales de los indígenas del territorio. En la publicación *La Danta Manatí y otras historias*, las narraciones «están pobladas de seres cuya forma, nombre y comportamiento mezclan inextricablemente atributos humanos y no-humanos, en un contexto común de intercomunicabilidad idéntico al que define el mundo intra-humano» (Viveiros de Castro, 2004, p. 41). Son historias basadas en transformaciones permanentes de unos seres a otros (como *El sol que se volvió pájaro*), de humanos a animales (como *El hombre que se convertía en tigre de agua*) o de animales a humanos (como el delfín que se convierte en hombre, *El bufeo o el yakuruna*); son metamorfosis que recuerdan que el orden natural de su ontología relacional, la materia y su transformación, es lo que hace la diferencia; y que el mantenimiento de la esencia espiritual de las interioridades es lo que hace la semejanza.

Tanto en el texto del abuelo Francisco como en este de Natütama, el común denominador es la conexión con lo sagrado⁵³ como puerta para el entendimiento.

La abuela Leobilda Ahué dice que cuando el mundo todavía era sagrado, antes de nuestra época, todo lo que uno pensaba podía volverse realidad. Así empiezan las transformaciones que en algunos casos se vuelven castigos por desobedecer las

⁵³ Esto hace que este tipo y forma también esté vinculado con la comunicación ritual-espiritual, pues es a través de los relatos que se transmiten de generación en generación como se da esa necesaria vinculación con los otros espíritus que habitan el territorio.

enseñanzas ancestrales y en otros muestran hazañas o acontecimientos derivados de la naturaleza (Fundación Natütama, 2011, p. 1).

Todo es real, todo ha acontecido, no son invenciones. Lo que llamamos historias míticas son las historias antiguas, sagradas y verdaderas que cuentan nuestros padres y abuelos sobre nuestros orígenes, sobre esos seres que siempre están ahí con nosotros. Las historias han ocurrido a gente tikuna antigua o a la gente de hoy; son también historias reales y ciertas, porque lo que es misterioso y sagrado en la selva sigue estando ahí (Ahue y Montes, 2020, p. 9).

Estas narraciones orales son portadoras de la profunda sabiduría de las culturas de cada pueblo. La palabra compartida mediante los relatos sagrados es la materialización de la experiencia de los abuelos y abuelas de intercomunicar el mundo espiritual y el mundo material. Los relatos son la sabiduría que conecta el mundo natural y sobrenatural cuyas continuidades son evidentes y requieren de conciencia, cuidado y atención, se trata de

Darles valor a los relatos sagrados de los abuelos y abuelas y salirnos de la visión y el discurso de que la palabra de los abuelos es un cuento, un mito, como ha señalado el hombre blanco (Rafael Epieyu, del pueblo wayuu, Foro Nacional Indígena de comunicación, 30 de noviembre de 2012).

También las canciones son otras de las formas de la oralidad, que, en la mayoría de los casos, acompañan las celebraciones, y las prácticas rituales de interconexión e interacción entre lo humano y lo no humano, conectando de alguna manera con la comunicación ritual-espiritual. Los relatos y las canciones de los abuelos son formas para tejer las relaciones intergeneracionales.

Las acciones cotidianas en los resguardos y el diseño de la política pública de comunicación de los indígenas y para ellos son maneras de posicionar su palabra para visibilizarla. En los debates, constantemente los indígenas estuvieron recalcando la importancia y el valor de la palabra. Es la comunicación que le da un lugar a ese PalabrAndar el territorio —como lo denomina Vilma Almendra (2017), comunicadora del pueblo nasa—, como característica de una comunicación para «andar, caminar, sentir, practicar, defender, proyectar, compartir toda la sabiduría del territorio y de sus pueblos» (Vilma Almendra, intervención, Foro Nacional de Comunicación Indígena 2012, 29 de noviembre).

Comunicación iconográfica

Las formas comunicativas que materializan lo no humano como referente identitario o referente de acción están relacionadas con los clanes. Las figuras usadas en las pinturas de trajes y los tejidos, las tres formas están interconectados con el palabrar de los relatos sagrados y a su vez con las formas de comunicación ritual-espiritual. Por ejemplo, el relato de Yoi e Ipi explica cómo surgieron los clanes, las tinturas para la pintura y los trajes se utilizan en ceremonias como la pelazón y la masateada, De nuevo, se insiste en que estas no son formas instrumentales sino expresiones culturales.

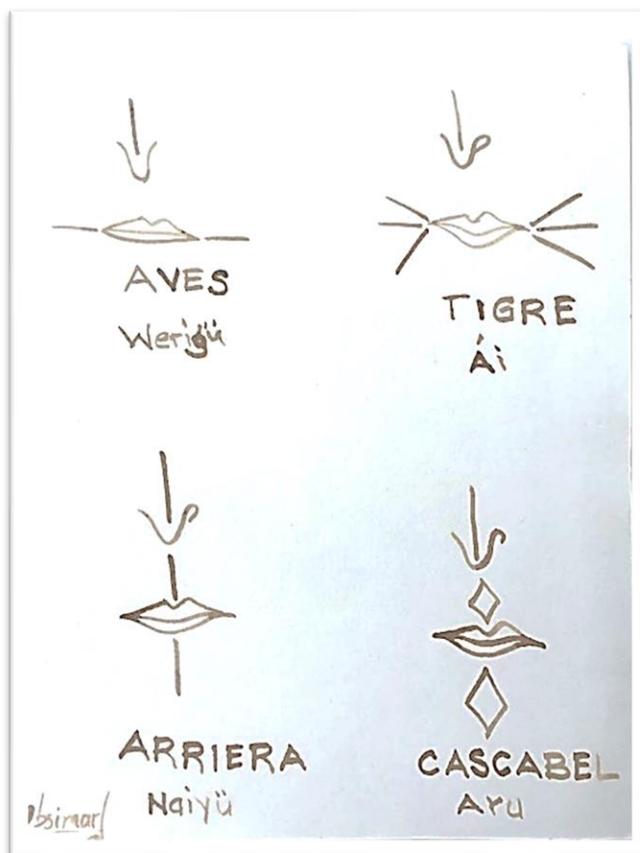
1) Los clanes una iconografía identitaria

Dentro de las comunidades del Resguardo Ticoya, los clanes son, para los tikunas y los yaguas, un símbolo de pertenencia familiar que marca un orden de la estructura social, cuyos efectos sobre la acción práctica cotidiana han perdido fuerza con el correr del tiempo. Así, para los tikunas, aunque la identidad de clanes establece en principio la primera condición para definir una pareja —dado que no se debe establecer un hogar con miembros del mismo clan—, en la actualidad hay menos rigor en la aplicación de este requisito, si bien subsiste el anhelo, especialmente entre abuelos y abuelas, por la conservación de este signo de distinción.

Como se cuenta en la serie de radio sobre los clanes, en la cosmovisión tikuna, los clanes surgieron del caldo de babilla roja y a partir de los sabores y olores que la gente iba identificando. Hay clanes del mundo del aire, que comprenden guacamayas, paujiles, garzas, paucaras y gallinas; y del mundo terrestre, con cananguchos, cascabeles, ardillas arrieras y tigres. En la cosmogonía yagua, los clanes surgieron de los golpes sobre las aletas: «De la aleta de cada árbol salió cada uno de los clanes de la etnia yagua: guacamayo, murciélago, picón, pava colorada, paujil, ardilla, cerbatana, ayawasca, dano» (CODEBA et al., 2010, p. 42). De manera más reciente se incorporó en estas identidades el clan vaca, que cobija a los descendientes de familias entre indígenas y mestizos. Aún algunos pintan en la entrada de sus casas los animales que representan su clan, tal como lo registró el compañero de viaje

David Fayad, entre 2014 y 2017⁵⁴, lo que indica que sigue siendo un referente simbólico, aunque no una norma social para definir el relacionamiento afectivo y la conformación de familias.

Figura 7. Representaciones gráficas de algunos clanes



Fuente: Obsimar López Ahué, dibujo sobre papel

Otrora, para la participación en las celebraciones como la pelazón —tikuna— o la masateada —yagua—, esta identificación era clave.

las abuelas explicaban que cuando se iban pintados a la fiesta con las identificaciones de los clanes, cuando en las casas pintaban el animal que identificaba el clan, eso permitía evitar problemas porque no se iba el muchacho a buscar a la muchacha de su mismo clan, porque había una imagen que decía: «bueno, aquí, en esta casa —les informaba a otros—, en esta casa somos paujíl, en esta casa somos paucara»; y si yo soy paucara, no busco a la muchacha de ese clan. Eso hacía que se evitara, decían las abuelas, que se evitaran los problemas. Pero también decían las abuelas y el abuelo que todo esto era importante, se comunica para conocer los problemas y solucionarlos, se comunica para conocer las necesidades (taller, 12 de octubre, y tipizaca, 15 de octubre de 2013).

⁵⁴ En <https://davidfayadsanz.wixsite.com/amazonas/una-experiencia-visual>

Para las celebraciones, esta simbolización se pintaba en el rostro de los participantes, con huito o con achote, con trazos que permitían la diferenciación. Obsimar nos compartió las representaciones para algunos clanes, las que se observan en la figura 7.

2) Pinturas, figuras, trajes y tejidos

Una representación de diferenciación tiene que ver con la materialidad utilizada para pintar el cuerpo o los materiales textiles para los tejidos. Los tikunas utilizan el huito y los yaguas, el achote, ambas son tinturas que se extraen de semillas y sirven.

Los yaguas son conocidos en el territorio como los hombres rojos, así lo explica el abuelo Carlos Samuel:

La palabra yagua quiere decir gente de color rojo, nuestro color es el rojo. El achote es nuestra planta sagrada. Los antiguos se pintaban con achote. Para protegerse del Sol. Lo usaban como defensa, lo usaban para las fiestas tradicionales y para ir a la guerra (CODEBA, 2010, p. 42).

Figura 8. Abuela Grimanesa con sus champas



Fuente: David Fayad, compañero de trabajo de campo septiembre 4 de 2015

Durante el trabajo de campo nunca vimos a los yaguas pintar sus cuerpos completos con achicote, más allá de algunas marcas en su rostro para algunas actividades puntuales en los colegios, con la Fundación Natütama, con la Alcaldía o con el mismo Resguardo. En alguna

oportunidad, la abuela Grimanesa Santos compartió con nosotros el trabajo de pintura de las «champas», un tipo de vestuario que usaban los yaguas, hecho de las fibras de la palma de aguaje y pintadas con achote.

Por su parte, los tikunas utilizan el huitito —genipa americana—, una semilla que, al rallarla, produce un líquido de apariencia casi incolora, pero, en la práctica, tintura negra, por lo cual los tikunas son identificados en el territorio como los hombres negros.

Tú haces este huitito con el que vamos a pintar, así: entonces se recoge la pepa, tiene que estar biche mejor, para que quede más oscuro, y lo rallas y lo pasas por un colador, le sacas como el jugo a la pepa, y ese es el jugo, no tiene nada más. Hay personas que también, por ejemplo, aquí, por el clima en el que estamos nosotros, para que dure mucho y no se dañe, lo que hace es cocinarlo, por ejemplo, así se fija más y queda más compacto, cocinándolo [...]. Si se oxida demasiado decimos que el huitito ya no pinta, ya no coge en la piel, ya no coge en el papel, no coge en ninguna parte, entonces está demasiado oxidado, demasiado dañado para llamarlo como tal [...]. Es sagrado, porque con eso es que nosotros nos identificamos como indígenas tikuna, o sea, nosotros somos indígenas tikuna pescados en el lago Eware, pintados de negro, ¿con qué?, con el huitito (Obsimar López Ahué, comunicación personal, 12 de octubre de 2013).

El huitito se utiliza para pintar el cuerpo y generar una protección: por ejemplo, las mujeres embarazadas se pintan el cuerpo para proteger a su hijo durante la gestación. El huitito también se usa para sanación en la piel, para hacer tatuajes, para pintar la yanchama —fibra con la cual se elaboran prendas y pinturas— y, además, con esta tintilla las abuelas pintan el cuerpo de las niñas después de la primera noche de la fiesta de la pelazón, en señal de protección (figura 9).

Figura 9. Tres momentos del uso del huitito en la pelazón



Fuente: Fotografía tomada por la autora, trabajo de campo junio 29 y 30 de 2015

Estas y otras tintillas naturales de semillas, hojas, cortezas o frutos son utilizadas para los tejidos de yanchama y chambira que elaboran las abuelas tikunas. Por ejemplo, además de tener el negro con el huito y el rojo o naranja con el achote, se utiliza el platanillo para el morado, el guisador —nombre dado al azafrán de raíz— para el amarillo, el chocanari para el morado, el bijao para el verde, entre otros, según contaba la abuela ticuna Pastora Guerrero, en los diálogos para el diseño de la serie de radio sobre rituales (comunicación personal, 10 noviembre de 2014).

Figura 10. Los enmascarados en la pelazón



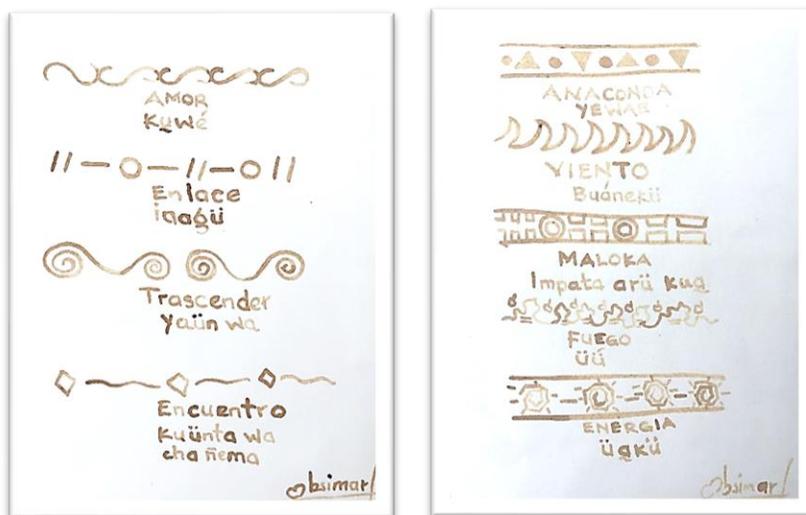
Fuente: Eliana Herrera-Huérffano, trabajo de campo junio 30 de 2015

Estas tinturas se usan para las coronas que utilizan las abuelas, para la corona de las niñas en la pelazón y para los trajes hechos con fibra de yanchama para los enmascarados que son los personajes de animales representados por los invitados durante la pelazón (figura 10).

Los trajes, las coronas, las ruedas de yanchama y otras piezas visuales presentan trazos de figuras hechas con estas tinturas. En el diálogo con Dolly y Obsimar sobre cuáles serían las maneras de interacción entre los mundos terrestre y aéreo con el mundo espiritual en el territorio, o el inframundo, como lo llaman los tikunas, surgió una explicación sobre aquellas figuras. Obsimar indicó que lo primero eran los elementos básicos del agua, que es sagrada, pues el gran río Amazonas es la fuente de todo y surgió en el momento que Yoi e Ipi tumbaron el gran árbol Wone; la tierra, madre de todo y de todos; el fuego, que es luz y energía; y el viento. Dolly añadió la maloka, como lugar que representa el encuentro, el enlace y también

la capacidad de trascender de los abuelos, abuelas y chamanes (notas de campo, 28 de septiembre 2013). Obsimar comenzó a pintar la representación gráfica de estos elementos (figura 11).

Figura 11. Representación gráfica de los elementos



Fuente: Obsimar López Ahué, dibujo sobre papel

Y en la figura 12 se pueden ver algunas de las formas usadas en las piezas de yanchama y, en general, en los tejidos los tikunas.

Figura 12. Vestuario de yanchama



Fuente: Eliana Herrera-Huérffano, trabajo de campo octubre 18 de 2013

Comunicación ritual-espiritual

Este tipo de comunicación nos acerca a la comprensión de las materialidades mediante las cuales se piensa y se logra en el mundo indígena la interconexión entre los humanos y los otros seres del territorio, se trata de formas que vinculan con el mundo trascendente y espiritual. En esta tipología se parte de la idea de lo ritual, no como una vinculación a una religión, en tanto que lo ritual, aunque crea lo sagrado y lo separa de lo profano, no está exclusivamente vinculado a lo sagrado (Rappaport, 1999), sino como una manifestación de sentido espiritual, un sistema simbólico significativo como el lenguaje, el arte (Geertz, 1973/2003). En ese sentido tenemos, por un lado, la comunicación en forma ritual-ceremonial, como experiencias celebrativas lógico significativas en el marco de cada cultura (Geertz, 1973/2003). De estas operaciones de sentido y de vinculación significativa se derivan, por otro lado, las formas dadas en las ritualidades cotidianas que hablan de una comunicación desde los espacios vitales y que son otra manifestación de esta comunicación ritual-espiritual. Esta comunicación ritual-espiritual implica formas que combinan lo que los ya citados investigadores bolivianos (Beltrán et al., 2008) llamaron *gesto espacial sonoro*, en alusión a las corporalidades dispuestas en un ámbito o espacio determinado y complementadas con sonoridades. Las dos formas, ritual-ceremonial y ritualidades cotidianas, se reconocen de alguna manera como formas históricas de comunicación de los pueblos, en el documento de la política pública:

Históricamente la comunicación ha estado presente en las actividades cotidianas de los Pueblos indígenas, así como en sus espacios rituales, fiestas, celebraciones y otras ocasiones especiales. Un ejemplo de ello es el uso milenario que hacen los pueblos amazónicos de la canoa como medio de transporte y, a su vez, como medio de comunicación para llamar y ubicar personas en los ríos. Otro ejemplo es el *manguaré*, un instrumento de comunicación mediante el cual se convoca a las comunidades a eventos, bailes o momentos especiales. El fuego como Mayor que guía y confronta, así como el Ayu (coca) que aporta pensamiento y palabra a los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, son otros ejemplos (CONCIP, 2017, p.19).

Como ya se había indicado, son los sabedores, abuelos y abuelas, chamanes, los comunicadores fundamentales entre lo humano y lo no humano, por tanto, son ellos protagonistas de esta comunicación ritual-espiritual, básicamente por su conocimiento sobre las plantas y los espíritus del territorio.

La humanidad no se ha dado cuenta de la grandeza que tienen los mayores, los sabedores en el conocimiento de las plantas. Aquí los abuelos están curando el cáncer, están curando y con puras plantas, con dietas, y esto no lo sabe el mundo, esa es una riqueza que está acumulada allí [...] Los abuelos siguen con su plantica, siguen cultivando, siguen protegiendo; y [*ante*] cualquier enfermedad, corren a las plantas, eso es algo alternativo que, desde los pueblos, ticunas, cocamas y los yaguas y de todos los pueblos indígenas del Amazonas colombiano, nosotros podemos brindar hacia la humanidad; es gran conocimiento (Emperatriz Cahuache, del pueblo cocama, comunicación personal, 6 de octubre de 2013).

En las ceremonias y ritualidades cotidianas, las plantas y espíritus son interlocutores de los abuelos y abuelas, en una interacción con estos seres, que puede encaminarse, por un lado, a un uso medicinal terapéutico o, por otro, a un relacionamiento general con esos otros seres que habitan el territorio, por ejemplo, en el uso tradicional de las plantas y espíritus que hacían los yaguas para la caza (Chaumeil, 1994, pp. 273 y ss.), o en la orientación y guía de las plantas sagradas para dirigir la palabra y el pensamiento en función de la armonía con el entorno, como hacen los murui-uitoto en el Amazonas (Herrera Arango, 2015). Este uso de las plantas como elementos que conectan con la guía espiritual de la vida en general hace que ritualmente adquieran esa connotación de plantas sagradas y medicinales.

Otros pueblos como Los Pastos, Awa, Quillasinga, Misak, Inga, Siona, Camëntsa o Cofán, del sur de Colombia, sustentan la comunicación en el manejo cotidiano del territorio y las plantas medicinales, en la conexión espiritual con los ancestros (AICO y Gobierno Mayor, 2017, citado en CONCIP et al., 2018, p.13).

Mi experiencia de la práctica ceremonial de ayahuasca por más de diez años, con repetidas ocasiones de vivir el ritual con taitas de los pueblos camëntsa, inga y yagua, me permitió recoger algunas apreciaciones de los participantes. El más frecuente de esos sentires es la percepción interior de que el yagé da respuestas a través de imágenes, de palabras internas o con los cantos del abuelo, respuestas a la pregunta que marca la intención inicial por la cual cada paciente toma el «remedio bendito», como le dicen al yagé. «Son los diálogos con el abuelo yagé», dice el taita Chispín Chindoy, «por eso no se puede hablar del yagé como un objeto, sino como un sujeto con el cual te encuentras, es el espíritu de la planta» (notas de campo, junio 27 de 2013).

Las plantas sagradas y medicinales son, para los abuelos y abuelas, canales de interconexión con lo espiritual, «son la puerta de conexión con el propio espíritu, el espíritu de los ancestros, los espíritus de otros seres. Son la interconexión de conciencia sobre la dimensión espiritual», según el taita Miguel Chindoy, y aparecen tanto en las formas rituales-ceremoniales como en las ritualidades cotidianas.

1) Ritual-ceremonial

La comunicación ritual-espiritual materializada en el tipo de ritual-ceremonial está vinculada con acciones significativas, con una estructura de forma, patrón, secuencia y repetición (Geertz, 2003), en las cuales la finalidad es convocar el mundo espiritual o sobrenatural en torno a una celebración. En este análisis se propone la idea de formas de comunicación de rituales y ceremonias referentes a elementos de interacción simbólica que, para los miembros de la comunidad ticoya, están vinculadas con el mundo trascendente y espiritual, con el mundo no-humano, centralidad que tiene sentido en el marco de la ontología animista, esa que, al dotar de alma a los otros seres del planeta, permite establecer con los no humanos relaciones de comunicación (Descola, 2012, p. 199).

Los pueblos indígenas del trapecio del Amazonas tienen diversas formas de rituales y ceremonias, pero aquí se hablará exclusivamente de aquellas en las cuales me fue posible participar a partir del trabajo de campo realizado durante estos años de interacción, con los indígenas del resguardo y con los líderes del diseño de la política. Se abordan dos ejemplos de esta formas rituales y ceremonias: el ritual de armonización —en general, vivida en espacios con varios pueblos— y la ceremonia de la pelazón, del pueblo tikuna.

Ritual de armonización

La apertura de las mingas y espacios asamblearios incluye un primer momento de armonización. Así lo vivimos en la minga de pensamiento sobre educación en Mocagua, en las mingas de los foros nacionales de comunicación indígena, en 2012 y 2014; y en la minga de comunicación indígena en el Congreso IAMCR, en 2017. Se trata de un momento colectivo e íntimo, guiado por sabedores y sabedoras, caracterizado por tener la intención de

evocar a los espíritus del territorio, para pedirles permiso, y a los espíritus de los ancestros, para invocar su compañía, con el fin de equilibrar el espacio, el ambiente, el ánimo, el corazón y los espíritus de los participantes.

En un espacio especial, con la disposición de diversas flores y frutos, organizados generalmente en círculo o espiral (imagen superior de la figura 13), en los rituales de armonización se hace evidente el sentido de la abundancia y de la armonía que provienen del territorio; y con el uso de elementos como el fuego, las semillas, el agua, el tabaco, el copal y el incienso (imagen inferior de la figura 13), los espíritus con la capacidad de limpiar o restablecer y orientar las acciones.

Figura 13. Dos aspectos del ritual de armonización, en el Foro Nacional de Comunicación Indígena, 2014



Fuente: Fotografía tomada por Eliana Herrera Huérfano, trabajo de campo, 16 de noviembre de 2014

Este tipo de ritual de armonización también lo ofició el CRIC para la posesión de los congresistas indígenas y algunos militantes del Pacto Histórico electos para cargos públicos en las elecciones del 2022, en Colombia. En una publicación del CRIC, en Facebook, se puede observar el video del ritual con una entrada que explica:

Un ritual de armonización, para abrir camino, se realizará en pocos minutos en la casa de pensamiento, la Casa CRIC-Bogotá, donde los congresistas indígenas y algunos congresistas de la bancada alternativa, recibirán de los mayores sabedores toda la fuerza espiritual para armonizar ese nuevo camino que asumirán en el legislativo en representación de los pueblos (CRIC, Facebook, 20 de julio 2022⁵⁵)

En los rituales de armonización aparecen los cantos, en general liderados por los abuelos, generalmente en lenguas indígenas. El momento de la armonización, para dar palabra, puede incluir el uso de plantas sagradas, como la coca en forma de mambe o la hoja mascada en poporo. La armonización también es un ritual que antecede las ceremonias, por ejemplo, antes de la ceremonia de yagé se hace una armonización de los participantes con el uso de tabaco molido, rapé, que, aspirado por la nariz, equilibra hacia adentro. Los rituales de armonización también son utilizados para restaurar la salud y aliviar las enfermedades.

Ceremonia de la pelazón

Empieza la madrugada y los asistentes siguen tamboreando, mientras beben masato y vino de *payawarú* (fermento de yuca). Mientras tocan, bailan con movimientos en círculos y en forma de ocho o infinito. Édgar Pinto —quien nos ha ayudado para que abuela nos permita estar en la pelazón, en su comunidad, en Puerto Esperanza— explica que el movimiento en forma de infinito representa el vientre. Unos sonidos dulces vienen desde afuera, son los jóvenes que, con flautas, acompañan; y, con una bocina, hacen un llamado. Viene la abuela y anuncia que es hora de traer a las niñas. Son tres las niñas que están haciendo la pelazón. Una de las abuelas me dice que desde 2012 no se realizaba pelazón en la comunidad o en las comunidades cercanas. Una parte de los participantes, en medio de música y risas, acompaña a traer las niñas. La abuela va tocando el caparazón de una tortuga charapa, como si fuera un tambor. Los demás se quedan tamboreando en la maloka. Las niñas salen de su casa envueltas en una cobija, las abuelas las guían hasta el corral que está en la maloka y las encierran. Mujeres y hombres comienzan a rallar huito, mientras otros bailan a su alrededor con las palmas de chambira. Una vez rallado el huito, las abuelas ingresan al corral para pintar sus cuerpos. Las pintan tres veces en lapsos de una o dos horas. Después las adornan con plumas de aves y coronas (notas de campo, 30 de junio de 2015).

⁵⁵ <https://web.facebook.com/cric.colombia/videos/2575058679303993>

En los diferentes talleres de la memoria realizados en las comunidades del Resguardo Ticoya, para conocer o reconocer las formas de comunicación ancestral o —como se denomina en la política pública— las formas de comunicación propia, aparece la pelazón como un acto comunicativo propio de la comunidad tikuna.

La tradición de la ceremonia de la pelazón es un ritual de paso, opcional, para las mujeres, cuando tienen su primera menstruación o menarquia. La celebración incluye una larga preparación, que puede tomar uno o dos años, y que implica, tradicionalmente, el encierro de la niña por un tiempo, mientras se siembra y se cosecha⁵⁶ la yuca necesaria y suficiente para hacer masato, llamado *payawarú*, y vino de *payawarú* —una bebida un poco menos espesa pero también fermentada—, así como para tener alimentos y comidas para ofrecer, normalmente presas de caza del monte. Durante ese tiempo —de siembra, cosecha, caza y pesca, que muestra la fertilidad y la abundancia de la tierra—, la niña que se vuelve mujer es preparada por la abuela y la madre con enseñanzas sobre su propia cultura.

Hacer danza, pelazón de muchachas cuando apenas tengan catorce años, a la muchacha se le deja por allá, en corral, ahí queda; y eso hay mucha cosa allá, ahí es que aprende todo eso que nosotros sabemos de chambira, porque ahí su mamá le explica, ahí aprende a torcer chambira, hacer manillas, a hacer aretes, a hacer collar, a hacer mochila, todo eso que hace, ahí es que aprende hamaca de chambira y se aprende qué es ser tikuna. No podemos decir que somos tikunas sin saber de nuestras tradiciones (abuela Pastora Guerrero, del pueblo Tikuna, comunicación personal, 10 noviembre de 2014).

En ella se está gestando la fertilidad, de alguna manera el encierro también es un ciclo de siembra para la cosecha de saberes y aprendizajes sobre cómo construir las relaciones sociales, relaciones que metafóricamente se orientan hacia el cazar y pescar, como representación del tomar elementos del territorio en el equilibrio con el dar a través del trabajo de la chagra; o el tomar la fuerza espiritual que ofrecen quienes acompañan la pelazón, en el equilibrio del dar con generosidad mediante intercambio en abundancia de alimento y bebida. Así, la celebración es la materialización del sentido de la reciprocidad, base de la colectividad. Por eso, recordar la importancia de la pelazón ha sido clave en el proceso de

⁵⁶ Esta siembra se hace mediante minga de chagra. Es decir, la abuela convoca a la solidaridad de la comunidad para hacer la chagra.

resignificación de los proyectos educativos comunitarios en el trapezico amazónico, la publicación sobre este proceso de resignificación, *Desde la cosmovisión y las relaciones interculturales*, reconoce así la importancia de esta ceremonia:

Esta fiesta hace parte de un sistema de intercambio y contraprestación ceremonial de alimentos y bebidas fermentadas cuya finalidad es fortalecer las alianzas matrimoniales y los lazos de fraternidad y la seguridad psico-afectiva del grupo social. Compartir los alimentos como un espacio y proceso cultural favorece las responsabilidades individuales y colectivas (CODEBA, 2010, p. 55).

Se podría señalar que esta ceremonia tiene como fundamento central el aprendizaje no solo de la capacidad de producción de tejidos de las mujeres tikunas, sino también el aprendizaje para la reproducción de la vida misma: más allá de lo biológico, la menarquia es el momento para prepararse para el relacionamiento. La ceremonia de la pelazón es una especie de comunicación educativa, sobre la cual las abuelas insisten en mantener la tradición, que viene de los ancestros, cuyos espíritus acompañan la celebración; así lo señala la abuela Consuelo Santos, del pueblo Tikuna:

El ritual de la pelazón y todo lo que allí se hace tiene un significado; ya casi no se practica, pero esto tiene un sentido. Cuando a la niña le llega el primer periodo es encerrada, porque pueden llegar malos espíritus, se encierra y eso era una forma de protección de los ancestros, donde la abuela la cuidaba porque podían pasar muchas cosas. Hoy, una niña, cuando le llega el primer periodo, no se cuida, no se conserva. Mientras estaba encerrada, la mamá y la abuela enseñaban a tejer hamacas, coser, hacer la chambira, hacer sombreros; el espacio de la pelazón es de formación y preparación para la vida (notas de campo, 22 de junio de 2012, traducción de Apolo León).

El mantenimiento de la tradición también incluye unas discontinuidades de forma en la celebración, maneras de actualizarse, respetando continuidades (Giménez, 1997) que garanticen la esencia de preparar a la niña en saberes propios de la cultura tikuna. Transformaciones propias de las identidades culturales que están en interacción con otras y que en su carácter relacional van sufriendo modificaciones (Bonfil-Batalla, 1991). Ismenia, quien prepara la pelazón de su hija Zarín, explica que uno de los cambios más significativos fue remplazar, al final de los días de celebración, la arrancada del cabello a manos de los abuelos —acción de la que proviene el nombre de pelazón— por un corte de cabello (notas de campo, 21 de agosto de 2021). La idea de arrancar el cabello era para fortalecer los pensamientos de la niña y evitar que los malos espíritus incidieran en ella, explica la abuela

Lucía Ahué, madre de Ismenia y la encargada de preparar y orientar la ceremonia que vivirá Zarín. Actualmente, algunas niñas eligen raparse por completo y otras simplemente cortarlo. Esta dialéctica entre mantenimiento y adaptación de la celebración, por supuesto, vino de afuera, en consideración de la violencia que supone la acción de arrancar el cabello. La adaptación requirió el paso por conflictos y contrariedades, en busca de la mediación dentro de las comunidades tikunas, en el trapecio amazónico colombiano, e intentando mantener la reafirmación étnica (García-Canclini, 1987), pero en otras comunidades, en el lado de Brasil, la tradición de arrancar el cabello se mantiene.

Otro aspecto que ha cambiado es el tiempo del encierro, dado que algunas niñas no han vivido literalmente esta experiencia o la han vivido más brevemente para no afectar su participación en los procesos de escolarización institucional. En otros casos, los padres logran negociar y acordar acciones con el colegio para que la niña pueda vivir el encierro sin afectar su proceso de formación. Por ejemplo, en su preparación, Zarín ha estado encerrada durante seis meses, pero no tendrá aún la celebración. Entre tanto, Ismenia, su madre, acompaña sus avances de aprendizaje escolar mediante guías impresas que le entrega el colegio cada semana. Nuevamente, la adecuación del ritual se ha ajustado para su reafirmación y su mantenimiento. Así, aunque encerrada, Zarín combina su formación de bachillerato, ahora a distancia, con los aprendizajes, al lado de la abuela Lucía, sobre el tejido, la chagra y su propia lengua, los que intensificó desde hace poco más de un año, antes de su encierro.

Como estas acciones del corte de cabello y del encierro, la ceremonia contiene varios elementos comunicativos en los cuales el sentido es generar protección, fuerza y guía a la niña, a través de los espíritus que durante la ceremonia se convocan o se repelen. Otros elementos que se utilizan para la protección son el corral, una estructura armada a un lado de la maloka y en el cual se pone a la niña durante una primera parte de la ceremonia; y el huitó, con el que la abuela pinta el cuerpo de la niña.

Desde la víspera de la celebración central, correspondiente a los días de encuentro, aparece la música. El elemento central son los tambores que no paran de sonar durante toda la noche

o las noches del ritual. Es responsabilidad de la comunidad participar tamboreando. Según los relatos del abuelo Manuel León, estos tambores no pueden ser de cualquier piel.

El tambor de la pelazón, me decía mi papá, que al hacer un tambor no se hace de cualquier piel de animal, tiene que ser piel de borugo o de cotudo [*mono aullador*] porque si se hace de «guanganas», que llamábamos nosotros acá [*se refiere a los cerdos de la selva*], la gente de la pelazón se va a emborrachar y van a pelear, piel de tigre tampoco era permitido para hacer el tambor, porque el tigre es bravo, entonces en la fiesta van a empezar a pelear, la gente va a dañar la pelazón (taller de la memoria, comunidad de Socó, 14 de octubre de 2013).

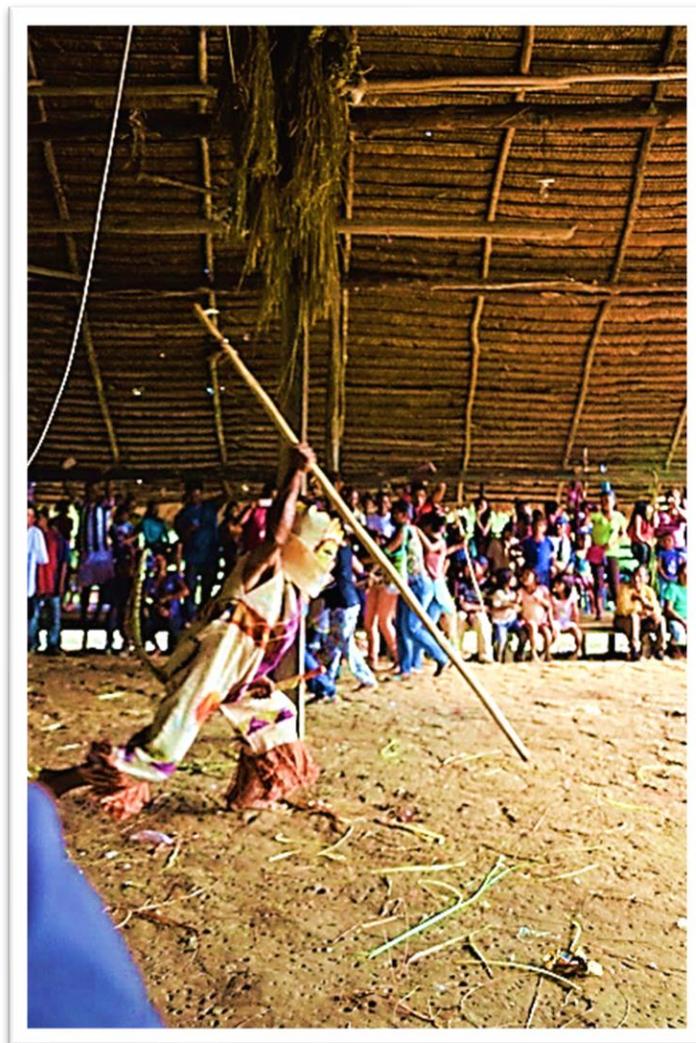
Aquí se hace más evidente la interacción e interconexión entre otros espíritus no humanos del territorio y los espíritus humanos. No solo en la protección y convocatoria a los espíritus de los ancestros, con la guía de abuelas y abuelos, sino también, por ejemplo, en la elección de los espíritus de animales que se convocan. Las vinculaciones con los otros seres de la naturaleza y sus espíritus emergen desde este intercambio de sentidos en los cuales, por ejemplo, los seres animales y vegetales no solo están en las bebidas y comidas, también están presentes sus espíritus con las potencialidades subjetivas o maneras de actuar que los animales tienen.

Como ya se explicó antes, en este ritual, el componente iconográfico es fundamental: los enmascarados (ver figura 10), las representaciones de animales o de espíritus que participan en las danzas en el momento de la celebración cuando la niña sale del corral. Ellos también portan, esencialmente, el espíritu de lo que representan.

Algunos enmascarados que participan en la pelazón son el colibrí, que representa la belleza, la tranquilidad y la inteligencia; los pequeños monstruos, que representan los desafíos de la vida, las cosas duras; y el mono, que representa la alegría. Este mono, llamado mono jugueteón o mono pícaro, tiene la característica de tener un pene grande. El mono, además del juego, es una referencia a la necesidad de aprender a desarrollar la sexualidad. Los enmascarados nos hacen entender que en la naturaleza todo es válido, solo es necesario saber convivir (comentarios de Ismenia Ahue, notas de campo, mayo 6 de 2019).

El mico jugueteón y pícaro (figura 14), es visto por los colonos y presentado en los circuitos turísticos, especialmente de no nativos, como el mico grosero, vindicando en ello la percepción de tabú frente a los órganos sexuales, muy extendida en la perspectiva occidental. La particularidad de este mono, en la pelazón, es que incorpora el símbolo fálico de la fertilidad mediante el juego de los enmascarados.

Figura 14. El mono juguetero o pícaro



Fuente: fotografía de Eliana Herrera Huérfano, trabajo de campo, junio 30 de 2015

Esta comunicación ritual-ceremonial combina un aspecto educomunicativo, en la formación y preparación de la niña, con la lúdica del encuentro y la fiesta y la espiritualidad. Durante la preparación y el desarrollo de la ceremonia, las abuelas, como comunicadoras entre lo humano y lo no humano, ponen en interconexión todos los seres del territorio: los espíritus de los seres de la naturaleza, los espíritus de los ancestros, los espíritus de los participantes, todos para interactuar y vencer a los espíritus del mal que pueden traer enfermedad o comportamiento equivocado a la niña en su estado de transformación y cambio hacia ser y hacerse mujer.

2) Ritualidades cotidianas

«La interconexión como mandato a reconectarse, a interexistir con todo, a entretrejer la vida» (Escobar, 2010, p. 86) orienta esta última forma de comunicación relacionada con los espacios vitales. Es la comunicación desde la madre tierra, como la llama la indígena nasa Dora Muñoz (2020), una comunicación para cuidarla y para recuperarla —de su apropiación por los terratenientes—, una comunicación que se basada en el mandato de que, pese a las diferencias corporales de los seres, se debe mantener la comunicación entre ellos, interacción que se materializa en

Entender los mensajes de los seres animales. Todos ellos nos dan una información, nos avisan un tiempo antes de que sucedan las cosas. La visita de un colibrí, las serpientes, las abejas, las mariposas, cada uno nos llevan una información distinta, que todos deberíamos saber interpretar (Muñoz, 2020, p. 125).

Por ejemplo, en la selva amazónica, en los relatos de los abuelos, los tikunas hablan de la *tika* —en idioma tikuna— o *chicua* —en español—, un ave de la selva que, con cantos diferentes, anuncia el bien o el mal. Así lo narra la abuela Lucía Cuéllar del Águila:

La *chicua* era un ser, un ave que, cuando a usted le va a pasar cosas malas, da dos avisos; cuando algo te va a pasar, algo malo él hace «¡*chicua, chicua!*!». Entonces, si tú estás en el monte, mejor regresar. Uno, está avisando, porque no vas encontrar nada en la selva para cazar, o porque va a llover. La *chicua* es ese animal, esa ave que avisa. La *chicua*, cuando es cosa buena, él hace «¡*chi, chi, chi!*!», y él empieza a dar vueltas. Entonces, cuando hace eso, usted da gracias a Dios: «bendito sea Dios», porque es una cosa buena. Si alguien está pescando por allá y suena «¡*chi, chi, chi!*!», pues es que va a tener buena pesca (comunicación personal, junio 25 de 2015).

Subyace a este propósito de interconexión la apuesta axiológica por la autonomía para la defensa del territorio, con el cual se teje ese sentido de reciprocidad: «en el corazón de este profundo lazo está la percepción de que todas las cosas vivas y no vivas y los mundos social y natural están intrínsecamente ligados» (Toledo y Barrera-Bassols, 2008, p. 54). Como dice Stevan Puriche, del pueblo tikuna,

esta forma está relacionada como un conjunto de comunicaciones, por lo menos como se hace con los seres naturales de la selva, por ejemplo [...] con los seres que habitan en el río, los lagos, todos esos son como uno solo en el territorio; y vamos a decir que entra también en el llamar, el hablar, o sea, el anunciar, en el comunicar y el dialogar, darle diálogo, pues, a los seres que aún existen en la selva (taller de la memoria, comunidad de Tarapoto, 9 octubre de 2013).

Esta comunicación pasa por la ritualidad con la cual se asumen algunas acciones cotidianas, como la caza en la selva, la siembra en la chagra y la pesca en el río y los lagos, en los espacios vitales del territorio donde las ritualidades son la base para el aprendizaje y para conectar con lo no humano. Esto incluye conectarse con los seres inmanentes y no inmanentes, es decir, los espíritus. Uno de los más importantes, en la zona del Resguardo Ticoya, es el espíritu de la selva, al que los ticunas llaman *Curupira* —indistintamente, *la Curupira* o *el Curupira*— y los cocamas, *Yachingo*. Este espíritu es al mismo tiempo femenino y masculino y es el protector y veedor del equilibrio entre quienes habitan la selva. Es a este espíritu de la naturaleza o de la selva al que se le pide permiso para transitarla o para tomar de ella lo que se requiera, como se narra en el programa radial *El aserrador y los espíritus de la selva*⁵⁷.

El río, la selva y la chagra son los lugares de la abundancia. El equilibrio de la reciprocidad con la tierra está en la medida para no acaparar, tomar lo que se necesita para la subsistencia y retribuir lo que del territorio se toma. Esa reciprocidad e interconexión está basada en el cuidado, la conservación y el compartir semillas, en el respeto por los ciclos productivos y por los ritmos naturales para la pesca y la veda, en el reconocimiento y respeto a los espíritus o la madre de cada ser o en el hacer cantos a los espíritus de cada ser, como el canto al yakuruna o los cantos y danzas de la abuela Lucía a la Curupira, ambos registrados en el documental *Territorio de sabedores*. Como parte del relacionamiento con el mundo sobrenatural-espiritual y natural, estos aspectos se señalan en la publicación titulada *Consejos de nuestros sabedores. Nuestras leyendas de origen, derecho mayor y normas de convivencia en el marco de las relaciones interculturales*:

siempre avisar y pedir permiso a los espíritus de la naturaleza, para la utilización de los recursos naturales; darle ofrendas (pagamento) a los espíritus (...); oraciones a los espíritus para solicitar lluvia, abundancia, fertilidad, cacería, alimentos, salud y armonía; solicitar a los espíritus a través de los chamanes, médicos tradicionales, abuelos consejeros, para que observen las situaciones venideras y le prevengan y le protejan (CODEBA, 2012, p.52),

⁵⁷ Disponible en <http://davidfayadsanz.wixsite.com/amazonas>

Esta reciprocidad, interconexión, interacción y relacionamiento con el lugar son opuestas a las dinámicas de la globalidad que privilegian y se sostienen sobre la idea de un no lugar global-universal. En contraste, en el caso de las comunidades del Resguardo Ticoya, en la selva amazónica, la valoración de sus espacios, del arraigo, de su territorio con todo lo que en él habita, material e inmaterial, configura una biovisión.

Se puede denominar *biovisión* a la perspectiva o punto de vista de los indígenas sobre el ambiente y el entorno a partir del sentido del respeto por la vida de todos los seres físicos y espirituales, del pasado y del presente que confluyen en el territorio. En la biovisión se reconoce que el ser humano hace parte de una totalidad que trasciende la vida individual. Un todo natural, social y espiritual cuya conservación solo es posible si se garantiza la existencia de los otros seres (Herrera-Huérfino, 2014, p.74).

En la monocultura de la naturalización de las diferencias (Santos, 2009), la espiritualidad también se convirtió en dispositivo y discurso de poder. Así, pues, con fundamento en una supuesta distinción de índole moral, la clasificación de las religiones rebajó estas otras ceremonias y espiritualidades —como las aquí descritas, en la base de la cultura popular— al nivel de brujería o hechicería. Estos criterios de diferenciación, a la vez invisibles y visibles, de superioridad e inferioridad espiritual y, por tanto, también moral, fueron cómplices de los epistemicidios amerindios. Por eso, en una de sus líneas de acción, la política pública busca brindar «garantías para la protección del patrimonio cultural, del conocimiento ancestral, la propiedad intelectual y el territorio de los Pueblos Indígenas» (CONCIP et al., 2017, p. 44).

Estas garantías de propiedad intelectual pasan por el debate, por ejemplo, alrededor de las patentes sobre procedimientos e ingredientes activos propios de la medicina ancestral, lo que incluye el uso de plantas como la ayahuasca y la producción del yagé. Además, emerge como reclamo de los derechos de los pueblos frente a la estigmatización de sus prácticas, especialmente espirituales, como la criminalización del cultivo de coca, planta sagrada para varios pueblos, o a las acciones violentas mediante las cuales se destruyen casas ceremoniales, se asesina a los abuelos y abuelas, líderes espirituales de los territorios, y se enajenan espacios sagrados para reducirlos a la explotación.

La maloka, centro de comunicación y pensamiento

Si pensáramos metafóricamente en el epicentro de las comunicaciones de los pueblos indígenas, como en el auge de la modernidad lo fueron las radioestaciones telefónicas conectoras de la ciudad con el mundo, ese nodo central es la maloka, sede y eje de muchas de las formas de comunicación ritual-espiritual. La maloka es el sitio de trabajo de los abuelos y chamanes, escenario para la celebración de rituales como la pelazón, espacio común para las reuniones asamblearias, como las mingas de pensamiento, y, además, el lugar del encuentro y de la comunicación de la sabiduría cotidiana.

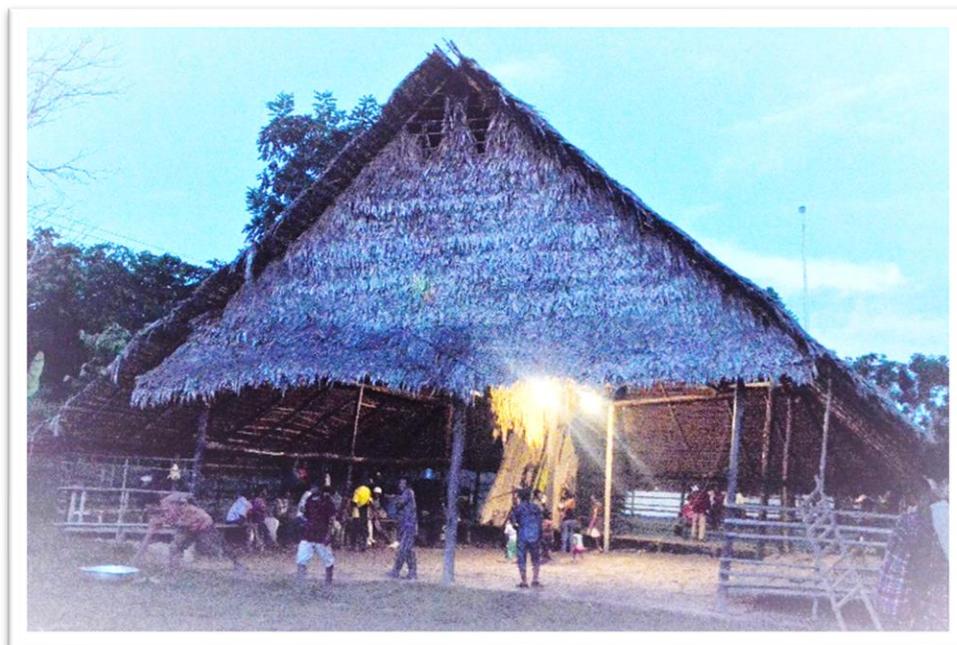
El mundo hay que verlo desde adentro de la Maloka, para poder entenderlo. Desde adentro se interpreta lo de afuera, desde adentro se toman las decisiones, porque ahí está la sabiduría que ilumina. Si vemos nuestro mundo desde afuera, distinta va a ser la interpretación: nos vamos a ver ignorantes y pobres, cuando tenemos toda la sabiduría y la riqueza que hay en el universo. Ahí fue donde aprendieron nuestros ancestros (abuelo Roldán Del Águila, del pueblo cocama, comunicación personal, 8 de octubre de 2013)

Para los ancestros, la maloka, como casa del conocimiento, tiene un rol fundamental en el intercambio de consejos, saberes, usos y costumbres, «una familia se reunía para compartir lo que el abuelo sabía. La maloka era el centro donde se compartían las historias, cuentos, leyendas», comenta Dolly Almeida, quien habla en pasado, porque, donde vive, en el casco urbano de Puerto Nariño, hay solo una maloka, y aunque allí van recurrentemente los jóvenes de escuelas y colegios, ya no cumple esa función, que, en comunidades más lejanas o culturalmente más arraigadas, aún se conserva, como se reconoce en el citado documento de la política pública de comunicación:

La maloka, por ejemplo, es un espacio comunicativo orientado por el sabedor desde la tradición y se convoca a través del manguaré y el ambil, bien sea para hacer trabajos comunitarios, eventos especiales o bailes tradicionales (OPIAC, citado por CONCIP et al., 2017, p.15).

La maloka, en los pueblos amazónicos; el *cusmuy*, en el pueblo muisca; la *unguma*, en el pueblo wiwa; la *kankurwa*, del pueblo kankuamo son denominaciones y formas arquitectónicas distintas de la casa ceremonial, la casa grande, la casa de sabiduría, la casa de conocimiento o la casa comunal ancestral. Las malokas son centros del diálogo, como lugar de integración, donde también se practicaban cantos y danzas; la maloka es la representación del respeto y la unidad.

Figura 15. Maloka tikuna, en Puerto Esperanza (Ticoya)



Fuente: fotografía de Eliana Herrera Huérfano, trabajo de campo junio 29 de 2015

La perspectiva de la comunicación indígena, más allá de la monocultura de la comunicación

De la comparación y análisis entre los diferentes documentos elaborados a lo largo del proceso de diseño de la política pública de comunicación indígena⁵⁸, así como las manifestaciones públicas de sus líderes en declaraciones, foros o entrevistas, un elemento constante y transversal de estos hallazgos está en tomar distancia respecto de la idea de las tecnologías y su apropiación como centrales de las prácticas comunicativas.

El primer documento técnico, *Bases para la construcción de políticas públicas de información y comunicación para los pueblos indígenas*, presentado por los Ministerios para pensar la política, formulaba los siguientes propósitos:

- Ilustrar sobre el desarrollo legal en el campo de los derechos de los pueblos indígenas con relación al acceso a las TIC.

⁵⁸ Ver las referencias de dichos documentos en la tabla 3, Elementos del análisis por objetivos, en el capítulo III de esta tesis.

- Proporcionar una panorámica general sobre el desarrollo de las políticas de comunicación para pueblos indígenas (centrada en proyectos de acceso a TIC).
 - Presentar algunas experiencias de los pueblos indígenas [...] a partir de programas orientados a garantizar el acceso a las TIC.
 - Proponer grandes «temas guía» que marcarán la mencionada política pública.
- (Villa y Buenaventura, 2011, p. 2)

Como se puede evidenciar en los tres primeros, la visión de comunicación en este documento técnico estaba enfocada en el asunto de la apropiación de las tecnologías, como forma y punto de partida para la discusión y el diseño de la política pública. De esa reunión resultaron cuatro aspectos de debate planteados tanto por las autoridades y líderes de las diferentes organizaciones indígenas como por algunos académicos y activistas no indígenas participantes del conversatorio:

1. La necesidad de pensar una política pública de comunicación no para los pueblos indígenas sino desde la perspectiva de los pueblos indígenas y con los pueblos indígenas (propuesta por Pablo Mora, académico y activista no indígena)
2. La necesidad de entender la comunicación más allá de las tecnologías y los medios, por tanto, incluir en la reflexión de esta política el reconocimiento y respeto por las formas de comunicación propia y la visión de la comunicación desde los pueblos indígenas (propuesta por Jeremías Tunubalá, del pueblo misak)
3. La necesidad de construir una política de manera ascendente (del pueblo al gobierno) y no descendente (del gobierno al pueblo), emergente desde las regiones, no construida en un evento sino en la vida misma de los pueblos, una política construida desde la historia (propuesta por Germán Rey, académico no indígena; y Amado Villafania, del pueblo arhuaco)
4. La necesidad de establecer un diálogo de saberes que permitiera la interacción entre los «de plumas» —abuelos, taitas, sabedores y saberoras— y los diplomatas —quienes tienen formación académica (propuesta por Celmira Lugo Salgado, del pueblo Senú) (Notas de campo, agosto 24 de 2011).

A partir de este debate, entre 2012 y 2014 se realizaron diversas reuniones regionales y tres foros nacionales para la construcción participativa y concertada de la política. Las reuniones y foros ofrecieron un lugar para debatir y escuchar historias de prácticas comunicativas en terreno —como las descritas en este capítulo, de Colombia y de toda América— que evidenciaban otras formas de pensar la comunicación desde las cosmogonías indígenas.

En el marco de estos encuentros y derivada de la ontología animista, la comunicación propia tomó fuerza como diferenciador respecto de la mirada convencional sobre la comunicación,

centrada en la apropiación de los medios y las tecnologías, para reconocerla en el marco de las prácticas cotidianas que pasan en la experiencia misma de la existencia.

La comunicación indígena, entendida, no solo como instrumento y medio, sino como un complejo cultural de relacionamiento, trasmisión y dinamización de la cultura, trasciende la esfera de lo tecnológico y hurga en los elementos propios y originarios de la cultura y sus manifestaciones más íntimas (ONIC et al., 2014, p. 7, el subrayado es mío).

De alguna manera, la apuesta de los pueblos indígenas está emparentada entonces con un sentido de mediaciones más que de medios. Dichas mediaciones, más allá de las TIC, se refieren a prácticas insertas en las matrices culturales, prácticas comunicativas de las que hablan los pueblos indígenas para referirse a la comunicación propia, como manifiesta Vicente Otero:

Nuestra conceptualización de comunicación es mucho más amplia, encierra idioma materno, costumbres, las mingas comunitarias, los tejidos que hacen las mujeres en sus manifestaciones culturales, el fogón. Estos son nuestros principios, modos y formas autónomas de comunicar, pero a veces la gente se confunde, cree que hablar de comunicación es el celular, la emisora, el internet, el periódico; esos son medios de comunicación, pero las formas son las indígenas, tenemos la lengua, la relación hombre-naturaleza a través del médico tradicional, del *t'wala* [*nombre dado al médico sabedor*]. (CRIC, 2012)

Desde esta complejidad de relaciones para los pueblos indígenas, en su política y en sus prácticas, la apropiación de tecnologías está supeditada al fortalecimiento de la comunicación propia, tal como lo manifiesta el líder y comunicador nasa, miembro del Tejido de Comunicación de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca —ACIN—, Harold Secué:

[...] la comunicación propia parte de la ancestralidad, desde la conversación con los espíritus, de la asamblea, las mingas, eso es comunicación propia. Y la apropiada es la que se hace mediante aparatos tecnológicos, que la hemos tomado para fortalecer lo propio (comunicación personal, 2012).

La comunicación propia corresponde no solo al primer componente demandado en el diseño de la política pública sino al componente fundamental de la misma, así lo expresaron las organizaciones indígenas de Colombia en el documento *Política pública de comunicación*

propia de los pueblos indígenas presentado en la Mesa Permanente de Concertación Nacional, en 2014

Las Formas Propias de Comunicación se consideran el eje fundamental de la política, son la base para el desarrollo de la comunicación indígena en todas sus manifestaciones y constituyen el propósito mayor de la política, el cual debe ser su fortalecimiento y revitalización (ONIC et al., 2014, p. 52).

Si retomamos la tabla 2, sobre *Monoculturas, ecologías y dimensiones del pluriverso* (capítulo II, Marco teórico), desde nuestro campo de la comunicación, podríamos complementar esta propuesta analítica sobre cómo opera la matriz de la modernidad, incorporando una monocultura de la comunicación. Dicha monocultura estaría centrada en los medios de comunicación y sus apropiaciones, así como en las maneras en que dichos medios han generado, como indican los indígenas, la mercantilización de la palabra. Junto a esta mercantilización, esta monocultura de la comunicación contribuye al mantenimiento de la histórica exclusión a la que han sido sometidos los pueblos indígenas y otros pueblos ancestrales, mediante discursos de dominación que invalidan sus prácticas y sus conocimientos y que ridiculizan sus perspectivas ontológicas. Por eso, el documento definitivo de la *Política pública de comunicación de y para los pueblos indígenas* (CONCIP, 2017) en sus planteamientos sobre por qué se necesita una Política Pública de Comunicación Indígena en Colombia, concluye:

la PPCPI (Política Pública de Comunicación de y para los Pueblos Indígenas) debe dar respuesta a la necesaria compensación y acción afirmativa ante el impacto negativo de los medios masivos, en algunos casos promovidos por el mismo Estado y su afectación a las lenguas maternas, referentes identitarios y a los mecanismos tradicionales de formación y transmisión de conocimientos o saberes propios. También debe permitir la superación de la forma como los medios de comunicación comerciales han tratado el tema indígena, pues de la discriminación, los estereotipos, la desinformación y los estigmas se ha pasado a las amenazas, al desplazamiento, al desconocimiento, a la exclusión, a la discriminación y a las violaciones del derecho a la vida, a la integridad y al territorio (p. 17).

La idea y el sentido de la comunicación propia de los pueblos indígenas en Colombia, con sus prácticas, tipos y formas, nos hablan entonces, en cierta manera, de «una ecología de la comunicación compleja, singular, entrañada en los mundos de vida y cosmogonías indígenas, trascendiendo así la pobre y reduccionista visión tecnodeterminista» (Herrera- Huérfano,

Sierra y Del Valle, 2016, p. 95). Una ecología de la comunicación que, desmediatizado el concepto, nos conecta con la construcción, deconstrucción y reconstrucción de significados, usos, producción, reproducción de sentidos entre lo inmanente y lo trascendente, lo material y lo inmaterial, los seres vivos y los seres espirituales, desde la vida específica y localizada en un territorio. Esto, desde el cristal de la ontológica animista, más allá de un sentido antropológico y social, otorga al acto comunicativo un sentido subjetivo de interconexión entre humanos y no humanos.

Todas estas prácticas cotidianas, formas de hacer, de ser, de habitar tácticamente (De Certau, 2007), en el espacio de la vida diaria de las comunidades del Reguardo Ticoya y de los pueblos indígenas en Colombia, son su manera de resistencia y de interacción que ha permitido ir reconfigurando su rol político en la sociedad colombiana. La minga, las ceremonias, las chagras, sus expresiones, sus manifestaciones espirituales y todo el andamiaje ontológico, axiológico y cultural para la interacción entre humanos y no humanos son lenguajes de una forma de resistencia discreta. La resistencia discreta está basada en el conocimiento del territorio, en el microespacio; la resistencia discreta se compone de estos actos cotidianos, en las prácticas de creación y recreación, producción y reproducción de sus propias cosmovisiones, a través de las expresiones culturales y con la creación o mantenimiento de espacios autónomos, desde los cuales hay un arraigo de su dignidad (Scott, 2000, pp. 217-237).

En esa resistencia cotidiana juegan un rol importante el mantenimiento, recuperación y adaptación de las costumbres, pues, tal como Thompson (1991/2019) lo identificara en el siglo XVIII, las costumbres emergen como una cultura de resistencia frente a un mercado económico; y de allí esa defensa de las costumbres, de lo propio —dirían los indígenas— como lugar de disputa como reclamación y reivindicación de la tradición cultural.

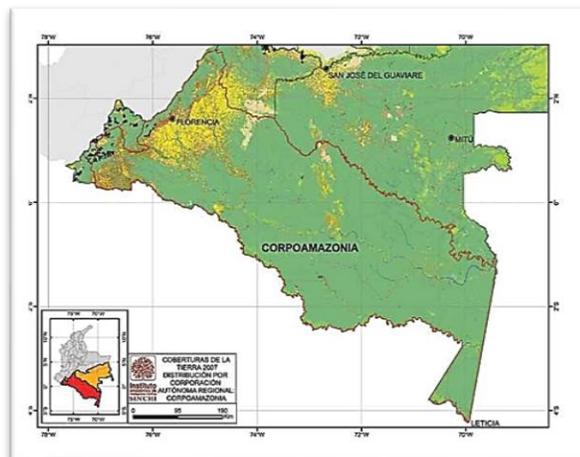
Es una resistencia que se visibiliza en las tensiones y mediaciones de la idea de desarrollo que analizaremos en el siguiente capítulo.

Tensiones y mediaciones del desarrollo en la Amazonia colombiana

Este capítulo busca reconocer la relación existente entre los discursos institucionales sobre desarrollo que inciden en el territorio del Resguardo Ticoya y los sentidos ontológico y axiológico de la comunicación propia. Comprender las tensiones discursivas sobre el desarrollo en el Resguardo Ticoya requiere considerar que allí, oficialmente, se traslapan cuatro figuras administrativas reconocidas por el Estado colombiano y todas con potestad para decidir y planificar sobre el territorio. Con lo cual, dicho sea de paso, se pone en entredicho la autonomía territorial consustancial a la figura del resguardo indígena, amparada no solo por la Constitución Nacional, sino también por el Convenio 169 de la OIT.

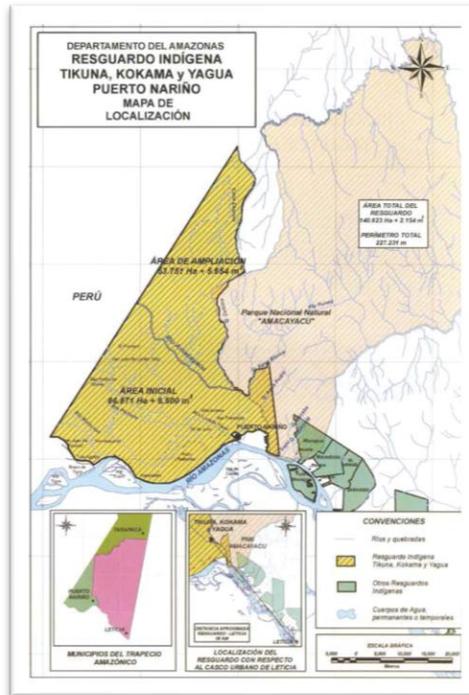
Las figuras administrativas con incidencia en el territorio son la Corporación Autónoma Regional (figura 16), dedicada a temas ambientales, el Resguardo Ticoya (figura 17), el municipio de Puerto Nariño (figura 18), y el Parque Nacional Amacayacu (figura 19), parte del Sistema Parques Nacionales Naturales, adscrito al Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. Tomados de los mismos documentos institucionales objeto de análisis —en coherencia con el enfoque hermenéutico de esta investigación—, los siguientes mapas demarcan el área de incidencia de cada institución y sus intersecciones en la parte sur occidental del trapecio amazónico colombiano.

Figura 16. Ubicación en Colombia y territorio de incidencia Corpoamazonia



Fuente. Monitoreo de Bosques y otras coberturas de la Amazonia colombiana (Murcia, et al., 2010, p. 32)

Figura 17. Territorio de incidencia del Resguardo Ticoya (franja amarilla)



Fuente: Altas de los resguardos indígenas del Trapecio amazónico, CODEBA 2008, p. 52

Figura 18. Territorio de incidencia de la Alcaldía municipal de Puerto Nariño



Fuente: Altas de los resguardos indígenas del Trapecio amazónico, CODEBA 2008, p. 12

**Figura 19. Territorio de incidencia del Parque Nacional Natural Amacayacu
(franja verde)**



Fuente: <https://www.corpoamazonia.gov.co> (áreas protegidas)

De cada una de las instituciones se consultó su plan de trabajo, de desarrollo o de acción, vigente en 2017. Con base en esos documentos, se establecen aquí algunas tensiones a partir de sus proximidades o distanciamientos en relación con la apuesta de alternativas al desarrollo y de desarrollos alternativos, una apuesta explícita en los debates y disputas del movimiento indígena colombiano, por ejemplo, alrededor de sus titulaciones de propiedad colectiva; en su postura frente a la minería legal e ilegal, a la protección de los lugares sagrados y, en general, la mercantilización de la naturaleza (Polanyi, 1947/2009), la cual se evidencia a lo largo de la propuesta y el proceso de diseño de la política pública de comunicación indígena, en la denominada comunicación para «liberación de la madre tierra» (Muñoz, 2020) y para la defensa del territorio.

En el territorio del Resguardo Ticoya, la superposición de jurisdicciones produce tensiones y, por tanto, la necesidad de emprender procesos de mediación sobre el desarrollo, a través de la coordinación y concertación de planes, proyectos y programas, dado que las diferentes instituciones tienen a ese respecto sus miradas e intereses particulares, en algunos aspectos

semejantes, opuestos en otros. Para identificar las tensiones sobre la visión de desarrollo, en este capítulo se analizan documentos emitidos por cada una de estas figuras administrativas, como objetos históricamente producidos que orientan las acciones territoriales de cada uno de estos actores sociales y que definen unos caminos de desarrollo en el ámbito local.

Así, la revisión se hizo sobre los siguientes documentos:

1. *Plan de vida de los Pueblos Tikuna, Kokama y Yagua de Aticoya*, actualización publicada en 2008 y vigente a la fecha.
2. *Plan de desarrollo municipal de Puerto Nariño «Por la oportunidad de la gente»*, 2016-2019
3. *Plan de manejo Parque Nacional Natural Amacayacu*, instrumento de planeación desarrollado entre 2007-2012, con fecha de publicación en la web de parques en 2020 y vigente a la fecha.
4. *Plan de Acción Institucional de Corpoamazonía 2016-2019 «Ambiente para la paz»*.

Este capítulo presenta los resultados de esta revisión documental, en el marco del ejercicio etnográfico, en relación con las perspectivas ontológicas y axiológicas del sentido de comunicación propia, presentados en el capítulo cuatro. Se parte de los textos escritos para observar en ellos, desde una perspectiva crítica, los elementos que evidencian diferencias, conflictos y tensiones, así como las mediaciones identificadas por similitudes en propósitos, líneas de trabajo e intereses, intentado, desde los textos, revisar los procesos en los cuales los individuos o los grupos, en tanto sujetos históricos, crean sentidos, en este caso, sobre el desarrollo. Por esta razón, lo contenido en los documentos se pone en diálogo con otras informaciones recolectadas a lo largo del trabajo de campo.

Para comenzar, se hace una caracterización general de los documentos en cuando a los actores/participantes, conceptos o palabras clave, problemáticas o necesidades, y líneas de trabajo centrales: programas, proyectos o acciones. En un segundo apartado se describen las visiones de desarrollo, como concepto general, y de desarrollo local, en particular, contenidas en los textos, sus cercanías, distancias y contraposiciones. Este apartado incluye un caso de tensión y mediación, que muestra la resistencia de la comunidad del Resguardo Ticoya ante

procesos de desarrollo local que lo afectan. En una tercera parte se presentan las reflexiones sobre desarrollo y tiempo, desde las cuales se reivindica la pervivencia de lo ancestral. Y el capítulo cierra con una reflexión sobre las posibles vinculaciones de los aspectos y acciones en el territorio del resguardo Ticoya, descritos en este capítulo, con las ecologías (Santos, 2009), transiciones o alternativas al desarrollo (Escobar, 2012).

Caracterización general de los discursos de desarrollo

Las denominaciones de cada uno de los planes que aquí analizaremos y que, como tales, nombran en forma abreviada las acciones sobre el territorio, son ya en sí mismas un primer indicador de la visión que abarca cada uno de ellos. Los más específicos, en el nivel más básico del hacer, son el plan de acción de Corpoamazonia y el plan de manejo del Parque Nacional Natural Amacayacu (PNNA), concebidos, ambos instrumentos, para orientar las acciones de conservación, centrados en la preservación de los bienes ambientales y en el desarrollo de actividades para la prevención, solución y mitigación de efectos e impactos en el ambiente. Un poco más abarcadora resulta la denominación de «plan de desarrollo», que contempla aspectos determinados por la Dirección Nacional de Planeación (DNP) y que, en su alcance local —en este caso para el municipio—, debe correlacionarse con una línea de desarrollo formulada desde esa Dirección y transversal a los departamentos. En términos de denominación, resulta más amplia la visión de plan de vida —al menos nominalmente— en la perspectiva de los pueblos indígenas, amplitud representada en que se trata de un plan no ceñido solo a las comunidades y sus habitantes, sino al conjunto de la vida misma, y no restringido a un periodo particular sino a las dinámicas y los ritmos de la vida misma.

Esto también se ve reflejado en la temporalidad de sus renovaciones o cambios. En los resguardos y asociaciones de región, los planes de vida de los pueblos indígenas comenzaron a formularse y estructurarse a finales de los noventa. En general, los planes se actualizan de una generación a otra. Representan esencialmente una teleología a largo plazo, cuyos fines están concentrados en la pervivencia de los pueblos, el fortalecimiento de la identidad y la autonomía. En el caso del trapezoido amazónico, son planes trazados por organizaciones y no por pueblos, con atención en el carácter intercultural de los resguardos, es decir, en el hecho de que en un resguardo conviven tres o más etnias, como sucede en el Resguardo Ticoya, en

el que conviven tikunas, kokamas y yaguas. El plan de vida de ATICOYA fue planteado en 1999, escrito por profesionales externos, y se ajustó en 2008, luego de un trabajo participativo y reflexivo entre las tres etnias (ATICOYA, 2008). En estos momentos, ese plan es objeto de actualización.

El plan de desarrollo del municipio y el plan de acción de Corpoamazonia tienen la misma vigencia, cuatro años, supeditados a los cambios de mandatarios locales elegidos por voto popular, en el caso de los municipios. En el caso del plan de manejo del Parque, se implementó como instrumento de planificación en 2007, que comenzó con un trabajo de diseño entre 2007 y 2012; el plan de manejo analizado está desde disponible desde 2012, aunque fue publicado en línea en la página de Parques Nacionales Naturales en 2020 y, se supone, sigue vigente, aun cuando algunos de sus aspectos diagnósticos ya han cambiado.

Actores participantes en los planes y metodología de construcción

La Constitución Nacional de Colombia —promulgada en 1991— prevé en su artículo 39 la implementación de procesos y mecanismos para la participación social y comunitaria en la tarea de planeación, especialmente local.

Los documentos evidencian en los cuatro planes la existencia de metodologías que —al menos desde la intención declarada en ellos— buscan dialogar con la población y vincularla a la planeación, en mayor o menor medida (tabla 5). Dicha población, según la caracterización de Departamento Nacional de Planeación —DNP— ronda los 8 mil habitantes, de los cuales son el 73 % es población indígena; un 0,02 % es afro y la proporción restante, que equivale a un poco más de la cuarta parte, en los censos nacionales se identifica como mestiza, y en el territorio del resguardo, como colonos.

La visibilización de los indígenas como actores participantes se desataca en el plan de vida con un reconocimiento con nombre propio a cada uno de los participantes, incluyendo la identificación de la comunidad donde vive. El plan de vida define el manejo, control y la vida interna del resguardo como materialización del derecho de los resguardos a regirse por una

organización autónoma (artículo 2 del Decreto 2164). La metodología de participación se desarrolló mediante asambleas colectivas, en la que se desataca el Congreso Wone, máxima instancia de decisión del resguardo; talleres de reflexión, incluidos foros educativos, talleres por comunidad, talleres con sabedores; recorridos en comunidades para el reconocimiento territorial, construcción de espacios políticos y cartografías sociales. Desde todos estos mecanismos se elaboraron las propuestas posteriormente publicadas para ser concertadas y coordinadas institucionalmente con la Alcaldía, dado que, según la asignación especial del sistema general de participaciones para resguardos indígenas (AESGPRI), administrado por el DNP, «Los recursos asignados a los resguardos indígenas, serán administrados por el municipio en el que se encuentra el resguardo indígena» (2012, p. 12) definido de manera «transitoria» —al menos así se señala— en el artículo 83 de la Ley 715 de 2001.

En consecuencia, las autoridades tradicionales indígenas no pueden coadministrar, intervenir ni coordinar los procesos de contratación para la ejecución de los proyectos. Esta situación de transición de la ley 715 que impide a los territorios indígenas recibir, administrar y ejecutar los recursos de la AESGPRI mientras éstos no sean reglamentados por la LOOT (Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial) como entidades territoriales, permite una injerencia y un tutelaje sobre los resguardos por parte de la nación, del municipio y del departamento, menoscabando la autonomía, así como el poder de decisión y de gestión de los pueblos indígenas de sus políticas de desarrollo. (Vieco, 2019, p.178)

Por el contrario, en el plan de desarrollo municipal, aunque se habla de una participación de comunidades indígenas, no hay una identificación sobre cuáles de las 23 comunidades participaron o quienes en representación de los indígenas. El documento indica que se usó la metodología del DNP armonizada con el Plan de vida Ticoya, mediante visitas de campo a las comunidades indígenas, mesas de trabajo en el casco urbano y la elaboración de una Matriz DOFA. El documento no precisa cómo se hizo la armonización con el plan de vida del Resguardo y las alusiones al mismo son de índole general, con menciones sobre la necesidad de ayudar a dar cumplimiento al plan de vida, de considerar sus lineamientos, y precisa como uno de los objetivos del plan de desarrollo municipal «articular el plan de vida de las comunidades indígenas a los planes, programas y proyectos», pero en el despliegue de planes, programas y proyectos no se evidencia explícitamente ningún vínculo o referenciación al plan de vida.

Tabla 5
Actores/participantes y metodologías de construcción de los planes

Documento	Actores/participantes	Metodología de construcción declarada
Plan de vida Resguardo Ticoya	<ul style="list-style-type: none"> • Comité ejecutivo Aticoya y junta directiva de curacas • Más de 50 abuelos y abuelas de cada una de las 21 comunidades • Otros líderes indígenas de las 21 comunidades 	Metodología de construcción colectiva de participación social orientada por sabedores.
Plan de desarrollo Puerto Nariño	<ul style="list-style-type: none"> • Comunidades indígenas • Consejo territorial de planeación casco urbano • Representantes sectores económicos y sociales e instituciones de orden nacional, departamental y municipal 	Metodología del DNP armonizada con plan de vida de Aticoya
Plan manejo PNN Amacayacu	<ul style="list-style-type: none"> • Equipo de trabajo del parque • Comunidades (no se precisa cuales) 	Metodología construida para la definición y selección conjunta y concertada de valores objeto de conservación y objetivos de conservación.
Plan de acción Corpoamazonia	<ul style="list-style-type: none"> • Delegados de Universidad de Tokio, Universidad de la Amazonia, Universidad Nacional sede Leticia, UNAD, el Instituto Tecnológico del Putumayo (ITP) *Jóvenes organizados en la Plataforma Juvenil de la Región. *Representantes del Instituto Sinchi, IDEAM, *Parques Nacionales Naturales, • Personerías Municipales, Gobernaciones Departamentales, • Asociaciones indígenas, afrodescendientes y campesinas • ONG y promotores ambientales comunitarios 	Metodología de construcción participativa <ul style="list-style-type: none"> • Reuniones de socialización, • Mesas temáticas de participación • Reunión expertos ambientales • Audiencia pública

Fuente: Elaboración propia a partir de los cuatro documentos indicados

En cuanto al Plan de manejo del Parque Amacayacu, fue elaborado por su equipo de trabajo y, aunque indica que hubo participación de comunidades indígenas, tampoco se precisa con cuáles se trabajó. Dentro de las acciones metodológicas se indican, en su orden: la definición institucional de objetivos y valores de conservación, «la homologación conceptual sobre lo que puede ser considerado como objetivos de conservación y valores objeto de conservación» (PNNA, 2012/2020, p. 5) entre el parque y las comunidades y, por último, la priorización de acciones.

El plan de acción de Corpoamazonia, que involucra a varios departamentos y municipios de la denominada región de la Amazonia colombiana, tuvo en consideración la participación de los pueblos indígenas a través de las asociaciones que representan legalmente a los resguardos. Además, también están incluidos dentro de los promotores ambientales comunitarios, pues, al menos en el departamento del Amazonas, la mayoría de los promotores son indígenas. La mayor participación se dio mediante las mesas temáticas organizadas por sectores y las mesas de trabajo organizadas con actores específicos —ONG, comunidades indígenas, campesinas, afrodescendientes— y organizadas por los menos en una ciudad de cada departamento. El documento señala que, en las mesas de trabajo con comunidades indígenas, en Leticia, participaron representantes de la Asociación Ticuna, Cocama y Yagua —ATICOYA—, de Puerto Nariño.

De los cuatro documentos, el único que desconoce la superposición de jurisdicciones es el plan de desarrollo municipal. En los demás sí se reconoce tal circunstancia y, consecuentemente, la necesidad de la cooperación entre instituciones.

Conceptos clave y principios de los planes

En cuanto a los conceptos clave y principios declarados en los documentos (tabla 6), se evidencia que, para el caso de Corpoamazonia y el Parque Amacayacu, coherente con su carácter institucional, la prioridad está en el aspecto ambiental. Ambos enfocados en una visión de conservación de los recursos naturales, una perspectiva muy de objetivación de la naturaleza, propio de la ontología naturalista. Para Corpoamazonia, el camino de esa conservación está en el despliegue de las políticas públicas ambientales relacionadas con la divulgación y comprensión de los problemas de la interacción del ser humano con el entorno natural y la educación ambiental, la sensibilización y la gestión del conocimiento; para el Parque Amacayacu, a partir del cuidado del área protegida.

En el caso del plan de desarrollo municipal y en el plan de vida del resguardo, son los dos planes que más concertación deberían establecer entre sí, dada su coincidencia en el mismo territorio y la dependencia del Resguardo de la Alcaldía para la gestión de recursos. Sin

embargo, en este aspecto, las distancias son evidentes, pues, mientras el plan de vida está centrado en la defensa y reconocimiento de lo propio, tanto en conceptos como en principios, el plan de desarrollo presenta como claves los clásicos sectores de desarrollo presentados como ejes, y los principios hacen referencia mayoritariamente a características técnicas de la planeación para el desarrollo emanadas en la ley orgánica de ordenamiento territorial.

La estructura y principios pensados para el plan de desarrollo municipal obedecen a la generalidad del Estado nación, aunque, desde la centralidad de la capital, con características y mecanismos que, si bien pueden mostrarse como sistema de garantías de derechos, en muchas circunstancias dejan por fuera la posibilidad de participación de las comunidades, por sus propias condiciones.

Estamos en la Asamblea Wone, en la comunidad de Puerto Esperanza, un encuentro anual de planeación y toma de decisiones con las 23 comunidades del resguardo que están a orillas de los ríos Amazonas y Loretayacu, desde la mitad del trapecio y hasta la frontera con Perú. Dos hombres llegan de la selva, cargando un animal recién cazado, quizás un borugo, ya está despellejado, listo para ponerse a la parrilla. Éste y otros platos, como la fariña (harina de yuca), serán la comida para todos los asistentes a la asamblea. Durante tres días estarán pensando sobre su organización como Resguardo, sobre su territorio, sobre su manera de dialogar con el mundo de los «blancos» y sus políticas. Mientras tanto, un hombre y dos mujeres se bajan de una lancha rápida, con camisa blanca, sudados, como todos los que no nacieron en el ambiente húmedo de la selva. Vienen del Ministerio del Interior y de Justicia, del sistema general de regalías. Ellos son la cara del progreso, de las oportunidades, del desarrollo. La asamblea se interrumpe para hacerles espacio en la agenda. Ellos no tienen tiempo para esperar, porque deben regresar, al menos hasta Leticia, para volver a Bogotá al día siguiente. Les ceden la palabra, «porque vienen a darnos una capacitación muy importante», justifica el abuelo René que estaba en turno de palabra. El ritmo tranquilo del diálogo del congreso se rompe con presentaciones de Power Point que hablan de decretos, leyes y, lo más sorprendente, un aplicativo web para asignación de regalías mediante la Metodología General Ajustas —MGA— del DNP, el mecanismo mediante el cual se pueden presentar proyectos para acceder a recursos de inversión. En casi todas las comunidades, el uso del celular está restringido a un solo operador y, en general, hay un punto especial donde, con suerte, si ese día hay señal, entra un poquito de señal, suficiente para enviar un mensaje de texto, pero no para llamar y lejísimos de la posibilidad de navegar en internet. Entonces, ¿un aplicativo web que sirva para acceder a recursos públicos? Ni hablar de que en algunas comunidades la luz sigue siendo por planta, solo entre las seis y las diez de la noche.

El funcionario termina su Power Point, pregunta si entendieron y muchos contestan que sí. Algunos les hacen caer en cuenta de lo incoherente que resulta la propuesta con la realidad del territorio; pero los voceros del Ministerio vienen preparados y ya saben qué responder: «En realidad, esto no depende de nosotros, sino de otro Ministerio, nosotros sólo lo estamos socializando». Quedan bien y, de paso, insisten que así sea difícil, ahí están las oportunidades, que hay que esforzarse, buscar la manera para poder acceder a esos recursos públicos, irse hasta Leticia en el rápido, con el plan bien escrito y subirlo a la web. Bueno en Leticia la conectividad tampoco es permanente (notas de campo, 21 noviembre 2013).

En relación con el sentido ontológico de la comunicación propia, ese aspecto espiritual que define la interacción entre lo humano y lo no humano, está lógicamente presente en el plan de vida. Si bien no aparece explícito en los conceptos o en los principios, sí aparece en la declaración inicial del plan, que también refleja algunos aspectos del sentido axiológico de la comunicación orientados hacia la autonomía y el territorio:

Para nosotros los indígenas Tikuna, Kokama, Yagua, la cultura y el territorio son la vida misma, es la posibilidad de existir como un pueblo indígena, con una lengua propia, creencias, costumbres, tradiciones autóctonas, unos bienes espirituales propios y vivos, basados en una ciencia y conocimiento tradicional que nos orientan en el diario vivir y nos permite dirigir autónomamente el rumbo de nuestras vidas, todo lo cual se refleja y se proyecta en este Plan de Vida (ATICOYA, 2008, p. 6).

También es un aspecto que aparece nombrado en el plan de acción de Corpoamazonia, que plantea, orientado por el principio de la paz, «crear un equipo de protección, investigación y monitoreo desde lo ambiental, cultural y espiritual por pueblo indígena» (Corpoamazonia, 2016), como una idea que surge de la mesa de trabajo con pueblos indígenas y que posteriormente alimenta la propuesta del subprograma de monitoreo con promotores ambientales comunitarios.

En el plan de desarrollo municipal, este aspecto aparece referenciado cuando se hace la caracterización del sector poblacional del municipio, específicamente de la población indígena

... a nivel administrativo están organizados como asociación de autoridades indígenas del Resguardo Ticoya —ATICOYA—, desde allí ejercen territorialidad, cosmovisión, espiritualidad y pensamientos que definen la complejidad de su propio mundo. En el contexto de esta concepción, la naturaleza, el territorio es un escenario ritual con connotaciones no solo

naturales sino también culturales. La selva, el monte, el río, son espacios habitados por espíritus, las divinidades y los ancestros. Allí están presentes las fuerzas naturales y sobrenaturales con quienes es preciso mantener un diálogo, a quienes hay que tener en cuenta y agotar la consulta previa de ser necesario a la hora de intervenir (Alcaldía Puerto Nariño, 2016, p. 24).

La referencia a esta perspectiva espiritual de relacionamiento aparece, muy someramente, en el programa de desarrollo relacionado con el turismo, específicamente en relación con los atractivos para el viajero, dentro de los cuales e incluyen las malocas, de abuelas y abuelos tikunas, y los senderos ecológicos liderados por promotores ambientales, varios de ellos indígenas. De alguna manera, este aspecto espiritual cultural aparece en esta parte del plan de desarrollo municipal, como ofertas dentro del mercado turístico.

Llama la atención que la autonomía es un elemento que aparece como concepto fundamental en el plan de vida; y como principio, en el plan de desarrollo municipal, la interpretación de esta es distinta. En el plan de vida del Resguardo la autonomía reside en el mandato colectivo de las comunidades, por lo cual las decisiones son participativas, con el concurso de las autoridades del Resguardo y deben concertarse fundamentalmente mediante la consulta previa; de alguna manera, la autonomía es movimiento desde lo microsocioal hacia lo macrosocioal, desde las comunidades hacia el Estado y el Gobierno, desde lo local hacia lo nacional.

Por su parte, en el plan de desarrollo, la autonomía es un principio por el cual los entes territoriales ejercen «libremente» sus funciones en materia de planificación, con estricta sujeción a las atribuciones asignadas legalmente y a los lineamientos de las metas sectoriales del plan de desarrollo nacional, regional y departamental y de los planes sectoriales nacionales, como, por ejemplo, el plan nacional de educación o eñ plan nacional de salud. Aquí la autonomía es un movimiento donde lo macro marca el camino de lo micro, desde el Estado y el Gobierno hacia los entes locales, desde lo nacional hacia lo local. Dicho movimiento está representado, por ejemplo, en un esquema de ordenamiento territorial —EOT— cuya planificación debe modelar el territorio en relación con una política económica y del libre mercado (Constitución Política, artículo 80) o en un ordenamiento territorial —OT— que permita disponer actividades productivas del territorio dentro visión de competitividad.

Tabla 6
Conceptos clave y principios declarados en los planes

Aspecto Documento	Conceptos clave	Principios
Plan de vida Resguardo Ticoya	<ul style="list-style-type: none"> • Territorio indígena • Cultura y pensamiento propio • Autonomía y gobierno propio • Autoridad tradicional • Educación propia • Salud propia • Economía comunitaria • Jurisdicción especial indígena 	<ul style="list-style-type: none"> • Respeto y reconocimiento a los ancianos sabedores y autoridades tradicionales • Plan de vida como estrategia política indígena • Reconocimiento Congreso Wone como autoridad máxima • Reconocimiento Junta directiva Aticoya como segunda instancia de autoridad • Reconocimiento de comité ejecutivo como representante legal del resguardo • Reconocimiento del consejo territorial de justicia indígena • Reconocimiento que la autonomía reside en el mandato colectivo • Diálogo intercultural, respeto a la diferencia y concertación como bases del entendimiento y relacionamiento con entidades.
Plan de desarrollo Puerto Nariño	<ul style="list-style-type: none"> • Eje sociocultural • Eje ambiente económico • Eje medio ambiente y recursos naturales renovables • Eje buen gobierno 	<ul style="list-style-type: none"> • Autonomía • Ordenación de competencias: concurrencia, complementariedad y subsidiariedad • Coordinación • Consistencia • Prioridad del gasto público social • Continuidad *Participación • Desarrollo armónico de las regiones • Proceso de planeación • Eficiencia • Viabilidad • Coherencia.
Plan manejo PNN Amacayacu	Objetivos de conservación Valores objeto de conservación Gobernabilidad de las áreas protegida	<ul style="list-style-type: none"> • Principios de planeación participativa • Diversidad y respeto por la diferencia
Plan de acción Corpoamazonia	Política pública ambiental Educación ambiental Sensibilización Gestión del conocimiento Uso y conservación oferta de recursos naturales	Paz Educación Desarrollo sostenible Protección de la biodiversidad

Fuente: elaboración propia a partir de los cuatro documentos indicados

La mediación en esta tensión entre dos maneras de concebir y vivir la autonomía —una desde las directrices macrosociales y la otra desde las decisiones microsociales— está dada en el recurso de la consulta previa, un instrumento de salvaguarda de los territorios indígenas,

jurídicamente establecido para reconocer la potestad de autodeterminación de los pueblos (artículo 330 de Constitución Nacional de Colombia) sobre su propia decisión en la planificación y el desarrollo de proyectos en sus comunidades, como lo indica la OIT (1989, Convenio 169, artículo 7). La consulta previa responde al llamado de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, un llamado a que los Estados establezcan mecanismos de consulta y cooperación, «antes de adoptar y aplicar medidas legislativas o administrativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento libre, previo e informado» (artículo 19). En Colombia, una sentencia de la Corte Constitucional estableció algunos parámetros para su implementación, a propósito de la omisión de consulta al pueblo U'wa y el debido proceso para la explotación petrolera en una parte de su territorio. Sobre la consulta, la Corte señala:

La participación de las comunidades indígenas en las decisiones que pueden afectarlas en relación con la explotación de los recursos naturales ofrece como particularidad el hecho de que la referida participación, a través del mecanismo de la consulta, adquiere la connotación de derecho fundamental, pues se erige en un instrumento que es básico para preservar la integridad étnica, social, económica y cultural de las comunidades de indígenas y para asegurar, por ende, su subsistencia como grupo social (Corte Constitucional de Colombia, 1997).

Sin embargo, este derecho es, en algunos casos, por lo menos incómodo para los intereses de la monocultura de la productividad económica. Por ejemplo, entre 2016 y 2018, diferentes pronunciamientos de dirigentes de políticos, entre quienes estaba Germán Vargas Lleras —en ese periodo vicepresidente de la República y luego candidato presidencial—, y la presentación del partido de este candidato de una propuesta de reglamentación de la consulta previa en el Congreso de la República, subrayaron una visión, presente en diversas instituciones públicas y privadas, de que este mecanismo es una suerte de obstáculo al desarrollo. La propuesta buscaba restringir la capacidad de veto de las comunidades a proyectos de infraestructura para no afectar el desarrollo productivo del país. En algunas declaraciones públicas recogidas por los medios, el político señaló

El tema de las consultas previas es algo que vale pena reglamentar porque está afectando transversalmente a los sectores de la producción. Urge sacar una ley estatutaria que delimite los efectos vinculantes de esas consultas, los sujetos, los costos y los tiempos (Colprensa, 26 de enero de 2018).

En contraste, como veremos a la luz de las problemáticas y líneas de acción (tabla 7) del ámbito local en el territorio del Resguardo, al menos para el Parque Amacayacu y para Corpoamazonia, resulta importante

promover el ejercicio de fortalecimiento de la integralidad de la estructura organizativa de las comunidades étnicas, empoderamiento de los derechos de participación, y el acompañamiento en los procesos de consulta previa, con el fin de garantizar el adecuado manejo de los recursos ambientales, así como el respeto a la autonomía y cultura de los pueblos étnicos que habitan en la jurisdicción (Corpoamazonia, 2016, p. 25).

En estas tensiones, los procesos impulsados desde el movimiento indígena en Colombia, especialmente desde el CRIC, en relación con la política pública de comunicación y los sentidos y apuesta que ella recoge, se vinculan a un fortalecimiento político que permita conocer y defender con mayor asertividad este tipo de derechos fundamentales.

Otro logro, creo que lo he planteado, es que vayamos asumiendo la comunicación no como una herramienta técnica sino como una estrategia política que apunta a fortalecer los planes de vida de las comunidades, a fortalecer los procesos organizativos, situación que sé que aún muchas autoridades no asimilan y no entienden [...] yo creo que apropiarse de estos espacios, de estas reflexiones, también es un elemento muy valioso y que no solo ha ido dejando semilla en el Cauca, sino que, incluso, ha trascendido a nivel nacional, internacional, porque hacer práctica una comunicación que hable de nuestras realidades a veces es difícil, pero yo creo que da buenos frutos hacerlo (Dora Muñoz Atillo, comunicación personal, 25 de noviembre de 2014).

Problemáticas y líneas de acción

Corpoamazonia y el Parque Amacayacu, por su misión específica en temas ambientales, como ya se indicaba desde los análisis anteriores, concentran sus preocupaciones en este aspecto. De otra manera, son diversas las problemáticas identificadas tanto para el plan de desarrollo del municipio como para el plan de vida (tabla 7), dado el carácter de ambas instituciones como entidades territoriales locales responsables de todos los aspectos que atraviesan la vida de los pobladores.

Coinciden el Resguardo y el municipio en seis preocupaciones generales, relacionadas con agua potable y alcantarillado, embarazo en jóvenes y adolescentes, violencia intrafamiliar, violencia de género y abuso sexual, educación y salud. En los dos últimos aspectos las miradas se distancian, dado que para el resguardo resulta importante poner énfasis en las carencias de un sistema educativo, no solo en lo infraestructural —punto de coincidencia con el municipio— sino, y sobre todo, en superestructural, es decir, en la dimensión cultural, en relación con el establecimiento de una educación bilingüe que revitalice las lenguas y que, de manera intercultural, construya diálogos entre los saberes derivados de los usos y costumbres culturales y los saberes de la escolaridad oficial. Estos saberes, los de la escolaridad oficial, son definidos desde el gobierno central en el Ministerio de Educación Nacional, con mediciones estandarizadas de apropiación del conocimiento —la Pruebas Saber—, mediciones que no contemplan la realidad de que hay conocimientos poco útiles en ciertos contextos culturales y otros conocimientos más locales y necesarios, como los relacionados con el territorio, que difícilmente se pueden o se deben estandarizar a nivel nacional. Por esta razón, en el marco la Mesa Nacional de Concertación entre los pueblos indígenas y el Gobierno, una de las comisiones trabaja el tema de los proyectos educativos comunitarios y el sistema de educación propia. En ambas instituciones se plantean líneas de acción en este aspecto: el Municipio, más enfocado a la cobertura; y el resguardo, más enfocado a la conexión de la educación con la diversidad cultural de los pueblos.

Para el caso de la salud, coinciden ambos planes, el del municipio y el del Resguardo, en señalar que se requiere fortalecer el sistema de prestación de servicios de salud y, en consonancia, proponen líneas de acción que abarcan no solo asuntos de infraestructura, cumplimiento de las aseguradoras de régimen solidario —ARS— en la prestación de los servicios de salud para garantizar la vinculación de la población al sistema general de seguridad social en salud, sino también la orientación hacia un servicio de salud intercultural real —dice el plan del Municipio— o un programa de salud indígena concertado en un «plan integral de salud del Resguardo Ticoya» —señala el resguardo—, con conocimientos de los médicos formados en academia y conocimientos de los pueblos indígenas, que propicie, por ejemplo, el diálogo entre parteras tradicionales de las comunidades y médicos titulados en las universidades.

El Resguardo, el municipio y el parque Amacayacu coinciden en la falta de una política de turismo para el territorio que clarifique la participación de las comunidades, el manejo de una afluencia sostenible de visitantes —es decir, la fijación de los topes de capacidad de recepción y atención de viajeros—, el uso de áreas protegidas para actividades turísticas, los sistemas de cuidado y control para prevención del tráfico ilegal de especies o de objetos culturales, etc. Este aspecto es muy importante en el territorio, porque, desde 2007, la administración municipal comenzó a empeñar esfuerzos en alcanzar el reconocimiento oficial por su turismo sostenible, con una certificación que finalmente recibió en 2012.

El turismo es una línea de acción transversal para los tres y aparece también como parte de un programa en el plan de acción de Corpoamazonia, para convertirlo en uno de los aspectos comunes en la planeación de las cuatro instituciones.

[...] se hablaba de turismo, etnoturismo, ecoturismo, se hablaba de otros nombres; pero nosotros dijimos vamos a estudiar y vamos a decir qué es para nosotros, cómo lo vemos y cómo debería ser ese turismo. Nosotros, entonces, vamos a llamarlo «turismo en comunidades indígenas» (Emperatriz Cahuache, comunicación personal, 22 de octubre de 2013).

Y así fue. En los últimos años, varios de los líderes indígenas se han formado en guianza turística con en Servicio Nacional de Aprendizaje —SENA—. Obsimar López, uno de ellos, ya era guía turístico desde antes de tomar esta formación. Desde que lo conozco, desde 2012, acompaña, orienta, transporta y comparte su cultura con los visitantes. La formación le ha permitido cualificarse en relación con el manejo administrativo de su labor, por ejemplo, para saber estimar un valor por sus servicios como guía. Sin duda, desde 2012, cuando el Municipio obtuvo sus credenciales por ofrecer un turismo sostenible, esta actividad ha crecido, pero, asimismo, se ha incrementado también la llegada de colonos o blancos provenientes de otras zonas de país, quienes normalmente controlan una parte importante de los establecimientos de servicios.

Aunque la explotación sexual infantil y juvenil no se menciona como problemática en ninguno de los documentos institucionales, es una realidad que el incremento del turismo también ha prendido la alarmas sobre esta situación. Al respecto un informe del Instituto

Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF, 2019) señala que la prostitución y la trata de personas como uno de los más factores de riesgo para la niñez y juventud en esta zona de frontera.

Según algunos actores institucionales, en las zonas de frontera con Brasil y Perú, los menores de 18 años son víctimas simultáneamente de otros tipos de violencia, principalmente de trata de personas; una problemática que afecta a población de toda edad en diferentes partes del mundo, principalmente a mujeres, niños, niñas y adolescentes de distintos orígenes étnicos [...] También se presenta mucho el caso de prostitución y tráfico de mujeres por el tema de la frontera, [dado] que hay menos control (ICBF, 2019, p.81)

Finalmente, una problemática compartida en las visiones del Resguardo, de Corpoamazonia y del Parque Amacayacu se refiere a las debilidades organizacionales del Resguardo, que pasan por el reconocimiento de sus autoridades tradicionales y administrativas y por la necesidad del fortalecimiento en la coordinación para la planeación de acciones conjuntas, con acatamiento y respeto por la autonomía y el recurso de los mecanismos de consulta previa previstos para ello.

Ese fortalecimiento de la autonomía étnica, como lo llama Corpoamazonia; o del gobierno propio, como señala el Resguardo, se ha ido dando, entre otros factores, con el apoyo que hasta 2015 recibió el resguardo por parte de CODEBA. Una parte de ese apoyo estuvo relacionado con la creación y puesta en marcha de una escuela de liderazgo.

Es interesante también indicar que la propuesta de acción del Parque en relación con la coordinación y cooperación institucional ha tenido los últimos años una cristalización en procesos como el desarrollo de un convenio con el Resguardo, específicamente con la comunidad de San Martín de Amacayacu, para adelantar el diseño y creación de «un centro de interpretación que sea referente del ecoturismo basado en comunidades donde se propicie la valoración social de la naturaleza y el patrimonio cultural del pueblo ticuna» (Convenio de asociación 009 de 2017)

Tabla 7
Problemáticas identificadas en los planes

Aspecto Documento	Problemáticas	Líneas de acción (programas, proyectos o acciones)
Plan de vida del Resguardo Ticoya	<ul style="list-style-type: none"> • Falta de claridad sobre dimensión y administración del Resguardo (saneamiento de predios, acuerdos frente a traslape de figuras administrativas). • Falta concertación para uso, manejo y control de recursos naturales del territorio con otras instituciones que actúan en el territorio. • Sistema de educación con carencias infraestructurales y desconectado de una educación intercultural. • Pérdida del uso de la lengua y debilitamiento de otros aspectos culturales como la organización basada en el respeto a los clanes, los rituales y celebraciones. • Carencias en servicios de salud (infraestructura hospital y puestos de salud) • Desconocimiento de la medicina indígena y pérdida de conocimiento y prácticas asociadas a la medicina indígena. • Falta de unidad de criterios entre los lineamientos del Plan de Vida del Resguardo y el Plan de Desarrollo municipal. • Debilitamiento de las autoridades indígenas tradicionales (abuelos y abuelas) y administrativas (cabildos y curacas). • Frágil organización del Resguardo. • Embarazo de jóvenes indígenas desde temprana edad. • Aumento de los casos de violencia intrafamiliar, maltrato de niños y abuso sexual • Apropiación de métodos de producción no tradicionales para el trabajo de la tierra monocultivo y ganadería. • No hay una política en el tema de producción sostenible y planeación de la seguridad alimentaria a nivel institucional y del Resguardo que incluya temas de ecoturismo. • Desvalorización y desconocimiento por parte de los jóvenes de las prácticas de la agricultura como soporte de la seguridad alimentaria y autonomía política. • Disminución de los recursos de caza y pesca del Resguardo. • Carencia de sistemas de acueductos, alcantarillados y manejo de residuos sólidos • Carencia de medios adecuados para el transporte que facilite la comunicación y comercialización de productos. • Debilidades en el desarrollo de la justicia propia. 	<p>Territorio y recursos naturales. Consolidación territorial del Resguardo. Manejo, control y protección de conservación, control político de territorio en la autonomía</p> <p>Educación intercultural. Programa de educación bilingüe e intercultural, formación y actualización docente.</p> <p>Ampliación de cobertura, alfabetización de adultos, educación no formal, técnica superior, autonomía administrativa para el manejo de la educación en el Resguardo, investigación para el fortalecimiento de los idiomas indígenas y los saberes tradicionales.</p> <p>Salud. Diseño, organización e implementación del plan integral de salud del Resguardo Ticoya, administración y capacitación.</p> <p>Organización social y política. Fortalecimiento del gobierno propio. Escuela de formación y liderazgo indígena.</p> <p>Economía y producción comunitaria: Fortalecimiento de sistemas de producción tradicionales para la autosuficiencia alimentaria y <u>fortalecimiento de sistemas de producción no tradicionales (Ecoturismo en comunidades del resguardo)</u>.</p> <p>Infraestructura y comunicaciones. Vivienda digna. apoyo a la justicia indígena de gobierno propio, mejoramiento, construcción, dotación de establecimientos educativos, infraestructura vial, recreación y deportes, infraestructura en salud, electrificación rural, comunicaciones. Saneamiento básico y agua potable.</p> <p>Jurisdicción especial. Formación en jurisdicción y gobierno indígena, estructuración y administración del sistema de jurisdicción propia.</p>
Plan de desarrollo Puerto Nariño	<ul style="list-style-type: none"> • Pobreza monetaria (28,5 %) y pobreza multidimensional (5 % urbana y 18 % rural, DANE, 2014, citado por Alcaldía de Puerto Nariño, 2016). • Falta de agua potable, sistema acueducto y alcantarillado. • Problemas de acceso a la vivienda. • Carencia de infraestructura en educación y fragilidad del sistema educativo (deserción, reprobación, falta de dotación). • Consumo de sustancias psicoactivas y alcohólicas, afectación salud mental. • Servicios de salud sin dotación suficiente y baja accesibilidad a programas y prevención: materno infantil, nutrición y salud sexual y reproductiva. • Embarazo de adolescentes (carencia educación sexual y reproductiva). • Desnutrición infantil. • Violencia intrafamiliar, de género y violencia sexual. • Población desplazada por la violencia. • Riqueza cultural en la diversidad, pero ausencia del emprendimiento cultural. • Desempleo. • Bajo desarrollo tecnológico. • Ausencia de política para el desarrollo del turismo. • Falta de gestión del riesgo ambiental. • Baja capacidad gestión empresarial. • Nulo desarrollo agroindustrial. • Mal estado de la infraestructura de vías, espacios para recreación y deporte, puentes, mantenimiento de ríos y unidades sanitarias. 	<p>Plan municipal para la superación de la pobreza y pobreza extrema, que incluye aspectos de salud, educación, vivienda, ingresos y trabajo, así:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Identificación y documentación (cédula y libreta militar). • Salud. integración al sistema general de seguridad social en salud, vacunación primera infancia, disminución de la desnutrición, seguridad alimentaria en los hogares y formación en derechos sexuales y reproductivos, Servicio de salud intercultural. • Educación. Acceden al sistema educativo formal básica primaria, bachillerato. Alfabetización lectura y escritura personas mayores de quince años, acceso a educación postsecundaria y educación financiera. • Vivienda. Viviendas con acceso a agua adecuada, sistema adecuado de saneamiento básico y materiales adecuados en pisos. • Cultura. Gestionar proyectos que fortalezcan la identidad cultural dentro del territorio, preservación del patrimonio cultural y diversidad. • Fortalecimiento de la infraestructura y espacio público. • Fortalecimiento del turismo sostenible. • Manejo del medio ambiente, riesgos y desastres. • Municipio de desarrollo sostenible.
Plan de manejo del Parque Natural Nacional Amacayacu	<ul style="list-style-type: none"> • Débil capacidad institucional (recursos humanos, físicos y financieros). • Uso y manejo de recursos en área protegida. • Prácticas productivas insostenibles. • Desorganización del gremio turístico y ausencia de política sobre ecoturismo. • Estigmatización del territorio como «zona “roja». • Necesidad de estrategia de educación ambiental • Débil coordinación comunitaria a nivel local, para la planificación y desarrollo de acciones conjuntas. • Necesidad de fortalecer procesos locales de resguardos 	<ul style="list-style-type: none"> • Mejora de la capacidad institucional (equipo humano, recursos físicos y financieros) • Acuerdos de uso y manejo de oferta ambiental • Fortalecimiento ecoturismo y alternativas productivas sostenibles • Coordinación y cooperación institucional y comunitaria en el marco de la diversidad étnica, cultural y ambiental.
Plan de acción Corpoamazonia	<ul style="list-style-type: none"> • Debilidades institucionales de presupuesto, equipo humano insuficiente, debilidad en planta física, en comunicaciones y sistemas de gestión. • Falta de visión de «región amazónica»; desconocimiento de asuntos ambientales en el ordenamiento ambiental territorial; desconocimiento de las áreas de conservación y protección ambiental; conflictos por uso y tenencia de la tierra en zonas de ocupación y áreas protegidas; desconocimiento de las comunidades, organizaciones e instituciones estratégicas de las políticas ambientales. • Minería ilegal, problemas sanitarios, agua potable, manejo residuos sólidos, contaminación ambiental, degradación y deforestación de bosques, calidad del aire, contaminación sonora. • Falta de conocimiento de la biodiversidad; especies invasoras; falta apoyo para educación ambiental. • Crecimiento poblacional, urbanización acelerada sin planificación, economía agropecuaria, minería, deforestación, efectos del cambio climático, escasa cobertura para conocimiento y asesoría sobre cambio climático y gestión de riesgo • Debilidad cultural de los pueblos indígenas y afrodescendientes, desconocimiento de derechos, desconocimiento consulta previa 	<ul style="list-style-type: none"> • Fortalecimiento institucional • Ordenamiento ambiental territorial • Administración de recursos naturales • Biodiversidad y servicios ecosistémicos (proyecto fortalecimiento turismo sostenible) • Cambio climático y gestión del riesgo de desastres • Fortalecimiento a la autonomía étnica

Fuente: Elaboración propia a partir de los cuatro documentos indicados

Amerita analizar que solo desde el municipio se identifican las problemáticas de la pobreza monetaria y la pobreza multidimensional, basado en datos del DANE de 2014. Llama la atención esta mirada, pues, evidentemente, estas métricas están valoran carencias o escasez en determinados aspectos predefinidos desde la mirada del desarrollo. El índice deja por fuera, por ejemplo, el cálculo de la biodiversidad, correlacionada con la abundancia de bienes fundamentales para la vida, como el agua —aunque, paradójicamente, no sea potable— y aire puro, dada la capacidad vegetal de captura dióxido de carbono y emisión de oxígeno. Es desde allí que cobra sentido y actualidad la premonición de Emperatriz Cahuache:

...algún día la humanidad se va a dar cuenta de que no va a poder comer oro y petróleo y, por tanto, entenderá que la mayor riqueza está en nuestra agua y nuestro aire, de ahí la importancia de volver a las raíces y a la conexión con la naturaleza humana, la madre tierra, pues es allí donde están los orígenes. Las enfermedades más terribles que viven los seres humanos nacieron cuando se desligaron de la madre tierra (comunicación personal, 22 de octubre de 2013).

Esta medición de la pobreza monetaria, cifrada en las nociones de ingresos, empleabilidad y recursos económicos, es propia de la perspectiva occidental, del sistema mundo capitalista. En contraste, en el caso del plan de vida, el único párrafo en que se menciona el tema de pobreza es para identificarlo como la excusa para la imposición de ideas globales:

Desde el origen étnico, la colectividad reúne el sentir de todos donde la protección de la vida del otro significa nuestra propia vida, por eso siempre estamos hablando de la unidad para trabajos comunitarios, de fiestas ceremoniales y luchamos unidos frente a todos los procesos que vienen de afuera y nos amenazan, como se llama hoy la globalización mundial, en donde los intereses son capitalistas maquillados como la gran solución de la pobreza y que, poco a poco, ha ido exterminando culturas, tierras sagradas y deteriorando la atmosfera por las grandes contaminaciones de las fábricas y las creaciones nucleares (ATICOYA, 2018, p.10).

En palabras simples, así lo explicaba el abuelo Efrén Ahuanarí:

A nosotros vienen aquí y nos dicen que somos pobres y no, no lo somos. Los abuelos llevamos esa historia de conservar la naturaleza, lo que es nuestra madre tierra. En primer lugar, ella nos da la vida, para nosotros ella es la primera madre, que nos provee todo lo que necesitamos para vivir. No somos pobres porque tenemos río para pescar, tierra para la chagra y un lugar, maloka, y el trabajo colectivo (comunicación personal, 8 de octubre de 2013).

Más allá de la escasez, propia del discurso y las diversas maneras de invención del desarrollo (Escobar, 2012a), muchas de las ritualidades en los tipos y formas de la comunicación propia

conectan con el concepto de abundancia que da la madre tierra y la medida para no acaparar esa abundancia. Como señala el abuelo Efrén, su riqueza está en poder mantener sus actividades de la vida en el río, la chagra, la maloka, esa es la pervivencia de los pueblos indígenas. Así también lo recoge el plan de vida del resguardo Ticoya

Como indígena, se tiene una visión de la vida que es diferente del concepto de desarrollo occidental que está dirigido solo al mejoramiento material, el crecimiento económico y el bienestar. Para los pueblos indígenas, estar bien implica tener territorio suficiente que les permita especialmente el fortalecimiento organizativo, cultural, político y espiritual (ATICOYA, 2008, p. 45)

Si no se garantiza el territorio y las posibilidades de organizarse en él bajo las dinámicas propias de la cultura, en términos de autonomía, relaciones colectivas, mantenimiento de las lenguas, usos y costumbres, entonces vendrá la lucha individualizada por la supervivencia, estrategia del establecimiento de mercados aplicada desde el siglo XIX, como lo explicó en su momento Polanyi (1975/2009), y una dinámica que emerge en las zonas de resistencia indígena, cada vez más permeadas por la lógicas occidentales modernas.

Separar el trabajo de otras actividades de la vida y someterlo a las leyes del mercado fue aniquilar todas las formas orgánicas de la existencia y reemplazarlas por un tipo diferente de organización atomística e individualista [...] Este efecto del establecimiento del mercado de trabajo se pone hoy notablemente de manifiesto en las regiones coloniales. Los indígenas deben ser forzados a ganarse la vida vendiendo su trabajo. Para ello deben ser destruidas sus instituciones tradicionales, evitando que vuelvan a formarse (p. 229)

Visiones de desarrollo y desarrollo local

Para consolidar el análisis de estas tensiones y mediaciones se tuvo en consideración, para la elaboración de la tabla 8, los elementos correspondientes a la visión de los planes de cada institución en los cuales se declara una intención vinculada con una proyección en el tiempo, sobre el espacio del territorio y sus comunidades.

Nominalmente, se observa que lo que media en el territorio, frente las tensiones descritas en los anteriores apartados, es una idea de desarrollo integral y de desarrollo sostenible o una idea de sostenibilidad del territorio. Aunque el Resguardo no habla explícitamente de un

«desarrollo sostenible» en ningún apartado de su plan de vida, en varios de ellos sí se refiere a la sostenibilidad en el manejo y en el uso de recursos para el mantenimiento de la vida, con reconocimiento del aspecto espiritual que vincula en el territorio lo material y lo inmanente, lo humano y lo no humano, con un carácter biocéntrico o de biovisión (Herrera-Huérffano, 2014) y no antropocéntrico

El territorio es a la vez soporte y principio de vida, en donde lo cultural y lo ambiental se integran: permite habitar, vivir y crecer en familia y comunidad, producir el sustento alimentario, ofrece la medicina, es nacimiento del agua, los lagos y los peces, allí entierran los muertos y se encuentran los sitios sagrados; es el lugar donde se convive con otros seres inmortales que fundamentan la espiritualidad como indígenas (ATICOYA, 2008, p. 44).

Ese sentido espiritual y cósmico de relacionamiento con el territorio, de interconexión de carácter sagrado, fue reconocido por el papa Francisco con la celebración del *Sínodo Panamazónico* en 2019, cuyo documento final, en el apartado *La voz y el canto de la Amazonia como mensaje de vida*, indica:

Se trata de vivir en armonía consigo mismo, con la naturaleza, con los seres humanos y con el ser supremo, ya que hay una intercomunicación entre todo el cosmos, donde no hay excluyentes ni excluidos, y donde podamos forjar un proyecto de vida plena para todos. Tal comprensión de la vida se caracteriza por la conectividad y armonía de relaciones entre el agua, el territorio y la naturaleza, la vida comunitaria y la cultura, Dios y las diversas fuerzas espirituales (Secretaría del Sínodo Vaticano, 2019, p. 6).

Este vínculo con el territorio es la base para los demás aspectos de su visión de desarrollo integral: la vida digna que permita la pervivencia de los pueblos, el fortalecimiento de la vida social, cultural y comunitaria como formas orgánicas de relacionamiento para la solidaridad y la cooperación —opuestas a las formas mecánicas de relacionamiento individual de las sociedades modernas (Polanyi, 1975/2009)—, la gobernabilidad y el fortalecimiento de la organización del Resguardo. En pocas palabras, su propuesta de plan de vida.

Las otras tres instituciones, el Municipio, la Corporación ambiental y el Parque, caracterizan su apuesta por el desarrollo sostenible a partir de entender que la naturaleza es un recurso importante en la región. Hay en las propuestas de estas instituciones una idea ambiental asociada a la gestión del riesgo —en la del Municipio— o a la conservación —Parque y Corporación—, en un sentido antropocéntrico desde el cual el territorio, como mercancía, se

pone al servicio de una productividad, especialmente centrada en el ecoturismo u otro tipo de servicios ecosistémicos, todos para favorecer la calidad de vida de los habitantes humanos.

Tabla 8
Visiones asociadas al desarrollo

Documento / Aspecto	Ideas asociadas al desarrollo
Plan de vida Resguardo Ticoya	Desarrollo integral, económico, social y ambiental, así como un manejo territorial autónomo del Resguardo Ticoya, que incluye: <ul style="list-style-type: none"> • «Sentido de pertenencia (...) conociendo el territorio, sobre todo su esencia espiritual y cosmológica» (P.9) • Vida digna para las presentes y futuras generaciones- pervivencia de cada uno de nosotros como pueblo. • Fortalecimiento de la vida social, cultural, comunitaria, • Gobernabilidad, autonomía administrativa y política. • Consolidando la organización política y territorial Aticoya.
Plan de desarrollo Puerto Nariño	Desarrollo urbanístico y desarrollo integral y sostenible Puerto Nariño será reconocido como el destino turístico sostenible más competitivo de la región como base de su economía, apoyado en políticas de buen gobierno, bienes y servicios sostenibles, desarrollo del campo, conservación ambiental, cultural y étnica.
Plan manejo del Parque Natural Nacional Amacayacu	Promover el desarrollo sostenible de la región, especialmente con énfasis en comunidades y organizaciones de base desde el Ecoturismo, de tal manera que los usos ambientales sostenibles y el desarrollo como búsqueda de alternativas productivas permitan la conservación del área de protección el parque.
Plan de acción Corpoamazonia	Corpoamazonia con la participación incluyente de las comunidades étnicas, la sociedad civil y los organismos gubernamentales, en armonía con las normas y políticas ambientales, soportada en los principios institucionales y los pilares de acción, incidirá en la consolidación del sur de la amazonia para el mantenimiento de los servicios ecosistémicos hacia un desarrollo sostenible. La calidad de vida de los habitantes de la región será favorecida por el desarrollo social, económico, cultural y ecológico, soportada en el uso sostenible para garantizar el equilibrio entre la demanda de los actores para su desarrollo social y la oferta ambiental amazónica para promover el desarrollo armónico y sostenible”

Fuente: Elaboración propia a partir de los cuatro documentos indicados

Esta tensión se puede diferenciar desde el debate de la pluralidad del desarrollo sostenible, con corrientes diferentes de sustentabilidad, como la llama Gudynas (2014). Considerando que en el caso del plan de desarrollo municipal la idea de la sostenibilidad tiene el acento en la valoración económica de la naturaleza y en la búsqueda de una competitividad dentro de la región a través del turismo, estaríamos hablando de una sustentabilidad débil, caracterizada por «un reformismo que busca articular el progreso con una gestión ambiental» (Gudynas, 2014, p. 224).

En el caso de las visiones de desarrollo del Parque y de la Corporación ambiental, su apuesta de sustentabilidad está centrada en la conciencia de que es imprescindible la conservación o preservación de áreas, en medio de la valoración económica que pueda generar los servicios y usos ecosistémicos, una mirada donde se consideran los recursos naturales como capital natural, propios de una sustentabilidad fuerte (Gudynas, 2014).

En el caso del Resguardo podemos hablar de una sustentabilidad súper fuerte, en la cual hay una valoración plural de la naturaleza, no solo como capital o patrimonio natural sino —de acuerdo con lo que hemos explicado desde el sentido ontológico— como el valor de los otros seres como sujetos y el significado sagrado de algunos espacios del territorio. Esta múltiple valoración de la naturaleza pasa también por incluir al ser humano en ese mundo natural, como una forma de vida más, en una perspectiva, como ya se indicó, biocéntrica y no antropocéntrica. Como señala Gudynas (2014, p. 225), «para lidiar con esas valoraciones múltiples [...] es imprescindible contar con escenarios políticos».

Un caso para ilustrar las tensiones sobre el desarrollo

Dentro de nuestras salidas a campo, se ha convertido en un hecho casi ritual la visita al Lago Tarapo. Estamos otra vez aquí, con Obsimar, él ya apagó el motor del peque-peque⁵⁹ y estamos esperando en el silencio a que aparezcan los delfines rosados. «Hay que apagar el motor para mirarlos, porque a ellos ese ruido los ahuyenta», dice Obsimar. Un silbido, como de flauta, interrumpe el silencio meditativo en el que estamos. El sonido lo emitió Obsimar y de repente, hacia la entrada del lago, aparecen un par de delfines. «Si los delfines aparecen es porque tienen un corazón bonito, entonces ellos se dejan mirar» —nos dice—. Completamos el avistamiento de delfines y aves con la visita a la gran ceiba ubicada en las orillas del lago, cerca de la comunidad de Tarapoto y luego con un baño en el lago. Bañarse en el lago de aguas tibias en la superficie y de corrientes frías en su profundidad se convierte en una conexión reparadora de la existencia. Al salir del lago, pasamos de nuevo por la balsa ubicada en la entrada del lago, en la cual los indígenas llevan un sistema de

⁵⁹ Nombre onomatopéyico dado en la región a las embarcaciones de motor pequeño con las cuales se transporta la mayoría de los habitantes de un lugar a otro del gran río, sus meandros, ciénagas, lagos y afluentes. Por su tamaño, su andar es lento y produce un sonido de golpe, «peque-peque-peque-peque», del que le viene su nombre.

registro de quienes ingresan al lago y restringen el ingreso de lanchas de motor grande (notas de campo, 19 de marzo 2015).

Las tensiones del desarrollo en el marco de estas perspectivas plurales de sostenibilidad se pueden aterrizar en las concertaciones que diferentes instituciones, como el Municipio, el Parque Amacayacu, diversos operadores turísticos y el Resguardo, han tenido que establecer en relación con la implementación de servicios turísticos, en este caso, acerca de las visitas al Tarapoto como lugar de atracción turística. La balsa dispuesta por los indígenas está allí luego de una larga tensión entre operadores turísticos, especialmente los que vienen a una pasadía desde Leticia y sus alrededores, los que representan cadenas turísticas y hoteleras llegadas a la región, el Municipio y el Resguardo.

Cuando se comenzó a implementar con más fuerza la idea del turismo desde el Municipio, los operadores de Leticia comenzaron a poner en marcha esta propuesta de pasadía en Puerto Nariño. En la práctica, esa pasadía solo es posible mediante el uso de botes de motor grande, los llamados rápidos, que permiten recorrer en dos horas los 75 kilómetros que separan el casco urbano de Puerto Nariño con el puerto de Leticia. La tensión surgió por dos razones: la primera, el lago Tarapoto hace parte de un complejo de humedales considerados territorios sagrados en el Resguardo, su uso como «atracción turística» debía hacerse previo consentimiento de las autoridades del Resguardo. La segunda, el ingreso de lanchas de motor grande ocasionó frecuentes accidentes para los delfines rosados y grises que se mueven en ese circuito de aguas entre los ríos y el lago.

En la concertación se definió que el Resguardo implementaría un sistema de registro de los botes que ingresaban al lago y que, en el atracadero de Puerto Nariño, los operadores turísticos debían cambiar de embarcación para ingresar al complejo de humedales en lanchas de motor pequeño, y así evitar el maltrato hacia los delfines y otras especies.

De regreso Obsimar nos explica cómo, en tiempo de aguas altas o bosque inundado, los delfines entran a lago por los riachuelos que se crecen y conectan las aguas de río Loretayacu con los lagos Correo, El sapo y Tarapoto; pero en tiempos de aguas bajas es más difícil mirar los delfines en el Tarapoto, pues su ingreso se complica por el nivel de las aguas; entonces hay que salir a la bocana, es decir, a la desembocadura del río Loretayacu sobre el río Amazonas. Desde las playas que allí se forman también se pueden ver.

La interacción armónica con el territorio, esa adaptación —no como resignación— sino como coevolución con el territorio y el contexto, incluye conocer estos ritmos y respetar los otros seres del territorio. Como se reconoce en el documento oficial de la política pública de comunicación de y para los pueblos indígenas, este tipo de situaciones y tensiones donde los pueblos han resistido desde su autonomía son el bastión del mantenimiento de la biodiversidad en muchas partes del país.

A pesar de la constante presión y agresión, los Pueblos Indígenas mantienen sus culturas vivas y dinámicas, y su condición de sujetos políticos. Prueba de ello es que han mantenido un acervo de conocimientos y saberes útiles para el conjunto de la sociedad colombiana, han preservado 65 lenguas propias (de las 69 habladas en Colombia) y han protegido de manera integral ecosistemas complejos y fundamentales para el planeta, pero que siguen hoy amenazados como el gran bosque húmedo tropical amazónico, la Sierra Nevada de Santa Marta, el Chocó biogeográfico, las llanuras de la Orinoquía, los páramos, nevados, fuentes hídricas y las montañas andinas (CONCIP, 2017, p. 14).

La líder cocama, Emperatriz Cahuache, hablaba de una revolución pacífica de los indígenas del Amazonas, una revolución que se basa en la preservación de las culturas de los pueblos de la Amazonia como condición necesaria y base para la preservación de la biodiversidad amazónica. Esto —decía ella— solo se puede lograr en un trabajo y diálogo intercultural permanente entre el mundo indígena y el mundo blanco: «solos, los indígenas, no vamos a avanzar; los blancos, los profesionales, solos, tampoco [...] nos toca juntarnos y mirar un solo camino para disfrutar un desarrollo integral» (comunicación personal, 22 de octubre de 2013).

Reflexiones sobre tiempo-desarrollo, lo ancestral en un presente continuo

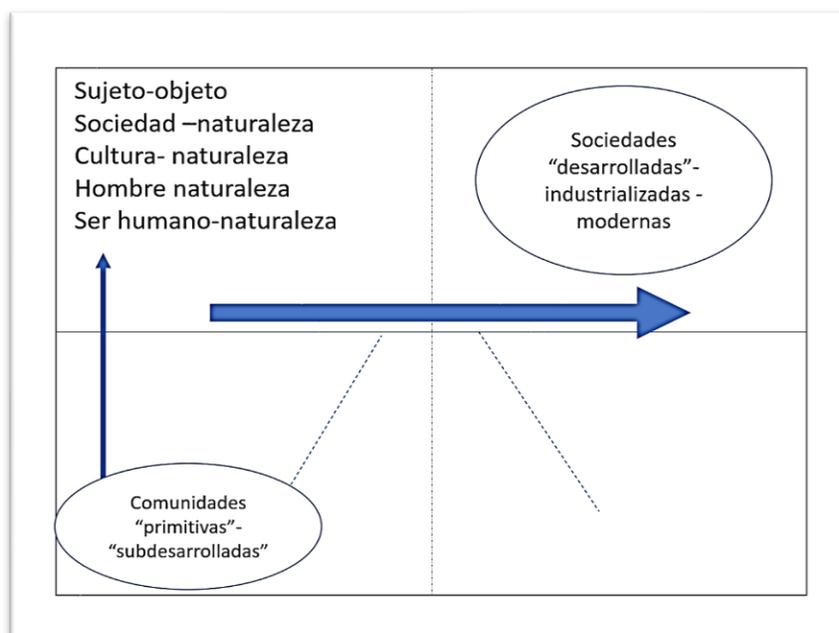
Los aspectos interconectados con la idea y sentido de la comunicación propia, ontológica y axiológicamente hablando, constituyen una consideración sobre el desarrollo que incluye y valida siempre lo ancestral, como lo que pervive desde diversas dinámicas de «mantenimiento», como una identidad cultural reconstruida y reinventada, que no significa falsa (Bengoa, 2016), y que se moviliza desde la Ley de Origen, desde la lógica de las

reciprocidades y solidaridades, como característica de lo colectivo, más allá del tiempo social.

La idea de que lo ancestral está en el pasado es también producto de una perspectiva ontológica, como se explicó en el capítulo anterior. El encuadre naturalista desde el cual aprendimos a mirar nos viene de la perspectiva en la pintura, esa ilusión óptica de profundidad en el plano bidimensional que, con simulación de la tridimensionalidad, dispone en el plano una visión del arriba, del abajo, del lejos y del cerca (Kandisky, 1952/1996).

Esta perspectiva es metafóricamente una manera de observar, entender y organizar el mundo, como lo explican Lakoff y Johnson en *Metáforas de la vida cotidiana* (1980/2004), en torno a las metáforas orientacionales relacionadas con «arriba-abajo, dentro-fuera, delante-detrás, profundo-superficial, central-periférico (p. 50 y ss.). La línea horizontal tensa la mirada en un arriba y abajo; y la vertical, en un adelante y atrás (figura 8). Es la perspectiva del plano cartesiano, donde el cuadrante inferior izquierdo representa lo negativo (el campo de menos es menos) y el cuadrante superior derecho representa lo positivo (el campo de más es más).

Figura 20. Perspectiva como metáfora del mundo



Fuente: Elaboración propia a partir de las reflexiones de Kandisky (1952/1996) y Lakoff y Johnson (1980/2004)

Nuestra manera ontológica de entender el mundo se deriva de allí, como señala Kandisky (1996), es la perspectiva del punto y la línea sobre el plano. El adelante y el atrás prefiguran la línea del tiempo social, la línea de la historia. Atrás va quedando el pasado, adelante el futuro; el éxito y el progreso están en el futuro, quizás por eso siempre lo estamos persiguiendo. Es la mirada de la invención de la idea de desarrollo y subdesarrollo (Escobar, 2012a), derivada de suponer que avanzar, progresar, desarrollarse implica que los pueblos deseen, anhelan transformarse en «sociedades» en busca de bienestar y mejoramiento, que discursivamente supone la idea de una sociedad desarrollada, industrializada y moderna. Entonces atrás, en el pasado de la historia están los pueblos que no han logrado insertarse en las dinámicas del desarrollo pese a las imposiciones de poder, la tutela de los desarrollados; esos pueblos y comunidades están atrás y abajo. Es la perspectiva del tiempo lineal de la historia como desarrollo (Matterlart, 1997, p. 16).

la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos [...] es la idea de que el tiempo es lineal [...] y produce una no existencia declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico con relación a lo que es declarado avanzado (Santos, 2009, p. 110).

Esta perspectiva de arriba y abajo, adelante y atrás, también es la perspectiva dualista (Escobar, 2015) de un mundo binario que separa norte-sur; cultura-naturaleza; sujeto-objeto; hombre-naturaleza; humano-no humano. ¿Qué es mejor: estar adelante o atrás; arriba o abajo; en el norte o en el sur? Este cuadro bidimensional con ilusión óptica de tridimensionalidad es el cuadro desde donde miramos el mundo, para entenderlo, juzgarlo, clasificarlo, justificarlo, explorarlo y habitarlo.

El tiempo social marcado por la idea de futuro y progreso supone el avance, en cuanto en tanto haya capacidad para ir en la perspectiva lineal del tiempo de la manera más rápida hacia «adelante», que supone ir hacia un lugar de mayor rango, categoría, rol, remuneración, éxito, progreso, desarrollo. Así, esta mirada lineal del tiempo, que representa, *grosso modo*, la monocultura del tiempo lineal, se complementa con la monocultura de la productividad

(Santos, 2009), centrada en la capacidad de rapidez para acumular, concentrar y «desarrollarse».

Una parte de este deseo de desarrollo se ha introducido en las comunidades indígenas. En el espacio del Resguardo Ticoya, las tensiones están dadas por los diferentes intereses entre quienes viven en el casco urbano de Puerto Nariño —indígenas y no indígenas— y quienes están en las comunidades más apartadas. En el Resguardo Ticoya, además de las dinámicas del tiempo social lineal, se evidencia una valoración y comprensión de un tiempo geológico, es decir, ese acompasado con los eones largos y lentos que define la antigüedad del territorio en sus procesos geológicos y sus mutaciones, así como la valoración de los seres que le habitan, incluidos los que antecedieron a los seres humanos del presente. Por ejemplo, la valoración a la sabiduría de los abuelos y abuelas que se logra en el tiempo largo del paso de la vida.

La otra temporalidad evidente en el territorio de la selva y del resguardo es la cíclica y radial, relacionada con los tiempos biológicos, una temporalidad de ritmos que van y vienen y que, aunque se repiten, son siempre diferentes. Son los ritmos y las temporalidades de los cuerpos en su devenir. El cuerpo más imponente en su ritmo y su ciclo es el del río. Todo en el trapecio amazónico colombiano se mueve al ritmo del río y sus ciclos de aguas bajas y aguas altas, que determinan una adaptación permanente a las dinámicas de cada ciclo.

Las temporalidades no lineales de tiempos lentos, largos y cíclicos son las temporalidades de la ancestralidad que siguen en el presente, es la esencia de la memoria propia del espesor temporal en la que una representación, en este caso de lo que entendemos por ancestralidad, responde a los aspectos que en este momento socio-histórico se validan como significativos (Arancibia y Cebrelli, 2005), en este caso, la vigencia de las apuestas culturales que perviven, gracias a la lucha del movimiento indígena en Colombia. Se trata, pues, de una ancestralidad viva a través de los y las abuelas, de las leyes de origen y del mantenimiento de usos y costumbres. Una ancestralidad viva en los líderes que resisten y re-existen en medio de ciclos de adaptación, en dinámicas de resistencias flexibles, más emparentadas con la resiliencia.

Pistas hacia una ecología de las temporalidades y productividades para una justicia socioeconómica y ambiental

La propuesta de una comunicación propia que nos habla de la comunicación desde la trascendencia con lo espiritual y que conecta una interacción entre humanos y no humanos es una propuesta que se vincula con las preocupaciones sobre nuestro relacionamiento con la naturaleza y nuestra manera de pensar el desarrollo en términos de progreso. Una propuesta que conecta con las necesarias reflexiones acerca del cambio climático y las acciones para comprender dicho fenómeno y enfrentarlo como humanidad. Así se puede percibir o evidenciar en las propuestas del pronunciamiento del Foro Nacional de Comunicación Indígena, de 2012, en el cual los pueblos indígenas señalaron:

Exigimos detener el rumbo del modelo capitalista dominante que nos lleva al suicidio en el afán de cometerlo todo en basura y codicia [...] El Foro Nacional de Comunicación Indígena exige que se respeten nuestros planes de vida y nuestras propuestas alternativas al proyecto de muerte. Nosotras y nosotros sabemos que tienen que convertirnos en víctimas para despojarnos y que usan toda la política estatal, el modelo económico y el conflicto para robarnos (pronunciamiento final Foro Nacional de Comunicación Indígena, 30 de noviembre 2012⁶⁰)

Así como se enunciaba que la comunicación propia conecta con una ecología de la comunicación, al margen de la monocultura de la productividad y temporalidad capitalista, en los sistemas de organización y liderazgo de movimientos sociales, como el movimiento social indígena en Colombia, han pervivido otras productividades y otras temporalidades correspondientes hoy a ese pluriverso del que habla Arturo Escobar (2018) en relación con esas experiencias que contribuyen a una esperanza de transición, como proyecto humano, desde un antropocentrismo con un individualismo exacerbado hacia otras formas de relacionamiento centradas más en las solidaridades y la defensa de la vida en general.

La apuesta por una biovisión o una visión biocéntrica de relacionamiento con el entorno, es una apuesta política por la vida, que problematiza en la necesidad de una comunicación y relación con el mundo de la vida de una manera más compleja, más ecosocial.

⁶⁰ https://www.youtube.com/watch?v=S2z_5ujMN2Y

Lamentablemente, esta apuesta política de resistencia ha costado la vida a muchos líderes. Solo entre 2021 y 2022, han sido asesinados 85 líderes indígenas, según el Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (Indepaz.org).

Además de una resistencia frente al modelo hegemónico de desarrollo, las comunidades indígenas del Amazonas nos conectan con una re-existencia, como reivindicación histórico-política de formas cotidianas de inventarse y reinventarse la vida, para dignificarla y revertir la dinámica de exclusión y marginación, desde las reivindicación de cada acto cotidiano (Albán-Achinte, 2009, p. 94), anclada a otras productividades, donde la visión de la abundancia (Herrera, 2019) prima sobre la idea de la escasez, propia de las dinámicas del sistema mundo capitalista.

Las tensiones y mediaciones sobre el desarrollo nos hablan de productividades distintas a la económica, esperable en el marco de las lógicas hegemónicas del desarrollo en la perspectiva capitalista. Así, más allá de la acumulación individual de capital basada en la propiedad privada, las comunidades indígenas de la Amazonia nos muestran la experiencia de vida en propiedades privadas colectivas, lo que obliga al planteamiento constante de la solidaridad y la cooperación, a diferencia de las lógicas de la competencia y la competitividad propias del sistema productivo occidental. Un aspecto cada vez más difícil de mantener, en tanto en cuanto las dinámicas del mercado y el trabajo que se han ido introduciendo en el territorio rompen los lazos orgánicos de las solidaridades y para establecer la dinámica individualista de la «venta de su mano de obra» mediante unas formas de empleabilidad.

También en esto han incidido las bonanzas de la coca y de la marihuana, que trajeron al territorio la experiencia del dinero fácil y la expectativa del dinero como factor de distinción en la dinámica social. Estos elementos chocan con las dinámicas de distinción propias de sus culturas, relacionadas con la sabiduría de la ancianidad, la capacidad colectiva y el mantenimiento de usos y costumbres que materializan esas formas de productividad solidaria, como la minga, o de la riqueza sagrada de relacionamiento con el territorio y los otros seres que lo habitan.

Las tensiones y mediaciones del desarrollo nos ponen también de frente al reconocimiento de otras temporalidades, no solo en la perspectiva lineal del tiempo social. Nos habla de la necesidad de conectarnos con los tiempos de los ciclos y de los tiempos lentos y de los tiempos propicios.

Temporalidades y productividades que quizás nos sean útiles, como humanidad, para afrontar los retos de la crisis ambiental, que, como señala Leff (2006), evidencian una crisis civilizatoria. No somos los humanos los primeros seres que generan en el planeta una contaminación tan amplia que ha cambiado las dinámicas geológicas y atmosféricas de la Tierra misma. Ya Capra (1998/2009), en *La trama de la vida*, nos cuenta cómo hace dos mil años se produjo una gran contaminación planetaria por causa de la cual algunas especies desaparecieron, otras lograron crear maneras de protegerse, básicamente escondiéndose, y otras se adaptaron. Hoy, en todo el planeta vivimos los efectos de una gran contaminación, los efectos del llamado cambio climático, como humanidad no quisiéramos desaparecer, difícilmente podremos escondernos, nos queda adaptarnos. Las comunidades indígenas del trapezio amazónico tienen una experiencia y una sabiduría sobre la adaptación que han permitido a sus pueblos pervivir en la selva durante siglos.

La pervivencia y el mantenimiento de la biodiversidad tiene su eje en la protección de la vida y la cultura del ser humano amazónico y, al mismo tiempo, la vida del ser humano amazónico tiene su eje en el mantenimiento de la biodiversidad amazónica. Este equilibrio recíproco es posible desde la interconexión e interrelación entre todos los seres que habitan el territorio que se puede concretar en esta frase del ya tantas veces citado Obsimar López Ahue, indígena tikuna: «Yo soy porque el río es, el río es porque yo soy; cuando el río deje de ser, yo dejaré de ser y cuando yo deje de ser, el río deja de ser» (comunicación personal, 22 de agosto de 2019).

Conclusions:

Reflections Towards Communicative Justice, Intercultural Dialogue and Re-thinking Development

These conclusions are written as learning derived from the meaning and practice of indigenous peoples' *comunicación propia* (self-communication). Learnings and reflections open our understanding of other knowledge, other temporalities, and other productivities in the framework of the epistemologies of the south (Santos, 2009) and the pluriverse (Escobar, 2017, 2018; Kotari, et al., 2018). From the concept and practice of communication from the daily life of the peoples that make up the Resguardo Ticoya, in the Colombian Amazon, and from the proposal of a public policy of indigenous communication in Colombia, the communicative perspective of indigenous peoples is vindicated in the framework of Latin American communicative thought. A perspective that has an impact on the mediation of development discourses and provides ideas for rethinking it, from the local space.

In hermeneutic terms, this research work is just the opening of a look from the subaltern and the invisible to another configuration to think about communicational knowledge/power. A thought generated from the cultural matrices of the indigenous peoples in Colombia. Thus, these conclusions are just an entry into a phase of collective construction of meaning. They are traces that offer clues to motivate the desire to scrutinize and deepen other ontological and epistemological visions that allow us to broaden and refresh communicational thinking in Latin America and the world.

The traces are four lessons. The traces are learnings to academic field communication and its relation to development. Each lesson concludes with questions we can ask ourselves, not only as scholars in the field of communication but also as humans.

Questions to think-us. The spiral path section presents new ways of deepening, from the gaps in this work, debates are proposed to open ways for new researches. And, in the end, there is a colophon with an inner reflection aloud.

**First Lesson:
Communication, an Interaction Between Humans and Non-Humans Beings**

The key element of reflection from the ontological sense of «*Comunicación propia*» (self—communication) is to think of communication as a practice for the interconnection and interaction between humans and non-humans. This interaction is fundamental in relation to the territory and the political-economical bets for the defence of the land.

Starting from the Cartesian vision of the objectification of the world, our Western civilisation has constructed a relationship of distance between humans and nature. In this relationship, humans know and control the non-human, and for this reason, this is distinguished by the designation of "nature". In this sense, we can possess, control, dominate, utilise, and exploit as a resource for human benefit. And this is, essentially, what we have done with civilisation. We have converted the natural into goods (Polanyi, 1947/2009). Capitalised and modernised nature, as Arturo Escobar (1993, 2012) calls it, is a basic part of the predominant vision of development. We have inherited the idea of an externalised nature; however, we are nature too.

From the ontological perspective of «*comunicación propia*» (self-communication) can learn that the maintenance of biodiversity hinges on the protection of the life and culture of the Amazonian human being, and that, at the same time, the life of the Amazonian human being hinges on the maintenance of the Amazonian biodiversity. There is an interconnection and interrelation between all the beings that inhabit the territory. This includes both immanent and non-immanent beings, that is to say, spirits.

This idea of interconnection between all beings implies a sense of sacredness, from which it is understood that the other beings: animals, plants, rivers, the woods, the jungle, have a spirit, they have a soul, they have the breath of life. From this point of view, we recognize

that all beings are subjects. Here, we find ourselves before an alternative ontology, which has a distance from Western dualistic ontology based on nature-culture (Descola, 2012), a relational ontology (Escobar, 2018) from which it is possible to think of the rights of nature and to think of communication as a complementary process between human and non-human beings.

From this ontological perspective of «*comunicación propia*» (self-communication), an axiological vision emerges in which what is one's own is anchored to two values. On the one hand, autonomy as an essential principle to defend the territory, autonomy that responds to the right to self-determination. On the other hand, the collective as an engine for the construction of the common from participation. Both values guide the indigenous movement in Colombia and, at the same time, are enhanced by the practices of «*comunicación propia*» (self—communication) in the public policy design from and by the indigenous peoples and their organizations.

The *comunicación propia* (self-communication) between humans and non-humans is materialized in communicative practices of resistance and project (Herrera-Huérffano y Vega-Casanova, 2014), which besides being the basis for dissidence and social mobilization, are inspiring actions that constitute a heterodox approach in the understanding of communication within academic life, and a practice that impacts and influences the cultural, social, economic and political disputes of indigenous peoples against the dynamics of the state and its neoliberal capitalist bets.

«*Comunicación propia*» (self-communication) in the indigenous world encompasses a spiritual dimension and a transcendent sense of connection with the cosmos. This is a communication that recognises instinct, emotion, and the significance of the spiritual as important knowledge attributes not lesser wisdom or basic notions. Thus, «*comunicación propia*» (self-communication) combines meaning-producing actions of three types: orality (*PalabraAndar*⁶¹), iconography, and ritual-spiritual. The three types contain analytically

⁶¹ This idea was proposed by Vilma Almendra. *PalabraAndar* combines two words in Spanish: word and walk, to refer to communication centered in the territories, communication that walks through the territory.

some forms, which operate in a joint, complementary, and complex way, as they interweave in the weaving of cultural meaning.

To talk of communication as interaction and interconnection between humans and non-humans, the question arises: if the other beings are not rational subjects, with a conscience and the capacity for abstraction and symbolisation, how can we speak about communication between them? When I told Obsimar this same thing, that if the other beings are not rational subjects, with a conscience and with the capacity for symbolisation, how is it possible to talk about communication between them, he smiled and said: «The colonizers thought the same about us indigenous people 500 years ago, that we were not rational subjects, with a conscience and the capacity to symbolise, but look, here we are! That is why we work so that these sacred parts of the territories are also subject to rights: the river, the mountain, the lake before they disappear, because if they disappear, we disappear» (personal communication, October 15 of 2013).

Grandfathers and grandmothers, Taitas, and shamans have the capacity to materialize this communication between the human and the non-human, from a spiritual dimension. The ritual-spiritual communication can take place in various places of the territory (jungle, river, chagra, lake) but has its central axis in the maloka as a privileged space. Grandfathers and grandmothers are the communicators of communicators. In the maloka they share knowledge, tell stories, accompany transformations through rituals, heal illnesses, guide or reorient decisions, harmonize forces and powers and call for collective work, among others. Grandfathers and grandmothers and the houses of thought or ancestral wisdom (malokas) are the core of the survival of indigenous peoples.

This spiritual dimension is neither separated from ethics, aesthetics, and knowledge nor also political and social actions. The animistic relational ontology implies that since we all have spirit, the conditions of relationship must start from the spiritual dimension. Thus, physical illnesses, social problems, political problems, power disputes, and all forms of sociocultural relationships come from an alteration in the spiritual world.

Realizing this interconnectedness as the basis of relationships implies another scenario in which the human being is not superior, but simply one more being. What we learn from these communities is a «biovision» (Herrera, 2014), that is, a way of being, knowing, and doing that puts all life in general at the centre. A biovision that, perhaps, calls us to have the capacity to listen to our own life, our own corporal nature, and to listen, at least, to the other living beings that share the territory with us.

In this sense, we can also lay out interdisciplinary bridges with biologists and forest researchers who are currently studying the sounds and the songs of the woods and the communication between the trees (Wohlleben, 2016, 2019; Haskell, 2018). Their explanations deal with a language between the trees characterised by profound cooperation and solidarity for coexistence in the rainforests. Cooperation and solidarity are two human attributes, at risk of extinction due to the dynamics of competition. Thus, perhaps, from our naturalistic ontology, we find new ways to «listen» to other beings and think about our relationship with them.

The lesson, therefore, is to think: Do we feel interconnected with other beings? Do we feel interconnected with our territory? Are we interconnected with our own nature? Are we and do we feel that interconnection with the earth and with other beings that inhabit it? Will we be able to listen to the voice of the polluted river? Can we realize what the eroded mountain is telling us? Can we realize what water scarcity is telling us? Can we listen to what the earth is telling us through climate change?

Second lesson:
A life in harmony as a Buen Vivir (good living)

If we want to go deeply into the so-called environmental crisis, we must recognise that this crisis reflects the Anthropocene. The Anthropocene refers to the influence of human activity on the Earth over the last two or three centuries. The Anthropocene is the concept that explains how the impact of humanity over such a short period of time has managed to be so significant as to bring about a new geological era (Crutzen and Brauch, 2016).

We need to rethink our place in nature as humans. In order to rethink this place, we also need to discuss our cultural, social, and political imaginaries. We need to imagine possible or probable transition models to cope with this crisis. As Enrique Leff (2020) indicates, this is not a crisis of nature or an environmental crisis, it is a crisis of the model of Western civilisation. It is a crisis of individualist, extractivist, consumerist, competitive, and utilitarian models as the prevailing way of being, doing, and knowing.

This model of civilisation with its principles, values, epistemologies, and knowledge is not the only one that exists on our planet. An important task when facing this crisis is constructing an epistemic interculturality. This means knowing, recognising, and establishing a dialogue with, otherness. This is not just about a simple folkloric or exotic acknowledgment of different cultures, in this case indigenous, it is the relation of said cultures with other ways of knowing, and therefore with other ways of being and doing. This implies as Catherine Walsh points out, constructing an interculturality as a political and epistemological project of symmetric dialogues that allow «the equitable interrelation between different peoples, knowledge and cultural practices» (2005, p. 104),

Recognising the interconnection between all the beings of the territory is the basis for a different way of inhabiting it. Similar perspective "Buen Vivir" (good living) of the indigenous from the Andes, the indigenous peoples from the Amazon, from their ontology and epistemology, believe in the sense of reciprocity with the territory through respect and responsibility.

The relationality between humans and non-humans, already pointed out, is present in the never-ending and ever-changing weaving of life (Escobar). A weaving on which all existing lives depend. This relational ontology is the basis of their autonomy and the defence of the territory, which is where the political ontology of difference grows (De la Cadena, 2010); an ontology that calls for the struggle for the political vindication of cultural diversity (Leff, 2020). To defend the territory is to prevent the land from becoming capitalized nature (Escobar, 1993) through plantation models (e.g., soybean); extractivism, cattle ranching, or techno-nature projects. This struggle has been criminalized and has claimed the lives of

several leaders. In the last five years in Colombia (2018-2022) 344 indigenous leaders have been assassinated (Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz, Indepaz.org).

Living a harmonious life in this changing weave requires adaptation. And adaptation is not resignation. Adaptation implies care, it implies respect, and implies a combination of practices that seek to constantly maintain the network or spider's web formed by the dynamic crossroads between all these interactions. For this reason, when any action breaks this network, it is necessary to make (Pagamentos) payments to Mother Earth; that is to say, rituals to restore harmony.

This respect for the weave of life (the ecosystemic network) is seen in the form of how native peoples cultivate the land, called «*chagra*». *Chagra* tries to imitate the logic of the jungle, and it does not follow the logic of monoculture. There is a natural dynamic of control of pests of some plants with others. There is also an adaptation to the dynamics of the river to make *chagra* on the beaches in times of low water. And, to make the most of its river banks as refrigeration spaces for the flour of the «*yucca*» during the high-water months.

The reciprocity or cooperation based on respect and responsibility is fundamental. The indigenous people know that the resistance and resilience of their territory depend on the strength of this weave of life. In this way, they were resistant and resilient when faced with Spanish and Portuguese colonisation 500 years ago. They were resistant and resilient when faced with slavery from the Rubber Boom at the beginning of the 20th century. They were resistant and resilient when faced with the ambition, violence, and dynamic of money that the Marijuana Boom and the incursion of drug trafficking in the 80s and 90s brought them. Today, they continue to be resistant to the battles over maintaining their territory and culture, because they know that the survival of their people depends on this. This is the so-called discreet resistance as spaces to root firmly their dignity (Scott, 2000).

The rainforest has also been resilient to interventions by the indigenous people. The jungle has also adapted itself: as the «*chagras*» imitate the jungle and are a cyclical system, the abandoned "chagras", some even more than 80 years old, form part of a complex of

intervening systems. These are systems enriched with palm trees and fruit trees. As the anthropologist Elizabeth Reichel (2012) points out, the complexity of the Amazon systems stimulated the generation of multiple forms of adaptation.

This is, therefore, the lesson of a life in harmony as a *Buen Vivir* (good living) requires resistance for the defence of the land and resilience from the adaptation or coevolution, in interaction with other beings in the weaving of life with cooperation. Resistance, resilience, adaptation, and cooperation maintain the balance between giving and receiving, living the abundance provided by the work of the land, with the wisdom of not hoarding. At the same time, resistance, resilience, adaptation, and cooperation is the force of the indigenous movement in Colombia.

A life in harmony, as a Good living, contributes to rethinking development, at least in three aspects: 1) Defending local wisdoms and situated knowledge. Defending autonomy and local wisdoms to open the door to the Ecology of Knowledge (Santos, 2009), and socio-environmental justice (Escobar, 2017, 2018). 2) Moving from anthropocentric models to biocentric models, thinking about alternatives to development in broader ecosystems. Design relational transition models (Escobar, 2017, 2018), models centred on cooperation and the dynamics of the weaving of life. 3) Deconstruct the universal and overwhelming idea of development and realize that there is a pluriverse of ontologies and epistemologies to imagine alternatives to development, not alternative developments (Escobar, 2012). 4) Recognize the value of resistance, resilience, adaptation, and cooperation to design or recognize another axiological perspective on the alternatives to the development.

The lesson is to think: Do academics contribute to recognize situated knowledge? How can we make visible the pluriverse of ontological and epistemological perspectives? How can we contribute to design models of transition from communication? Can we think of forms of relationship based on cooperation and not on competition in our daily life? Will we as humanity be able to put the weaving of life at the centre of the new designs of the socio-political and economic world? How do we learn about adaptation and cooperation, from the harmonious life of indigenous peoples, to face the challenges of climate change?

**Third Lesson:
The ancestral perspective of the indigenous peoples
is not in the past; it is here in the present**

Those of us educated in Western epistemology understand the ancestral within an imaginary timeline in the past, towards the back end of a linearly defined history. Through the bidimensional geometric perspective, the plane gives us the illusion of three-dimensionality. However, this is just an illusion. This model metaphorically constructs a dual-linear-opposite way of thinking: up-down, left-right, before-after, forwards-backward. These metaphors then shape our everyday lives in terms of progress and development-underdevelopment, and imply an advancement, moving forwards. For this reason, the past is seen as an obstacle to development.

The linear perspective also indicates an idea of productivity: it should be going from behind -forward as fast as possible. In this sense, there is no place for lying still. The still and the slow are unproductive. The ancestral perspective, - which, within Western thinking, is in the past and is among the obstacles to development-, is still alive. This perspective is present today through the voices of the leaders who, from the jungle and the Andes, fight for their right to prior consultation to stop the capitalisation of nature (Escobar, 2012; Polanyi, 2011).

The vitality of ancestry is present in the Colombian Indigenous Movement with more than 200 years of struggle. This movement originated in the Cauca area and today has five national organizations, 772 "Resguardos", 115 indigenous peoples, and a space for constant dispute and negotiation with the national government institutions through the MNCPI (Mesa Nacional de Concertación de los Pueblos Indígenas). This vitality made possible the implementation of the CONCIP (National Commission of Communication of Indigenous Peoples), a Commission that organizes, orients, and guarantees the accomplishment of the public policy and the implementation of its plans and projects. The ancestral vitality is alive and revitalized cyclically in each communicative practice of *comunicación propia* (self-communication). Ancestral vitality is still present in the implementation of communication collectives, communication schools, and communication careers in the

autonomous projects of indigenous and intercultural universities. The ancestral perspective, which remains present after 500 years of colonisation, exploitation, and coloniality (still present) and leads to an ontology of a way of being and a manner of living, knowing, and doing in the world.

On walking through the Amazon, we can understand that time is not just a linear dimension that is socially organised into a before and an after, so definite that it can be summarised as being born, growing up, reproducing, and then dying. With the indigenous peoples, we learn other temporalities and the importance of long periods of time, which are evident, for example, in the value that they give to trees that have existed for up to 300 years, or to the «pirarucú» or «arapaima», ancient fishes, 23 million years old. Longer time periods are associated with the slow rhythms with which one continues to weave the dynamic of a territory. It is the logic of life at the rhythm of the river, between two cycles: one of high water (when the river expands and floods everything) and the low water when the banks of the Amazon become beaches.

In the Amazon is possible to find transformative alternatives and learn about the productivity of slow times and the existence of an appropriate time, which corresponds to the moment in which things must happen. The territory of the Amazon and its indigenous inhabitants are the mentors in teaching about patience and the importance of listening to the territory and its inhabitants. Emperatriz Cahuache said that the Amazon is a territory in which there is no place for hurrying. This is the dynamics of appropriate time, it is the dynamics of life that moves in temporalities of cycles and biorhythms, in this case of the river. As the existence of a transforming alternative, the dynamics of appropriate time remind us of the need to slow down the logics of hyper-productivity of a commodified time, the need to think of decreases, not as utopian or romantic possibilities, but as realities in experiences where life moves in the ecology of different temporalities necessary to balance the accelerated vital experience.

How many of us feel unproductive in stillness when we rest? How much speed does daily life demand from us? How much slowness does daily life allow us? And how much stillness and slowness do we allow, or do we need ourselves in our daily lives?

**Four Lesson:
Communicative Justice for Planetarization⁶²**

Universalist discourses, with the perspective of a single homogeneous and globalized world, generate more and more gaps, absences, or invisibilities (abysmal line, Santos, 2010). In opposition or as a complement to this globalization, the pluriverse is a perspective, approach, and reality that evidences the multiplicity of projects and experiences that build the life of the planet from more local dynamics and are rooted in ontologically and epistemologically diverse cultural worlds. From the pluriverse derives the idea of planetarization as an opposition to the economic and cultural homogenization of globalization. Planetarization involves the diverse forms of social mobilization, struggle, resistance, creation, and recreation of these pluriverse experiences and projects, visible as re-existences for the very life of humanity and the planet.

The project of globalization and universalization of the modern, western, capitalist world system is concretized and sustained through the monocultures of rational knowledge of modern science, of the dominant scale of the global over the local, of classifications and hierarchies that normalize differences (of class, race, gender, purchasing power, spiritual), of linear temporality, of economic productivity and liberal democracy (Santos, 2009). All these monocultures are sustained in a monoculture of modern communication, exclusive of human beings, massive, mediatic, technological, in elitist conglomerates, and of diffusionism of hegemonic discourses that feed each one of these monocultural perspectives. A communication, as the indigenous people point out, has commodified the word.

Therefore, a communication for planetarization becomes necessary and just. This is communicative justice, a communication proposal that emerges from the debates on

⁶² I am grateful to Juana Ochoa and Joan Pedro for contributing with their conversations about these feelings-thoughts (*sentipensamientos*) to co-rationalise (heart-reason- *co-razonar*) the idea of a communicative justice.

communication/culture (Martín-Barbero, 2002,2003; García Canclini, 1982, 1987, 1989) communication, and social change (Gumucio-Dagron, 2011; Gumucio-Dagron and Tufte, 2008; Tufte, 2004; Barranquero, 2011, 2012, 2013), the decolonization of communication (Torrice, 2016, 2017, 2018), and the proposals of a communication theory for «*Buen Vivir*» (good living) (Contreras, 2014, 2016; Sierra y Maldonado, 2016). Communicative justice recovers, visibilizes and revitalizes communicative practices, whose types and forms are in line with the pluriverse perspective and the dimensions of justice that this perspective seeks (cognitive, socio-political and cultural, environmental, economic-political) (Escobar, 2012, 2017, 2018). All these justices are necessary and applicable in the reality of the indigenous peoples of Colombia

Communicative justice reveals the heterotopias (Foucault, 1999) of autonomous spaces of resistance and resilience, such as the one built by the indigenous movement in Colombia, its vital spaces («*Resguardos*»), and its local and national organizations. Communicative justice gives presence to the absences or non-existences (Santos, 2010) generated by historical invisibilities in the dynamics of discourse and practices of knowledge/power. In the face of exclusion through stigmatization and repression, communicative justice creates discourses and actions in defence of rights for the recognition of diversity without classifications and hierarchies. In the case analysed in this thesis, ethnic-cultural diversity implies ontological diversity. Communicative justice vindicates and strengthens the struggles for social change against the marketization of cultures, territories, natural resources, and humanity itself, a commodification that has been conceived in the global vision of capitalism as the only way forward. In this way, communicative justice is closely linked to sociocultural justice.

Communicative justice contributes to bringing into dialogue this multiplicity of cultural worlds, in their epistemic and ontological plurality. In a special way, communicative justice seeks an ecological-political understanding, in which human beings and other beings enjoy their right to existence. Communicative justice, linked to environmental justice, requires a capacity to communicate and understand diverse forms of life. Communicative justice strengthens discourses for action to guarantee all beings - human and non-human - a present and a future on the planet. Therefore, communicative justice vindicates the animist

ontological vision for the recognition of all beings in the territory as subjects of rights. Communicative justice contributes to the empowerment of discourses and actions on the rights of nature.

Communicative justice, about socio-political justice and from an axiological perspective, is activated through communicative practices to sustain, create, and defend the common in local collectives. From the collective, communicative justice revitalizes participation, with types and forms of representation and close interaction, communicative types and forms that involve the social actors from their own cosmogonies and organizational structure, such as «*minga*» or «*palabrAndar*» (Walk the Word).

Communicative justice generates links between subaltern or marginalized populations whose collective interests, in general, are distant from or not centred on market interests. Communicative justice shows that the emerging demands of social activism are feasible and viable. It advocates confronting, avoiding, combating, and reflecting on the non-criminalization of social movements and their leaders. Criminalization has cost the lives of hundreds of indigenous leaders in Colombia. Thus, communicative justice counterbalances the monoculture of modern communication. Communicative monoculture that informs or constructs meanings about the pluriverse and its experiences as unviable alternative forms, utopian, unreal, unattainable, illusory, or ridiculous practices. Communicative justice makes visible and contributes to the understanding of civilizational transitions for the subsistence of the planet and all its forms of life.

Communicative justice brought to the academic field gives support to a cognitive justice that allows «taking indigenous people seriously», enabling the communication of other knowledge, through the dialogue of knowledge between the ancestral and the academic, between theory and practice, between diverse ontologies and epistemologies. Communicative justice enables the ecology of knowledge and the active incorporation of alternative forms of knowledge. Communicative and cognitive justice are conditions for the construction of deep intercultural dialogues.

Unravelling the ontological meaning of *comunicación propia* (self-communication) in the daily life of the indigenous peoples of Colombia allows us to find a way to continue building a theory of communication for «Buen Vivir» (good living) or a theory of indigenous communication. This work adds to the debates of the other twelve research references in the line of understanding the communicative phenomenon from the perspectives, worldview, ontologies, and epistemologies of indigenous peoples. Some recent researches explain how indigenous peoples understand the communicative phenomenon as Cosmocentrality (González-Tanco, 2016) or Cosmic Communication (Plaza y Campuzano, 2020).

Communicative justice provides elements to problematize the theory and practice of the relationship between communication, development, and social change. It introduces a critique of a single vision of development (even with all the names it has had: human, sustainable, etc.). Communicative justice challenges to understand the pluriversity of life experiences, which in one aspect or another are outside the frameworks of the global western world system and its dynamics of development, progress, and growth. Communicative justice contributes to planetarization, it gives clues to understanding that each culture in its ontological and epistemological essence contains specific practices, which emphasize other dimensions. Dimensions that are not so visible so far in communication studies. In the case of indigenous peoples, those are practices whose axis is the understanding of communication from a spiritual dimension of interconnection and interaction between the human and the non-human.

Spiral paths to deepen reflections

We present the paths of research in communication that can give continuity and deepen the debates opened here. These are spiral paths to think not only in linear movements or displacements of continuity but angular ones of deepening, which provide new perspectives. Every spiral has a fixed point or pole. This spiral of research proposals to develop has indigenous communication as its pole (which could be extended to a kind of communication from the ethnic, but that implies other debates). Seven displacements are proposed as spiral lines of future research:

1. Capacity of agency and incidence of indigenous women in the communicative practices of indigenous peoples. The political role of indigenous leaders in processes of consultation and negotiation with the State.
2. Indigenous communication and ecofeminisms, their contributions to rethinking our relationship with mother earth.
3. Links between «Comunicación propia» (self-communication) and appropriate TIC communication. Continuities and discontinuities and incidence of the ontological and axiological sense of «Comunicación propia» (self-communication) on appropriate TIC
4. Spiritual dimension of indigenous communication in the Amazon and religious syncretism
5. Practices of indigenous communication and incidence in the maintenance and resignification of their cultural uses and customs.
6. Indigenous communication and processes of justice and reparation for peacebuilding in Colombia. Proposed displacement considers two central aspects pointed out by the Truth Commission: on the one hand, the deep affectation of indigenous and ethnic peoples in general, during the armed conflict; and on the other hand, the recognition of nature and territories as victims of violence.
7. Analysis of the plans and projects for the implementation of the public policy of communication of and for indigenous peoples in Colombia, impact on the territories and communities.

Colophon: An Inner Reflection Aloud

In 2015, we were carrying out a project in Resguardo Ticoya, in which I had major responsibility for the logistics. The day we arrived in the territory, I started running from one side to another organising things, just as I am used to running around in Bogotá. My indigenous friend Ismenia Ahué told me five times: «don't run, remember that in this territory we don't run». That night, I fractured my ankle, because I was running around. My recovery took me five months. This was the process through which I learned that stillness and slowness are also very productive and necessary rhythms in life. However, they must be searched without the need for any fracture.

This was my greatest learning of long times and the need for quiet times. Slowing down the exercise of this thesis, due to be delivered in 2017, was the learning of the propitious time, a time that passes in the balance between giving and receiving, between moving forward and stopping, acting and meditating, speeding up and slowing down.

This could be just an anecdote. But perhaps the spiritual message of slowing down had already been shared with me through the tales of metamorphosis that abound in the stories of the Amazon grandfathers and grandmothers. In 2012, when I was choosing a wooden stool in the shape of animals while looking at the different figures, Mireya (an indigenous teacher from the Tikuna people) said to me, «*Profe*, you need the turtle».

Undoubtedly, the possibility of action and rest has allowed me to connect with the writing of this work. I am grateful for being able to flow, to link the analytical writing required by the canon of the academy, with the emotion of personal and intimate learning, in the possibility of valuing and understanding different ontological points of view.

This was the propitious time to realise that what I wanted to realise was walking on the parallel path of another ontology different from the one I have inherited in my life experience. Knowing of its existence opened the way to think about our relationship with the planet and the challenges we face with the reality of climate change. It is not about becoming indigenous or pretending to change ontology. Ontology does not change like changing clothes. The way forward is at least to think about the need to build bridges between these different ontologies, to think about how to dialogue and build bridges between different epistemologies, and how to incorporate the wisdom of the ancestral and other wisdoms with the wisdom of the academy. To think about building intercultural dialogues from the academy, from an epistemic interculturality.

The epistemic interculturality begins with freeing the mind, keeping it open to other ways of thinking, and to other forms of being and doing. My best teachers of epistemic interculturality have been Milton Piranga, Ismenia Ahué, Dolly Almeida, Obsimar López, Silsa Arias, Dora

Muñoz, Vilma Almendra, Feliciano Valencia, and many other Colombian indigenous leaders, who are what I have called «hinge indigenous people». They have a great disposition for laying down bridges, dialogues, and interconnections between the knowledge of their cultures and Western culture. They are leaders with an ability to start dialogues between the knowledge of those «fathers» (referring to the knowledge of the elderly indigenous people) and those «degrees». I am only their apprentice.

This thesis is not me, perhaps it could have been as argumentatively rational and linear as my first theory classes in 1999. This thesis is not me, but it certainly contains much of what I want to be and do to contribute to finding paths to justice (cognitive, socio-cultural, socio-political, economic-political, environmental) based on my conviction that communication creates, and I do not doubt that a communicative justice is the key to believe that creating other more human worlds (for humans and non-humans) is possible.

Referencias

Nota: Las referencias marcadas con asterisco corresponden a estudios incluidos en el estado de la cuestión del capítulo 1.

- Aguiló Bonet, A. (2017). Descolonizar la democracia: apuntes sobre demodiversidad y nuevo constitucionalismo en Bolivia. *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía*, 2017(19), 26-36. <http://hdl.handle.net/10316/42247>
- Ahué, F. y Montes, M. E. (2020). *Narraciones indígenas del río grande*. Editorial Norma.
- Alape, A. (1995). *La hoguera de las ilusiones*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Albán-Achinde, A. (2009). Artistas indígenas y afrocolombianas: Entre las memorias y cosmovisiones estéticas de la resistencia. En Mignolo, W. y Palermo, Z. (comps.), *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, pp. 83-112. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
https://moarquech.files.wordpress.com/2017/08/alban_artistasafrocolombianos_arte_yestetica.pdf
- Albó, X. (1998). Expresión indígena, diglosia y medios de comunicación. En L. E. López & I. Jung, *Sobre las huellas de la voz: sociolingüística de la oralidad y la escritura* (pp. 126-157). Madrid: Ediciones Morata, S. L.
- Alcaldía de Puerto Nariño. (2016). *Plan de desarrollo municipal de Puerto Nariño «por la oportunidad de la gente»*, 2016-2019. <http://www.puertonarino-amazonas.gov.co/planes/plan-de-desarrollo-20162019>
- Alfaro, R. M. (1985) La pugna de la herencia cultural en la radio peruana. En: Tufte, T. y Gumucio, A. (comps.) (2008) *Antología de la comunicación para el cambio social: lecturas históricas y contemporáneas*. La Paz, Bolivia: Consorcio de Comunicación para el Cambio Social. P. 445-450.
- Alfaro, R. M. (1993). *Una comunicación para otro desarrollo*. Lima: Asociación de Comunicadores Sociales «Calandria».
- Almendra, V. (2017). Palabrandando: entre el despojo y la dignidad. En Walsh, C. (ed.), *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (tomo II) (pp. 209-244). Quito: Ediciones Abya-Yala.
<http://agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2017-Pedagog%C3%ADas-Decoloniales.-Pr%C3%A1cticas.pdf>
- Ángel, A. y Obregón, R. (2011). Un análisis crítico de las perspectivas de diálogo en la literatura sobre comunicación para el desarrollo y cambio social: abordajes y desafíos. *Signo y Pensamiento*, vol. XXX, pp. 190-205.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86020038014>

- *Alí, M. (2010). Medios de comunicación, asuntos étnicos e interculturalidad en Colombia. *Revista Razón y Palabra*, (74), 1-27.
<http://www.razonypalabra.org.mx/N/N74/VARIA74/23AliV74.pdf>
- *Alí, M. y Amórtegui, D. (2011). Mentalidad salvaje y representación poscolonial en el periodismo colombiano. *CIC-Cuadernos de información y comunicación*, (29), 161-172. <https://doi.org/10.7764/cdi.29.245>
- *Almeida, V. (2013). Internet, demandas culturales y minorías en Brasil: Resistencia y voz activa en indios online y central hip hop. *Diálogos de la comunicación*, (86).
- *Almendra Quiguanás, V. (2010). *Encontrar la palabra perfecta: Experiencia del tejido de comunicación del pueblo NASA en Colombia*. Cali, Colombia: Impresión Digital Cargraphics S.A. https://www.researchgate.net/profile/Jorge-Escobar-8/publication/264668223_Encontrar_la_palabra_perfecta_Experiencia_del_tejido_de_comunicacion_del_pueblo_NASA_en_Colombia/links/53f356ff0cf2dd48950cac74/Encontrar-la-palabra-perfecta-Experiencia-del-tejido-de-comunicacion-del-pueblo-NASA-en-Colombia.pdf
- Arancibia, V. y Cebrelli, A. (2005). *Representaciones sociales: modos de mirar y de hacer*. Salta: Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta.
- *Aravena, A., & Baeza, M. A. (2017). Imaginarios sociales y construcción intersubjetiva de alteridad. La prensa escrita y la cuestión mapuche en Chile. *Cultura y Representaciones Sociales*, 12(23), 7-29.
<https://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v12n23/2007-8110-crs-12-23-00007.pdf>
- Arcila Calderón, C., Barranquero, A., y González Tanco, E. (2018). From Media to Buen Vivir: Latin American Approaches to Indigenous Communication [De los medios al Buen Vivir. Enfoques latinoamericanos de la comunicación indígena]. *Communication Theory*, 28(1), 180-201. <https://doi.org/10.1093/ct/qty004>
- ATICOYA. (2008). *Actualización del plan de vida de los pueblos tikuna, cocama yagua* [mímeo]. Puerto Nariño.
- ATICOYA y CODEBA. (2008). *Plan de vida de los pueblos Tikuna, Kokama y Yagua de Aticoya*. Opciones Gráficas Editores.
- Avalos-Reyes, J., y Del Castillo, L. (2014). *La economía popular y solidaria: Una respuesta a las políticas neoliberales*. Observatorio de la Economía Latinoamericana, 198.
- *Azevedo Luíndia, L. E. (2010). Boí Bumbá de Parintins (AM) y Çayré (PA), (re)configuraciones: fiestas, espectáculos institucionalizados, medios y turismo. *Punto Cero*, 15(20), 27-34.
http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1815-02762010000100004
- *Azevedo Luíndia, L. E. (2010). Etnoarte indígena: signo, símbolo y turismo. *Signo y pensamiento*, XXIX(57), 236-247.

- Beltrán, L., Herrera, K., Pinto, E. y Torrico, E. (2008). *La comunicación antes de Colón. Tipos y formas de comunicación en Mesoamérica y los Andes*. La Paz: Centro Interdisciplinario Boliviano de Estudios de la Comunicación.
- Bengoa, J. (2016). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Blaser, M. (2004). Life Projects. Indigenous People's Agency and Development [Agencia y desarrollo de los pueblos indígenas]. En Blaser, M. Feit, H. y McRae, G. (eds.), *In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects, and Globalization* [En vía de desarrollo. Pueblos indígenas, proyectos de vida y globalización], pp. 28-42. Londres: ZED Books.
- Barranquero, A. (2011). El espejismo de la comunicación para el cambio social, radiografía de un concepto insostenible. Hacia una comunicación de cambio eco-social. En J. Pereira et al., *Comunicación, desarrollo y cambio social: interrelaciones entre comunicación, movimientos ciudadanos y medios* (pp. 81-99). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana
https://www.javeriana.edu.co/unesco/pdf/comunicacion_desarrollo_cambio_social2.pdf
- Barranquero, A. (2012). De la comunicación para el desarrollo a la justicia ecosocial y el buen vivir. *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*, 17, 63-78.
- Barranquero, A. (2013). La comunicación para el cambio en el desafío de la crisis sistémica. Perspectivas desde América Latina. *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social «Disertaciones»*, 6 (1) [artículo 1].
<http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/Disertaciones/>
- Barranquero, A., y Sáez-Baeza, C. (2015). Comunicación y buen vivir. La crítica descolonial y ecológica a la comunicación para el desarrollo y el cambio social. *Palabra clave*, 18(1), 41-82. <http://dx.doi.org/10.5294/pacla.2015.18.1.3>
- Barranquero, A. y Sáez-Baeza, C. (2017) Latin American Critical Epistemologies toward a Biocentric Turn in Communication for Social Change: Communication from a Good Living Perspective [Epistemologías críticas latinoamericanas hacia un giro biocéntrico en la comunicación para el cambio social: la comunicación desde la perspectiva del Buen Vivir]. *Latin American Research Review*; 52(3), pp. 431–445.
<https://doi.org/10.25222/larr.59>
- Beltrán, L. (1974). Communication Resaearch in Latin America: the blindfolded inquiry?. *International Scientifica Conference on Mass Communication and Social*
- Beltran, L. (1976). Alien Premises, Objects, and Methods in Latin American Communication Research. *Communication Research*, 3 (2), 107–134.
<https://doi.org/10.1177/009365027600300202>

- Beltrán, L. (2005). *La comunicación para el desarrollo en Latinoamérica. Un recuento de medio siglo*. III Congreso Panamericano de la Comunicación. Panel 3: Problemática de la Comunicación para el Desarrollo en el contexto de la Sociedad de la Información. Universidad de Buenos Aires, julio 12-16, 2005, Buenos Aires
Recuperado de <http://bit.ly/1uT7lkm>.
- Beltrán, L. (2007). Adiós a Aristóteles: la comunicación «horizontal». *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*. N° 7. ALAIC. pp.12-36.
- *Beltrán, L. y Reyes, J. (1993). Radio popular en Bolivia: la lucha de obreros y campesinos para democratizar la comunicación. *Diálogos de la comunicación*, 35, 14-31.
- *Beltrán, L., Herrera, K., Pinto, E. y Torrico, E. (2008). *La comunicación antes de Colón. Tipos y formas de comunicación en Mesoamérica y los Andes*. Centro Interdisciplinario Boliviano de Estudios de la Comunicación.
- Beltrão, L. (1971). *Comunicação e Folclore: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias*. Edições Melhoramentos.
- Beltrão, L. (2004). *Folkcomunicação: Teoria e Metodologia* [Folkcomunicación: teoría y metodología]. São Bernardo do Campo: UMESP
- Bengoa, J. (2016) *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Bernal Camargo, D. R. (2011). *Derechos humanos implicados en las investigaciones sobre los recursos genéticos humanos de los pueblos indígenas colombianos* [tesis doctoral, Universidad Rey Juan Carlos]. <http://hdl.handle.net/10115/11367>
- *Betancour, S., Geeregat, O. y García, M. (2014). Pueblo mapuche. Estrategias discursivo-comunicativas para un nuevo orden. *Signo y Pensamiento*, 33(64), 62-77.
<http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.SyP33-64.pmed>
- Blaser, M. (2004). Life Projects. Indigenous People's Agency and Development. En: Blaser, Mario; FEIT, Harvey; y McRAE, Glenn (Eds.), *In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects, and Globalization*, 28-42. Londres: ZED Books.
- Bohórquez, C. (1997). *El resguardo en la Nueva Granada: ¿proteccionismo o despojo?* Bogotá: Nueva América.
- Boisier, S. (1982). Política económica, organización social y desarrollo regional. *Cuadernos del ILPES n.º 29*. Santiago de Chile.
- Boisier, S. (1987). Los procesos de descentralización y desarrollo regional en el escenario actual de América Latina. *Revista de la CEPAL*, n.º 31.
- Bonfil-Batalla, G. (1991). *Pensar nuestra cultura. Ensayos*. México: Alianza Editorial.
- Brunner, J. J. (1988). *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago: FLACSO.
<https://flacsochile.org/biblioteca/pub/publicos/1988/libro/000142.pdf>
- Brunner, J. J. (1992). *América Latina, cultura y modernidad*. México: Editorial Grijalbo.

- Burke, P. (2010). *Hibridismo cultural*. Madrid: Akal.
- Cacopardo, A. (2018). «Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible» [entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui]. *Andamios*, 15(37), 179-193.
- Camacho, H. A., Huaines, F. J. y Del Águila, S. (comps.). (2000). *Historias de los abuelos Moruapu* (versión libre en castellano). Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.
- Campuzano, C. (2019) *Visualidades ancestrales. El giro emocional de la imagen fotográfica de los pueblos Kankuamo y Kogui de Santa Marta, Colombia* [tesis doctoral]. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata.
<https://doi.org/10.35537/10915/87774>
- Capra, F. (2009). *La trama de la vida*. Barcelona: Anagrama. (Obra publicada originalmente en 1998).
- Cardoso, F. y Faletto, E. (1977). Dependencia y desarrollo en América Latina. Buenos Aires: Siglo XXI.
- *Carmona Nobles, D. (2014). El Cabildo indígena zenú de Arjona: prácticas comunicativas y acción política. *Signo y pensamiento*, 33(64), 46-60.
<http://www.scielo.org.co/pdf/signo/v33n64/v33n64a04.pdf>
- *Carrasco, D. y Cámara, G. (2010). El alcohol y la hoja de coca ¿vicios indígenas?: La prensa estigmatizando a las revueltas indígenas. *Punto Cero*, 15(20), 35-42.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421839647005>
- *Castells i Talens, A. (2003). Cine indígena y resistencia cultural. *Chasqui*, (84), 50-57.
<https://www.redalyc.org/pdf/160/16008407.pdf>
- *Castells i Talens, A. (2008). Radio y nacionalismo iconográfico en México: La negociación discursiva de una identidad maya. *Signo y pensamiento*, (53), 230-245.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-48232008000200015
- *Castells i Talens, A. (2011). ¿Ni indígena ni comunitaria? La radio indigenista en tiempos neoindigenistas. *Comunicación y Sociedad*, (15), 123-142.
<https://www.scielo.org.mx/pdf/comso/n15/n15a6.pdf>
- *Castells i Talens, A., Ramos Rodríguez, J. y Chan Concha, M. (Junio, 2009). Radio, control, and indigenous peoples: the failure of state-invented citizens media in Mexico. *Development in Practice*, 19(4), 525-537.
<https://doi.org/10.1080/09614520902866298>
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. y Restrepo, E. (2008). *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Castro-Lara, E. (2016) Reflexiones para decolonizar la cultura académica latinoamericana en Comunicación. *Chasqui Revista Latinoamericana de Comunicación* 131, 107-122. <https://doi.org/10.16921/chasqui.v0i131>
- Catalán, C., y Sunkel, G. (1991). *La tematización de las comunicaciones en América Latina*. FLACSO. <https://flacsochile.org/biblioteca/pub/memoria/1991/000390.pdf>
- *Catalán, R. (2011a). *Brecha digital y pueblos originarios de América Latina: Experiencias de inclusión digital a través de Internet: el caso de Chile* [tesis de maestría]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- *Catalán, R. (2011b). Los desafíos de la inclusión digital étnica. *Diálogos de la comunicación*, (82), 1-7. <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-LosDesafiosDeLaInclusionDigitalEtnica-3728256.pdf>
- *Cataño, M. (2018). La Comunicación para el Cambio Social como eje transformador de un grupo de mujeres indígenas Nasa. *XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación* (pp. 167-174). Costa Rica: Alaic. <https://www.alaic.org/wp-content/uploads/2022/03/GT-12-ALAIC-2018.pdf#page=70>
- Cebrelli, A., & Arancibia, V. (2017). Hacia una epistemología fronteriza en/desde América Latina. Aportes para una teoría decolonial de la comunicación. En Torrico, E. y Eloina Castro L.(coords.) *Comunicación y decolonialidad*. Quito: Ciespal.
- Cebrelli, A. & Arancibia, V. (2018). Hacia una teoría de la comunicación decolonial. Representaciones nodales y discurso político. *XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Comunicación -ALAIC- GI (4) Comunicación Decolonialidad*, San José de Costa Rica. P. 30-39
- CEPAL. (2014). *Pueblos indígenas en América Latina*. Santiago de Chile: Naciones Unidas. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37050/4/S1420783_es.pdf
- Chaffee, S. H., Gómez-Palacio, C., y Rogers, E. M. (1990). Mass Communication Research in Latin America: Views from Here and There [La investigación de la comunicación de masas en América Latina: visiones de aquí y de allá]. *Journalism Quarterly*, 67(4), 1015–1024. <https://doi.org/10.1177/107769909006700402>
- Chaumeil, J. P. (1994) *Los Yagua*. En Santos, B. de S. y Barclay, F. (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* (volumen 1), pp.181-307. Quito: FLACSO.
- Cisneros Espinosa, J. y Cisneros Tirado, J. (2016). Comunicación comunitaria y defensa de la tierra. *XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación* (pp. 103-114). Ciudad de México: ALAIC.
- *Cisneros, V. (2013). Guaraní y quechua desde el cine en las propuestas de Lucía Puenzo, El niño pez, y Claudia Llosa, La teta asustada. *Hispania*, 96(1), 51-61.
- Cocco, G. (2009). *MundoBraz: o devir-mundo do Brasil e devir-Brasil do mundo* [MundoBraz: el devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo]. Rio de Janeiro: Editora Record.

- CODEBA, Secretaría de educación del Amazonas, , Institución educativa María Auxiliadora, Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (Acitam) y Unicef (2010). *Resignificación del proyecto educativo comunitario de la institución María Auxiliadora. Desde la cosmovisión y las relaciones interculturales*. Unicef
- CODEBA, Secretaría de Educación del Amazonas, Institución Educativa Francisco Orellana, Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (ACITAM) y UNICEF (2012) *Consejos de nuestros sabedores. Nuestras leyendas de origen, derecho mayor y normas de convivencia en el marco de las relaciones interculturales*. Unicef
- Comisión Brundtland, Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo (CMMDD) (1987) *Nuestro futuro común*. Madrid: Alianza Editorial.
- CONCIP, ONIC, OPIAC, CIT, AICO y MINTIC (2018): *Política Pública de Comunicación de y para los pueblos Indígenas*. Bogotá.
https://concip.mpcindigena.org/images/documentos/politica_publica_comunicacion_indigena_concip.pdf
- *Connolly-Ahern, C. & Castells i Talens, A. (2010). The role of indigenous peoples in Guatemalan political advertisements: An ethnographic content analysis [El papel de los pueblos indígenas en la propaganda política guatemalteca: un análisis de contenido etnográfico]. *Communication, Culture & Critique*, 3(3), 310-333.
<https://doi.org/10.1111/J.1753-9137.2010.01073.X>
- Contreras, A. (2014). *Sentipensamientos de la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien*. Quito: UASB/Ediciones Tierra
- Contreras, A. (2016). *La palabra que camina: comunicación popular para el vivir bien/buen vivir*. Quito: Ciespal, ALER, FES-Comunicación.
- *Córdoba, A. (2011). Estéticas enraizadas: Aproximaciones al video indígena en América Latina. *Comunicación y Medios*, (24), 81-107.
<https://doi.org/10.5354/rcm.v0i24.19895>
- Cornejo, I. (2005). La radio indigenista en México. *Intercultural Communication Studies*, 14(3), 32-39. <https://www-s3-live.kent.edu/s3fs-root/s3fs-public/file/04-cornejo.pdf>
- *Cornejo, I. (2010). La radio cultural indigenista en México: Dilemas actuales. *Sociedad y política*, 55-66.
https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-19182010000200004
- Corpoamazonia. (2016). Plan de acción institucional 2016 – 2019 «ambiente para la paz»
https://www.corpoamazonia.gov.co/files/planes/pat/2016-2019/PAT_2016.-2019.pdf

- Corte Constitucional de Colombia. (1997). Sentencia SU-039 (m. p. Antonio Barrera Carbonell: 3 de febrero).
<https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1997/su039-97.htm#:~:text=%22La%20explotaci%C3%B3n%20de%20los%20recursos,econ%C3%B3mica%20de%20las%20comunidades%20ind%C3%ADgenas.>
- CRIC. (2012, 14 de noviembre). *Convocatoria-Foro nacional de comunicación indígena, «Hacia una política pública diferencial de comunicación e información»*. Recuperado el 10 de junio de 2013: <http://cric-colombia.org/fnci/?p=222>
- CRIC. (2012, 25 de noviembre). *Inicia Foro de comunicación indígena, análisis y expectativas*. Recuperado el 13 de mayo de 2013 de Consejo Regional Indígena del Cauca: <http://cric-colombia.org/fnci/?p=323>
- CRIC. (2013, 26 de agosto). «Caminamos la palabra»; pensándonos la política pública de comunicación indígena. *Actualidad Indígena Nacional* [medio en línea].
<https://www.cric-colombia.org/portal/caminamos-la-palabra-pensandonos-la-politica-publica-de-comunicacion-indigena/>
- Crutzen, P. J. (2016). Geology of Mankind [Geología de la humanidad]. En Crutzen, P., Brauch, H. (eds.), *Paul J. Crutzen: A Pioneer on Atmospheric Chemistry and Climate Change in the Anthropocene* [Paul J. Crutzen: un pionero en química atmosférica y cambio climático en el Antropoceno]. Springer Briefs on Pioneers in Science and Practice 50, 211-215. https://doi.org/10.1007/978-3-319-27460-7_10
- *Cuesta, O. (2012). Investigaciones radiofónicas: de la radio a la radio indígena. Una revisión en Colombia y Latinoamérica. *Ánfora*, 19(33), 166.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357834267008>
- *Cuesta, O., Gómez, A. y Cárdenas, G. (2013). Cosmovisión en producción radiofónica de emisoras indígenas. Estudio de cuatro casos en Colombia. *Revista f@ro*, 1(17), 19-37. <http://www.revistafaro.cl/index.php/Faro/article/view/245/175>
- Decreto 2164 (1995). Por el cual se reglamenta parcialmente el Capítulo XIV de la Ley 160 de 1994 en lo relacionado con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas en el territorio nacional. 7 de diciembre. D. O. 42140.
<https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1411247>
- Davis, W. (2004). *El río: exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. El Áncora Editores, Fondo de Cultura Económica.
- De Certeau, M. (2007). La invención de lo cotidiano. Artes de hacer (volumen 1). México: UIA.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond «politics» [Cosmopolítica indígena en los Andes: Reflexiones conceptuales más allá de la «política»]. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
<https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>

- De las Casas, B. (1994). *Historia de las Indias III*. En *Obras Completas*, vol. 5. Madrid: Alianza. (Obra original escrita entre 1527 y 1562 e inédita hasta 1875)
- De las Casas, B. (2011). *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Editorial Universidad de Antioquia. (Obra original publicada en 1552)
- Del Cairo, C. L. (2006). Política amazónica y la expresión de un régimen de representación sobre lo étnico en Colombia. En J. Tobar, y O. Quijano (comps.), *Biopolítica y filosofías de vida* (pp. 111-140). Popayán: Universidad del Cauca.
http://www.unicauca.edu.co/porik_an/imagenes_5tienda/BIOPOLITICA.pdf
- *Del Valle, C. (2003). La identidad en un doble juego: resistencia y apertura... o el aprendizaje del cinismo. La construcción social del llamado «conflicto mapuche» en Chile, en publicaciones periódicas electrónicas realizadas por los propios mapuches. *Diálogos de la Comunicación*, (66), 90-97.
- *Del Valle, C. (2004). Los indígenas de Chile en las relaciones de sucesos españolas. Representación y memoria desde la interculturalidad. *Zer, Revista de estudios de comunicación*, (16), 121-136.
- *Del Valle, C. (2005). Interculturalidad e intraculturalidad en el discurso de la prensa: cobertura y tratamiento del discurso de las fuentes en el «Conflicto indígena Mapuche» desde el discurso político. *Redes.com - Revista de estudios para el desarrollo social de la comunicación*, 83-111.
<file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-InterculturalidadEIntraculturalidadEnElDiscursoDeL-3660951.pdf>
- *Del Valle Rojas, C. y Rojel, A. J. M. (2012). La representación de los indígenas en los relatos del semanario pintoresco español: hacia una propuesta teórico-metodológica para un estudio comparado. *Arbor*, 188(757), 889-898.
- Del Valle Rojas, C. (2014). La producción de sentido y la relación conflicto-diferencia, en contextos interculturales. En Torres, E. y Del Valle, C. (eds.). *Discurso y poder. Aproximaciones teóricas y prácticas*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera
- Del Valle, C. (2004). Los indígenas de Chile en las Relaciones de Sucesos españolas: representación y memoria desde la interculturalidad. *ZER: Revista de Estudios de Comunicación= Komunikazio Ikasketen Aldizkaria*, 9(16).
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura* (H. Pons, trad.; 1.ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu.
- De Tezanos, A. (1998). *Una etnografía de la etnografía*. Bogotá: Anthropos.
- Díaz Bordenave, J. (1976). Communication of Agriculture Innovations, in Latin America. The Need of the New Models. *Communication Research*, 3 (2).
<https://doi.org/10.1177%2F009365027600300203>
- Díaz Bordenave, J. (1982). Democratización de la comunicación: teoría y práctica. *Chasqui (Ecuador)* n.º. 1 (2.ª época).

- Díaz Bordenave, J. (1985). *Comunicación y sociedad*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda.
- DNP. (2014). *Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018. Todos por un nuevo país*. Bogotá.
- Elizalde, A. (2008). Las adicciones civilizatorias: consumo y energía. ¿Caminos hacia la felicidad? *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, (102), 47-76.
- Elizalde, A. (2012). Aporías de la sustentabilidad capitalista. *Polis, Revista Latinoamericana*, 11(33), 121-148. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682012000300006>
- Ende, M. (1973/2017). *Momo*. Alfaguara.
- Escobar, A. (1993). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En Lander E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 113-143). Buenos Aires: CLACSO.
- Escobar, A. (2010). La interdependencia es la cura a la civilización de la desconexión. *Carpintero 5*, 85-90 [publicación discontinuada]. Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 21, 23-62. https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2012.v21.40049
- Escobar, A. (2012a). *Encountering development: The making and unmaking of the Third World*. Princeton University Press
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf
- Escobar, A. (2017). Sustaining the pluriverse: The political ontology of territorial struggles in Latin America [Sustento del pluriverso: la ontología política de las luchas territoriales en América Latina]. En *The anthropology of sustainability* (pp. 237-256). New York: Palgrave MacMillan. https://link.springer.com/chapter/10.1057/978-1-137-56636-2_14
- Escobar, A. (2018). *Designs for the pluriverse: Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds [Diseños para el pluriverso: interdependencia radical, autonomía y la construcción de los mundos]*. Duke University Press.
- Fals Borda, O. (1999). Orígenes universales y retos actuales de la IAP (Investigación Acción Participativa). *Análisis Político*, 38. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/79283/70535>

- Fals Borda, O. (2003, 19-21 de mayo). Ciencias sociales y comunicación: desencuentros y encuentros. *Cuarta Conferencia Internacional de Comunicación Social: Perspectivas de la Comunicación para el Cambio Social / Tercer Encuentro Our Media/ Nuestros Medios*. Universidad del Norte, Barranquilla
<https://www.comminit.com/la/content/ciencias-sociales-y-comunicaci%C3%B3n-desencuentros-y-encuentros>
- *Ferreira, L. (2000). Los códigos y la ley de expresión percolombina. *Diálogos de la Comunicación*, (58), 80-93. <https://silo.tips/download/l-ferreira-leonardo-ferreira-los-codices-y-la-ley-de-expresion-precolombina-dial>
- Figueireso, R. (2016). Límites sociales do cinema no Amazonas. *XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores en la Comunicación* (pp. 175-180). Ciudad de México: ALAIC.
- *Flores, C. (2005). Video indígena y antropología compartida: una experiencia colaborativa con videastas maya-q'echi' de Guatemala. *Liminar R, Estudios sociales y Humanísticos*, 3(2), 8-20. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74530202>
- *Flores, S. (2014). Sujetos en el margen: Representaciones de los indígenas en la pintura y el cine latinoamericano. *Question, Revista Especializada de Periodismo y Comunicación*, 1(43), 116-129.
<https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/2210/1972>
- Flores Prieto, P. y Pozo, K. (2018). La comunicación en América Latina: un debate pendiente más allá de las resistencias. *Signo y Pensamiento*, 37(72), 95-105. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp37-72.camd>
- Foucault, M. (1999). *El cuerpo utópico. Heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Freire, P. (1967/2011). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1970/2012). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Friedmann, J. y Douglass, M. (1978). Agropolitan development: towards a new strategy for regional planning in Asia [Desarrollo agropolitano: hacia una nueva estrategia para la planeación regional en Asia]. En Lo, F. C. y Salih, K. (eds.), *Growth Pole Strategy and Regional Development Policy. Asian Experience and Alternative Approaches [Estrategia de polo de crecimiento y política de desarrollo regional. Experiencia asiática y enfoques alternativos]*. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-021984-4.50014-9>
- Fuentes-Navarro, R. (1999). *La investigación de la comunicación en América Latina: condiciones y perspectivas para el siglo XXI*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).
<https://rei.iteso.mx/bitstream/handle/11117/3102/2619.pdf?sequence=2>
- Fundación Natütama. (2011). *La danza del manatí*.
- Furtado, C. (1974). El mito del desarrollo y el futuro del Tercer Mundo. *El Trimestre Económico*, 41(162 (2), 407-416.

- Galindo, J. (ed.). (1998). *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México: Addison Wesley-Pearson.
- Ganter, S. A., & Ortega, F. (2019). The Invisibility of Latin American Scholarship in European Media and Communication Studies: Challenges and Opportunities of De-Westernization and Academic Cosmopolitanism [La invisibilidad de la beca latinoamericana en los estudios europeos de medios y comunicación: desafíos y oportunidades de la desoccidentalización y el cosmopolitismo académico]. *International Journal of Communication*, 13, 24. <https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/8449>
- García-Canclini, N. (1982). *Culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen. https://proletarios.org/books/Canclini-Las_Culturas_Populares_En_El_Capitalismo.pdf
- García-Canclini, N. (ed.) (1987) *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo. <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/garcia-canclini-n-bruner-j-j-y-otros-1987-politicas-culturales-en-america-latina.pdf>
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo. https://monoskop.org/images/7/75/Canclini_Nestor_Garcia_Culturas_hibridas.pdf
- García García, E. (2011). Bartolomé de las Casas y los derechos humanos. En M. Maceiras Fafián y L. Méndez Francisco (coords.), *Los derechos humanos en su origen. La República Dominicana y Antón de Montesinos* (pp. 81-114). Salamanca: Editorial San Esteban.
- *Gargurevich, J. (2002). *La comunicación imposible: información y comunicación en el Perú (siglo XVI)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- *Gasparello, G. (2011). Donde crece la flor de la palabra: Reflexiones sobre la radio comunitaria indígena en los estados de Guerrero y Oaxaca, México. *Revista Nómadas*, (29). <http://www.ucm.es/info/nomadas/29/giovannagasparello.pdf>
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. (Obra original publicada en 1973).
- Giménez, G. (1994) Apuntes para una teoría de la región y la identidad regional. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 6(18), 165-174
- Giménez, G. (1997) Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, 9(18), 9-28. <https://fronteranorte.colef.mx/index.php/fronteranorte/article/viewFile/1441/891>
- Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte* (9)18, 9-28. <https://doi.org/10.17428/rfn.v9i18.1441>
- Giménez, G. (2000), Identidades étnicas: estado de la cuestión. En L. Reina (ed.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI* (pp. 45-70). México: CIESAS, INI

- Giménez, G. (2004). Culturas e identidades. *Revista Mexicana de Sociología*, 66(I), 77.
- *Gimeno, E. y Poe, K. (2012). Representación de lo indígena en el cine contemporáneo de América Latina: Lenguas, culturas, tradiciones y mitos. *54 International Congress of Americanists*. Viena: ICA.
- *Godoy, C. (2003). Sitios mapuches en internet: Reimaginando la identidad. *Revista chilena de antropología Visual*, (3), 59-83.
- Gómez, A. (1986). Amazonia colombiana: Formas de acceso y de control de la fuerza de trabajo indígena 1870-1930. *Revista Colombiana de Antropología*, (26), 131-157.
- Gómez, C. (2016) Primera prensa republicana del siglo XIX y las huellas coloniales en el ejercicio periodístico del siglo XXI. *XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Comunicación -ALAI- GI Comunicación-Decolonialidad*, México. 35-44.
- Gómez-Montañez, P. F. (2019). *La danza del cóndor y el águila: etnografías y narrativas del «despertar muisca»*. Bogotá: Ediciones USTA.
- González Sánchez, J. A. (1983). Cultura(s) popular(es) hoy. *Comunicación y cultura*, 10(10). <https://publicaciones.xoc.uam.mx/MuestraPDF.php>
- *González, J. y Arteaga, M. (2005). *La representación de los indígenas en los medios de comunicación: En minga con los pueblos indígenas y por el derecho a su palabra*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.
- *González-Tanco, E. (2016). *Identidad y empoderamiento para «liberar la palabra». Construcción de un sistema de comunicación indígena en los pueblos originarios del Cauca, Colombia* [tesis doctoral]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Goulard, J.-P. (2010). El noroeste amazónico en perspectiva: una lectura desde los siglos V-VI hasta 1767. *Mundo Amazónico 1*, pp. 183-213. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/24942/10726-36878-1-PB.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Goulard, J.-P. y Montes, M. E. (eds.). (2016) Naane i Chénetüküa ga Chetanükü arü orechiga. Naane rÜ Duügüchiga. Relato de Chetanükü del Loretoyacu sobre el origen del mundo y del pueblo Tikuna. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- *Gracia, Ó., & Laguna, A. (2016). Medio siglo de Jorge Sanjinés: una revisión al cine ya la sociedad boliviana a partir de los largometrajes del autor. *Revista Ciencia y Cultura*, 20 (36), 105-134. http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077-33232016000100005
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Grosfoguel, R. (2011). Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality [Estudios poscoloniales descolonizadores y paradigmas de la economía política: transmodernidad, pensamiento decolonial y colonialidad global]. *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, n.º. 1: 1-38. <https://doi.org/10.5070/T411000004>
- Guber, R. (2008). *El salvaje metropolitano, reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Gudynas, E. (2014). *Derechos de la naturaleza y políticas ambientales*. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis.
- Guerrero, A. (1994). Una imagen ventrílocua. El discurso liberal de la desgraciada raza indígena a fines del siglo XIX. En Muratorio, B. (ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX*. (pp. 197-252). Quito: FLACSO.
- Gumucio-Dagron, A. (2011) Comunicación para el cambio social, clave del desarrollo participativo. *Signo y Pensamiento*, vol. XXX, n.º 58. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86020038002>
- Gumucio-Dagron, A. y Tufte, T. (comps.). (2008). *Antología de la Comunicación para el Cambio Social: lecturas históricas y contemporáneas*. La Paz: Consorcio de Comunicación para el Cambio Social.
- Haraway, D. (1992). *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science* [Visiones de primates: género, raza y naturaleza en el mundo de la ciencia moderna]. Londres: Verso.
- Harding, S. (1998). *Is Science Multicultural? [¿Es multicultural la ciencia?]*. Ithaca, Cornell University Press.
- Haskell, D. G. (2018). *The songs of trees: Stories from nature's great connectors* [Las canciones de los árboles: historias de los grandes conectores de la naturaleza]. Penguin.
- Herrera, J. D. (2009). *La comprensión de lo social, horizonte hermenéutico de las ciencias sociales*. Bogotá: CINDE.
- Herrera Arango, A. (2015). Palabra de abundancia: saberes indígenas que fortalecen diálogos interculturales de derechos humanos en la Amazonia colombiana. *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación* 129 [edición sobre Comunicación e integración desde el Sur], 129-146 <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5791929.pdf>

- Herrera-Huérffano, E. (2014). CODEBA: una biovisión a otro ritmo. Leticia y comunidades del trapecio amazónico, Amazonas. En Herrera-Huérffano, E. Rugeles Gélvez, M. V., Sotelo Carreño, A. Vega-Casanova, J. (eds.), *Emergencia del territorio y comunicación local. Experiencias de comunciación, desarrollo y cambio social en Colombia* (pp. 61-86). Barraquilla: Editorial Universidad del Norte, Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), UNIMINUTO y Universidad Santo Tomás. <https://manglar.uninorte.edu.co/bitstream/handle/10584/5520/9789587414332%20Emergencia%20del%20territorio%20color.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Herrera-Huérffano, Fayad, D., Cadavid A. y Vega-Casanova, J. (2017). Apropiación de TIC, pueblos indígenas y procesos políticos de resistencia en Colombia: el caso del Tejido de Comunicación. En: Sierra Caballero, F y Gravante, T. (coords.), *Tecnopolítica en América Latina y el Caribe* (pp. 145-174).. Salamanca y Quito: Ediciones Ciespal
- Herrera-Huérffano, E. y Sierra Caballero, F. (2016). Comunicación y pueblos indígenas en Colombia, apuntes sobre la necesidad de una política pública. En C. Magallanes Blanco y J. M. Ramos Rodríguez (coords.) *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global* (pp. 45-58). Universidad Iberoamericana Puebla y Ediciones Ciespal. https://books.google.com.co/books?id=q494nQAACAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Herrera-Huérffano, E., Sierra Caballero, F. y Del Valle, C. (2016). Hacia una Epistemología del Sur. Decolonialidad del saber-poder informativo y nueva Comunicología Latinoamericana. Una lectura crítica de la mediación desde las culturas indígenas. *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación*, n.º 131, 75-105. <https://www.redalyc.org/journal/160/16057385018/html/>
- Herrera- Huérffano, E. y Vega-Casanova, J. (2014). Prácticas comunicativas, de participación cultural y memoria biocultural. En Cadavid, A. y Gumucio-Dagron (eds.), *Pensar desde la experiencia, comunicación participativa en el cambio social* (pp. 287-301). Bogotá: UNIMINUTO.
- Huntington, S. P. (2005). *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Iguarán, N. N. (2019). *La oralidad: estrategia de resistencia y salvaguarda de la identidad del pueblo wayuu. Aportes desde la Escuela de Comunicaciones del Pueblo Wayuu Jayariyu Farías Montiel* [tesis de maestría], Uniminuto, Bogotá, Colombia
- Iwgia. (2022, 10 de mayo). El mundo indígena: Colombia [medio en línea]. <https://iwgia.org/es/colombia/4790-mi-2022-colombia.html#:~:text=Aproximadamente%20el%2058.3%20%25%20de%20la,en%20torno%20a%20Consejos%20Comunitarios.>
- ICBF. (2019). *Factores de riesgo asociados al suicidio de niños, niñas y adolescentes indígenas en Leticia y Puerto Nariño, Amazonas*. Con el apoyo de Usaid y en convenio con la OIM.

https://www.icbf.gov.co/system/files/isp_factoresriesgo_leticia_pnarino_amazonas_03_compressed.pdf

- Kandisky, V. (1996). *Punto y línea sobre el plano. Contribución al análisis de los elementos pictóricos*. Grupo Editorial Quinto Centenario S. A. (Obra publicada originalmente en 1952).
- Kaplún, M. (1978). Cassette-foro: un sistema de comunicación participatoria. *Primer Seminario Latinoamericano de Comunicación Participatoria*. Quito: CIESPAL, noviembre de 1978.
- Kaplún, M. (1983). La comunicación popular: ¿alternativa válida? *Chasqui* (Ecuador) n°. 7:40-43.
- *Kisín, E. (2011). Ravens and film: Stories of continuity and mediation [Cuervos y cine: historias de continuidad y mediación]. *Visual Anthropology Review*, 27(2), 131-140. <https://doi.org/10.1111/j.1548-7458.2011.01097.x>
- Lakoff, G. y Johnson, M. (2004). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Ediciones Cátedra. (Obra publicada originalmente en 1980).
- Landi, O. (1987). Campo cultural y democratización en Argentina. En García-Canclini, N. (ed.), *Políticas culturales en América Latina*, pp. 145-173. México: Grijalbo. <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/garcia-canclini-n-bruner-j-j-y-otros-1987-politicas-culturales-en-america-latina.pdf>
- Larrea, C. A. L., y Saladrigas, H. (2018) Epistemología del Sur en el contexto del Movimiento indígena de Chimborazo, un acercamiento comunicacional. *XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Comunicación -ALAIIC Comunicación-Decolonialidad*, 40-43.
- Leff, E. (2006, 21-23 de noviembre). Complejidad, racionalidad ambiental y diálogo de saberes. *Primer Congreso Internacional Interdisciplinar de Participación, Animación e Intervención Socioeducativa* [ponencia], Barcelona, España. https://www.miteco.gob.es/es/ceneam/articulos-de-opinion/2006_01leff_tcm30-163650.pdf
- Leff, E. (2020). *El conflicto de la vida*. Siglo XXI Editores México.
- León Duarte, G. (2012). El papel de la Ciespal en el proceso de institucionalización de los estudios de Comunicación en América Latina. *Miguel Hernández Communication Journal*, 3, 235-261. https://mhcommunicationsjournal.files.wordpress.com/2012/12/13_38_gustavo_lec3b3n.pdf
- León Vega, E. (1997). El magma constitutivo de la historicidad. En Zemelman, H. y León Vega, E. (coords.), *Subjetividad: umbrales del pensamiento social* (pp. 36-72). Anthropos.
- Lerner, D. (1958). *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. New York: The Free Press of Glencoe.

- Lewis, A. (1955). *The theory of economic growth*. London: Allen and Unwin.
- *López Tassara, G. S. (2014). *La imagen de la cultura amazónica en la prensa dominical de Lima*. Recuperado el 15 de Octubre de 2014 de XII Congreso ALAIC 2014: <http://congreso.pucp.edu.pe/alaic2014/wp-content/uploads/2013/09/GT11-Gustavo-Lopez-Tassara.pdf>
- *Lucero, J. (2012). Invisibilización de los pueblos originarios por el sistema de medios en Argentina. *XI Congreso de AlaicLAIC 2012*. Montevideo: ALAIC.
- Magallanes-Blanco, C. (2007). El video como medio ciudadano: Autodefiniciones comunitarias de indígenas y campesinos. En M. A. Rebeil Corella (ed.), *Anuario de Investigación de la Comunicación* (pp. 373-387). México: Coneicc XIV.
- *Magallanes-Blanco, C. (2008). *The use of video for political consciousness raising in Mexico: An analysis of independent videos about the zapatistas [El uso del video para la elevación de la consciencia política en México: un análisis de los videos independientes sobre los zapatistas]*. New York: T. E. Mellen Press.
- *Magallanes-Blanco, C. (2015). Talking about our mother [Hablando de nuestra madre]. *Communication, Culture & Critique*, (8), 199–216.
- *Maldonado, C. (2010). La producción de sitios Web mapuches como discurso público hipermedial mapuche en su carácter de comunicación intercultural mediatizada y su vinculación con la exomemoria en un proyecto de transculturación a través de las redes digitales. *Razón y Palabra*, (71), 1-23. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199514914022>
- *Maldonado, C. (2012). Narrativa audiovisual mapuche en Youtube. Subalternidad en la red global. *Revista Comunicación*, 1(10), 547-557. https://www.academia.edu/2054698/Narrativa_audiovisual_mapuche_en_Youtube_Subalternidad_en_la_red_global
- *Maldonado, C. (2014). *Decolonialidad y redes virtuales: El caso de Azkintuwe* [tesis doctoral]. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Ciencias de la Comunicación. <https://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/134681/camr1de1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Maldonado, C. (2016). Contribuciones y paradojas del pensamiento decolonial. Apuntes para re-pensar el campo comunicológico regional. En Sierra Caballero, F. y Maldonado, C. (coords.), *Comunicación, decolonialidad y Buen vivir*, pp. 143-170. Quito: CIESPAL. https://www.academia.edu/43606815/Comunicacion_n_Decolonialidad_y_Buen_Vivir
- Maldonado, C. (2018). La voz del otro. Discursos en torno a la praxis comunicacional mapuche. *XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Comunicación - ALAIC- GI Comunicación Decolonialidad*, San José de Costa Rica. 10-13

- *Maldonado, C. y del Valle, C. (2013). Medios de comunicación y narrativas hipertextuales. Lógicas del desplazamiento del «conflicto mapuche» al espacio virtual. *Andamios*, 10(22), 283-303.
<https://www.redalyc.org/pdf/628/62828837014.pdf>
- Maldonado, C., Peralta, L. C. y Vieira, E. (2019). Configuraciones culturales en la comunicación indígena. Resistencia y autonomía por comunicadores y comunicadoras de Wallmapu. *Comunicación y Sociedad*, 16, e7209. Epub 03 de julio de 2020. <https://doi.org/10.32870/cys.v2019i0.7209>
- *Marañón, F. y Muñiz, C. (2012). Estereotipos mediáticos de los indígenas. Análisis de las representaciones en programas de ficción y entretenimiento de televisoras en Nuevo León. *Razón y Palabra*, (80).
<https://www.revistarazonypalabra.org/index.php/ryp/article/view/577/607>
- *Marchesi, M. (2014). La radio indígena de América Latina entre las dinámicas de innovación y el periodismo ciudadano. *Quórum Académico*, 11(1), 40-55.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199031388004>
- Mardones, J.M. y Ursúa, N. (1999). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. México: Ediciones Coyoacán
- Marques de Melo, J. y Gobbi, M. (2004). Pensamento Comunicacional Latino-Americano. São Paulo: UNESCO-UMESP. VII CELACOM, pp. 15 - 18.
- Marques de Melo, J. (2000) Los tiempos heroicos. En: *La investigación sobre comunicación en Latinoamérica. Inicio, trascendencia y proyección*. Universidad Católica de Bolivia y Plural Editores.
- Marques de Melo, J., Tarsitano, P. R., Gobbi, M. C. y Sathler, L. (2005). *Sociedade do Conhecimento: aportes latino-americanos*. São Paulo: UNESCO-UMESP.
- Martín-Barbero, J. (2002). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Martín-Barbero, J. (2003). *De los medios a las mediaciones*. Bogotá: Convenio Andrés Bello. (Obra publicada originalmente en 1987).
- Martín-Barbero, J. (2012). De la comunicación a la cultura: Perder el «objeto» para ganar el proceso. *Signo y Pensamiento*, 3(5), 17-24.
<https://www.redalyc.org/pdf/860/86023575006.pdf>
- Mata, M. C. (1981). Investigar lo alternativo. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, (1), 72-75.
- Mattelart, A. y Mattelart M. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Mavisoy Muchavisoy, W. (2018) Jwabna: Memoria, curiosidad y Movimiento. Tejiendo pensamientos. XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Comunicación - ALAIC- GI (4) *Comunicación Decolonialidad*, San José de Costa Rica. 91-96

- Max-Neef, M., Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1986) Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro. *Development Dialogue* (número especial). Uppsala, CEPAUR, Fundación Dag Hammarskjöld. https://www.daghammarskjold.se/wp-content/uploads/1986/08/86_especial.pdf
- Max-Neef, M., Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1994). *Desarrollo a escala humana: conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Icaria Editorial.
- Merleau-Ponty, M. (1960). De Mauss a Lévi-Strauss. En *Signos*, Gallimard.
- Mesco, J. y Agurto, J. (2012). La comunicación indígena e intercultural como dinamizador de la comunicación para el cambio social. *XI Congreso de Alaic*. Montevideo: Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación.
- MIN TIC. (2011). *Subdirección de radiodifusión sonora /radio de interés público/programa comunidad*. Recuperado el 16 de agosto de 2014, de <http://www.mintic.gov.co/portal/604/w3-article-2308.html>
- *MIN TIC, ONIC y Mincultura. (2008). *Fortalecimiento de las emisoras indígenas. Diagnóstico de la radio indígena de interés público en Colombia*. Bogotá.
- Molano, A. (1998). Mi historia de vida con las historias de vida. En Lulle, T., Vargas, P. y Zamudio, L. (coords.), *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*, p. 102-111. Lima: Institut Français d'Études Andines, Anthropos Editorial, Universidad Externado de Bolivia.
- Molano, J. (2011). Panorámica geográfico-ambiental de la Amazonia colombiana. En J. Á. Echeverri y C. Pérez (eds.), *Amazonia colombiana imaginarios y realidades / Cátedra Jorge Eliécer Gaitán, I semestre 2010* (pp. 131-139). Bogotá, Leticia: Universidad Nacional de Colombia- Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI).
- Monedero, J. C. (2009). *Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal*. México: Universidad Iberoamericana.
- Mora, S. (2006). *Amazonía, pasado y presente de un territorio remoto. El ámbito, la historia y la cultura vista por antropólogos y arqueólogos*. Bogotá: Uniandes-Ceso y Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- Mora, S. (2011). De piedras y semillas: Los nómadas amazónicos y su historia. En J. Á. Echeverri y C. Pérez (eds.), *Amazonia colombiana imaginarios y realidades/Cátedra Jorge Eliécer Gaitán, I semestre 2010* (pp. 41-53). Bogotá, Leticia: Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá, Universidad Nacional de Colombia - Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI).
- *Morales, G. (2011). Los medios de comunicación vinculados a las estrategias de resistencia y afirmación cultural de los pueblos indígenas. Caso Kankuama tv. *Saber, ciencia y libertad*, 6(1), 151-160. <https://doi.org/10.18041/2382-3240/saber.2011v6n1.1769>

- MPCN, ONIC, OPIAC, CIT, AICO, GOBIERNO MAYOR, MINTIC. (2013): *Política Pública de Comunicación Indígena* (1ª edición) Bogotá: 7Monos, Juan Carlos Revero Piarpuzán-Pueblo Los Pastos.
- *Muñiz, C., Saldierna, A., Marañón, F. y Rodríguez, A. (2013). Pantallas para ver el mundo. Estereotipación televisiva de la población indígena mexicana y generación de prejuicio. *Revista Latina de Comunicación Social*, 68, 290-309.
<https://doi.org/10.4185/RLCS-2013-978>
- *Muñiz, C., Serrano, F., Aguilera, R. y Rodríguez, A. (2010). Estereotipos mediáticos o sociales. Influencia del consumo de televisión en el prejuicio detectado hacia los indígenas mexicanos. *Global Media Journal México*, 7(14), 93-113.
https://gmjmxico.uanl.mx/index.php/GMJ_EI/article/view/13
- *Muñoz, D. (2020). «Puutx We'wnxi Uma Kiwe» comunicación desde la Madre Tierra: Una mirada de la comunicación propia, desde la práctica comunitaria como un camino de vida. *Ciencia e Interculturalidad*, 23(2). pp. 116-132. ISSN 2223-6260
<http://repositorio.uraccan.edu.ni/1166/>
- *Naharro, N. (2018) Visiones sobre los indígenas en la prensa hegemónica argentina. En Sonia Álvarez Leguizamón, S y Naharro, N. (coord.) *Pobreza en la prensa hegemónica de Colombia, Argentina y Brasil: modos de legitimación de la desigualdad*. CLACSO pp. 177-204. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvnp0jj8.8>
- *Nahmad, A. D. (2007). Las representaciones indígenas y la pugna por las imágenes. México y Bolivia a través del cine y el video. *Revista de estudios latinoamericanos*, (45), 105-130. <https://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n45/2448-6914-latinoam-45-105.pdf>
- *Neves, I. (2009). *A invenção do índio e as narrativas orais Tupi* [tesis doctoral]. Universidade Estadual de Campinas, Doctorado en Lingüística.
<http://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/1326214>
- *Neves, I. y Monarcha, H. (2013). Inclusão digital Indígena no Brasil: Verdades e mentiras. *Diálogos de la comunicación* (86) 5
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6845034> .
- Neves, I. y Neves, M. (2013). Processos de recepção entre o povo indígena Aikewára, na Amazônia brasileira. *Diálogos de la comunicación* (86).
<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/512350>
- *Neves, I., Cardoso, A., Seixas, N., Neves, M., Da Silva, V. & Carvalho, V. V. (2013). *A invenção do índio na mídia: discursos e identidades*. Paraná: UFPA- Universidade Federal do Paraná, Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia.
- Niño, H. (1976) *Primitivos relatos contados otra vez*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura (Concultura).

- *O'Farrill, I. (2009). Aprovechamiento de los mitos y símbolos prehispánicos como estrategia de comunicación para construir el patriotismo criollo en la Nueva España: Los casos de los mitos de Tonantzin-Guadalupe, de Quetzalcóatl-Santo Tomás y el mito fundacional Mexicade. *Razón y Palabra* (66).
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199520908013>
- Oficina del Alto Comisionado de la ONU para los Derechos Humanos. (2013). ¿Qué es el enfoque diferencial?. Recuperado el 14 de agosto de 2014 de
http://www.hchr.org.co/acnudh/index.php?option=com_content&view=article&id=2470%3Aique-es-el-enfoque-diferencial&catid=76%3Arecursos&Itemid=72
- Ochoa, D. y Rojas, A. y Ortiz, N. (2011). *Retos para un desarrollo sostenible. Transformaciones en la Amazonia colombiana*. Bogotá: Fundación Alisos.
https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PA00KK7H.pdf
- Ochoa Gautier, A. M. (2002). Políticas culturales, academia y sociedad. En Mato, D. (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, 213-224. Caracas: CLACSO, CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.
https://www.academia.edu/34034355/Pol%C3%ADticas_culturales_academia_y_sociedad_1
- OIT. (1989). Convenio n.º 169, sobre pueblos indígenas y tribales. Ginebra: 7 de junio.
https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169
- Olarte, K. (2016). Desde la teoría crítica hacia el pensamiento decolonial. Un aporte a la comunicología actual. XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Comunicación -ALAIC- GI Comunicación-Decolonialidad. México. 5-14
- ONIC. (2012). *Historia de la ONIC*. Recuperado el 12 de septiembre de 2012:
<http://cms.onic.org.co/sobre-nosotros/historia-de-la-onic/>
- ONIC, OPIAC, CIT, AICO, MINTIC Y MINCULTURA. (2014). *Política Pública de Comunicación Propia de los Pueblos Indígenas de Colombia* [documento construido por los pueblos indígenas de Colombia, en línea]. <https://cric-colombia.org/foroipp/images/Politica-p-comunicacion-indi.pdf>
- ONU. (2007) *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf
- *Otero, V. (2008). *El Derecho a la Comunicación en el Plan de Vida de los Pueblos Indígenas del Cauca*. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina, FES.
- Overing, J. (2007). La reacción contra la descolonización de la intelectualidad. *Amazonía Peruana*, 30, 17-49. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi30.63>
- Padilla, R. (2018) Los inicios de la fotografía en México. Exotismo e imaginarios de colonialidad. *XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Comunicación - ALAIC- GI (4) Comunicación Decolonialidad*, San José de Costa Rica. P. 97- 102

- Paredes, I. (2014, 19 de febrero). *Política pública desde la comunicación indígena, una construcción histórica colectiva*. Recuperado el 12 de agosto de 2014 de CRIC: <http://www.cric-colombia.org/portal/politica-publica-desde-la-comunicacion-indigena-una-construccion-historica-colectiva/>
- *Peña, M. (2012). Voces y sonidos de la madre tierra: Jujunula makuira, la radio que fortalece el tejido social en La Guajira colombiana. *Anagramas: Rumbos y sentidos de la comunicación*, 10(20), 197-212. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-25222012000100014
- Pasquali, A. (1990). NOMIC: de la academia a la acción. En: *Documentos del Encuentro "El NOMIC" Cara al Año 2.000*, Lima, Peru, 26-28 de noviembre de 1990. Lima, IPAL.
- Pasquali, A. (1991). *El orden reina: escritos sobre comunicaciones*. Caracas, Monte Ávila Editores.
- Pasquali, A. (1996). *Comunicación ¿para cuál desarrollo?* Quito, CIESPAL. Chasqui. *Revista Latinoamericana de Comunicación*, (53), 12-15.
- Paz O. (1977). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Paz O. (1979). *El ogro filantrópico*. México: Editorial Joaquín Mortíz.
- Paz O. (1985a). *Pasión crítica*. México: Seix Barral.
- Paz O. (1985b). *Posdata*. México: Editorial Siglo XXI
- *Pérez, N. (2012). Arqueo del cine etnológico en Venezuela. *Revista UCSAR investigaciones de las ciencias sociales*, 3(5), 115-129. http://ucsar.com.ve/revista/REVISTA_UCSAR_III_5.pdf
- Pineda, R. (2011). El río de la mar dulce. Imaginarios sobre la Amazonia: Los dilemas entre un paraíso y un infierno. En J. Á. Echeverri y C. Pérez, *Amazonia colombiana imaginarios y realidades/Cátedra Jorge Eliécer Gaitán I semestre 2010* (pp. 77-91). Bogotá/Leticia: Universidad Nacional de Colombia - Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI.
- *Plaza, J. (2019). *Propuesta matricial de diálogo de saberes desde la comunicación de lo sagrado* [tesis doctoral]. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata. <https://doi.org/10.35537/10915/80368>
- Plaza, J. y Campuzano, C. (2020). La vida dulce y la comunicación cósmica —Co-co—. En VV. AA., *Buenos vivires y transiciones. La vida dulce, la vida bella, la vida querida, la vida sabrosa, la vida buena, la vida en plenitud: convivir en armonía*. (pp. 245-281). Bogotá: UNIMINUTO. https://repository.uniminuto.edu/bitstream/10656/11253/1/Libro_Buenos%20vivires%20y%20transiciones_2020.pdf

- Planque, B. (1985). Decentralisation économique et decentralisation politique en France [Descentralización económica y descentralización política en Francia]. *The Canadian Journal of Regional Science*, 8(3).
- Polanyi, K. (2009) *La gran transformación. Crítica al liberalismo económico*. México: Juan Pablos Editor. (Obra publicada originalmente en 1947).
- Porto-Gonçalves, C. W. (2009). Entre América e Abya Yala - tensões de territorialidades [Entre América y Abya Yala - tensiones de territorialidades]. *Desenvolvimento e meio ambiente*, (20), 25-30. file:///C:/Users/Usuario/Downloads/16231-57117-2-PB.pdf
- Poveda, G. (2011). El papel de la Amazonia en el clima global y continental: Impactos del cambio climático y la deforestación. En J. Á. Echeverri y C. Pérez (Ed.), *Amazonia colombiana imaginarios y realidades /Cátedra Jorge Elíecer Gaitán, I semestre 2010* (pp. 145-156). Bogotá/Leticia: Universidad Nacional de Colombia - Instituto Amazónico de Investigaciones -IMANI.
- Prebisch, R., y Cabañas, G. M. (1949). El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas. *El Trimestre Económico*, 16(63 (3), 347-431.
- Prieto Castillo, D. (1980). *Discurso autoritario y comunicación alternativa*. México: Edicol.
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD. (1990). *Desarrollo humano. Informe*. Oxford University Press.
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD. (2011). *Colombia rural. Razones para la esperanza. Informe de desarrollo humano para Colombia*. Bogotá. <https://www.undp.org/es/colombia/publications/informe-nacional-de-desarrollo-humano-2011septiembre>.<https://www.undp.org/es/colombia/publications/informe-nacional-de-desarrollo-humano-2011>
- Ramos Bayas, M. L. (2018). *Capital social en la gestión comunitaria del agua en dos territorios de Ecuador*. La Paz: Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica. https://ipdrs.org/images/exploraciones/archivos/Exploracion_39-Lourdes_Ramos_Bayas.pdf
- *Ramos, J. (2005). Indigenous radio stations in Mexico: A catalyst for social cohesion and cultural strength [Las radios indígenas en México: un catalizador para la cohesión social y la afirmación cultural]. *The radio journal: International Studies in Broadcast & Audio Media*, 3(3), 155-169. https://doi.org/10.1386/rajo.3.3.155_1
- *Ramos, J. M. (2005). *Radio, cambio cultural y etnicidad: Dos décadas de radiodifusión indigenista en México* [tesis doctoral]. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- *Ramos, J. (2012). Treinta años de la radio indigenista: Incidencia, vigencia y sostenibilidad. En E. Rashkin y N. García Meza (coords.), *Escenarios de la cultura*

y la comunicación en México: De la memoria al devenir cultural (pp. 231-249). Veracruz: Universidad Veracruzana.

*Ramos, J. (2013). Redes, identidad y territorialidad. Legislación, políticas y procesos de estructuración de redes alternativas en Bolivia. *Diálogos de la comunicación* (86), 1-23. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6845037>

*Ramos, J. M. (2014, 6-8 de agosto). Las radios indigenistas de México como factores de reconstitución cultural indígena [ponencia]. *XII Congreso de ALAIC. Pensamiento Crítico Latinoamericano y los Desafíos de la Contemporaneidad*. Lima, Perú. <https://congreso.pucp.edu.pe/alaic2014/wp-content/uploads/2013/09/GT1-Jos%C3%A9-Manuel-Ramos-Rodr%C3%ADguez.pdf>

Ramos, A. R. (2011). Por una antropología ecuménica. En Grimson, A., Merenso, G. y Noel, G. (comps.), *Antropología ahora. Debates sobre alteridad* (pp. 97-124). Buenos Aires: Siglo XXI Editores S. A.

Rappaport, J. (ed.). (2004). *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Rappaport, J. (2018). Visualidad y escritura como acción: Investigación Acción Participativa en la Costa Caribe colombiana. *Revista Colombiana de Sociología*, 41(1), 133-156. <https://doi.org/10.15446/rcs.v41n1.66272>

Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. London: Cambridge University Press

Red de Iniciativas y Comunidades de Paz desde la Base. (25 de noviembre de 2013). *Inicia foro de comunicación indígena, análisis y expectativas*. Recuperado el 25 de Septiembre de 2014 de www.pazdesdelabase.org/: http://www.pazdesdelabase.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1090:inicia-foro-de-comunicacion-indigena-analisis-y-expectativas&catid=45:acin&Itemid=59

Red de Universidades Indígenas, Interculturales y Comunitarias del Abya Yala (RUIICAY), Procesos de comunicación indígena de Abya Yala y Participantes Minga de pensamiento y comunicación indígena IAMCR (2017, 29 de agosto). *Manifiesto: Minga de pensamiento «Comunicación y pueblos indígenas»*. Open Democracy. <https://www.opendemocracy.net/es/manifiesto-minga-de-pensamiento-comunicacion-y-pueblos-ind-gen/>

Reguillo, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles: estrategias del desencanto* (vol. 3). Editorial Norma.

Reichel, E. (2012). The landscape in the cosmoscape, and sacred sites and species among the Tanimuka and Yukuna Amerindian tribes (North-West Amazon) [El paisaje en el cosmoscape, y los sitios sagrados y las especies entre las tribus amerindias Tanimuka y Yukuna (noroeste de la Amazonía)]. En Pungetti, G., Oviedo, G., y Hooke, D. (eds.), *Sacred species and sites: Advances in biocultural conservation*

[*Especies y sitios sagrados: Avances en la conservación biocultural*], 127-151. Cambridge University Press..

- Rejane Antunes Pereira, C. (2014). Ameríndia mediatizada: apontamentos sobre configurações identitárias e suas relações com os usos sociais das mídias [Amerindios mediatizados: apuntes sobre configuraciones identitarias y sus relaciones con los usos sociales de los medios]. *Razón y palabra*, (86).
- Rejane Antunes Pereira, C. (2010). Identidades culturais, memória e cidadania nos processos comunicacionais Kaingang [Identidades culturales, memoria y ciudadanía en los procesos de comunicación Kaingang]. *Punto cero*, 15(20), 43-51. http://www.scielo.org.bo/scielo.php?pid=S1815-02762010000100006&script=sci_arttext&tlng=pt
- Respiso, R. y Delgado, E. (24 de agosto de 2013). H Index Communication Journals according to Google Scholar Metrics (2008-2013). Recuperado el 7 de octubre de 2013, de EC3 Reports 10, 24: <http://ec3noticias.blogspot.com/2014/08/indice-h-de-las-revistas-de.html>
- Restrepo, E. (2015). El proceso de investigación etnográfica: Consideraciones éticas. *Etnografías Contemporáneas*, 1(1). <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/395>
- *Restrepo, P., Manosalva, K., Benjumea, E. y Noreña, M. (2014). Del cine etnográfico al documental intercultural: Entre la representación y el cambio social. *Nexus comunicación*, (15), 144-157. <https://doi.org/10.25100/nc.v0i15.732>
- Reyes Matta, F. (1977, 5-6 de septiembre). From right to praxis: a model of communications with active social participation [Del derecho a la práctica: un modelo de comunicaciones con participación social activa]. *Seminar on International Communications and Third World Participation: A Conceptual and Practical Framework*. Amsterdam.
- Reyes Matta, F. (1981). La comunicación transnacional y la respuesta alternativa. En Simpson M., (ed.), *Comunicación alternativa y cambio social* (tomo I, pp. 104-126). México: UNAM.
- Reyes Matta, F. (1982). La comunicación alternativa como respuesta democrática. Fox, Schmucler et al., *Comunicación y democracia en América latina*. Lima, DESCO.
- Ricoeur, P. (2000). Narratividad, fenomenología y hermenéutica. *Anàlisi: Quaderns de Comunicació i Cultura*, (25), 189-207. <https://raco.cat/index.php/Analisi/article/view/15057>
- *Rincón, Ó. (2010). Estos/medios/apropiados: Cuentos indígenas de la paciencia, la identidad y la política. *Folios*, (21), 181-196. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/folios/article/view/6434/5903>
- Rivera Cusicanqui S. (2006). Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. En Yapu, M. (comp.), *Modernidad y pensamiento descolonizador: Memoria Seminario Internacional*, 3-16. IFEA, U-PIEB. Lima

- Rivera Cusicanqui S. (2010a). *La universalidad de lo ch'ixi: miradas de Waman Puma*. La Paz: El Colectivo.
- Rivera Cusicanqui S. (2014). *Conversa del Mundo en Bolivia: Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos* [video-entrevista]. ALICE-Leading Europe to a New Way of Sharing the World Experiences. La Paz. 129 min.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: ensayos*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- *Rivera, T. y Tabares, G. (2012). Los pueblos indígenas somos más interculturales que otros. *Chasqui*, (120), 35-40. <https://doi.org/10.16921/chasqui.v0i120.500>
- Rizo, M. (2007). Alfred Schütz y la teoría de la comunicación. Reflexiones desde la comunicología posible. En *Revista Question Inviern* 7(15). <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/410>
- Rizo, M. (2009). Sociología fenomenológica y comunicología: Sociología Fenomenológica y sus aportes a la comunicación interpersonal y mediática. *Fronteiras-estudos midiáticos*, 11(1), 25-32. Recuperado a partir de: <http://revistas.unisinos.br/index.php/fronteiras/article/view/5038>
- Rizo, M. (2012, 18-22 de septiembre). Comunicación e interculturalidad: una relación indisoluble [conferencia]. *VI Semana Internacional de la Comunicación*. UNIMINUTO-Facultad de Ciencias de la Comunicación, Bogotá [memorias inéditas].
- Rodríguez, M. L. (1981) *Muestra de literatura oral en Leticia, Amazonas*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Rodríguez, C. (2001). *Fissures in the mediascape: An international study of citizens' media*. Cresskill, N.J: Hampton Press.
- *Rodríguez, C. y El'Gazi, J. (2007). La poética de la radio indígena en Colombia. En VV AA, *Ya no es posible el silencio*. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina Friedrich Ebert Stiftung, pp 239-262.
- *Rodríguez Olivera, L. (2005). Comunicação pública pré-colombiana em sociedades meso-americanas: fronteiras históricas para seu estudo entre maias e astecas [Comunicación pública precolombina en sociedades mesoamericanas: fronteras históricas para su estudio entre mayas y aztecas]. *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, 28(2), 43-68. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69830958003>
- Rodríguez, G., Gil, J. y García, E. (1999): *Metodología de la investigación cualitativa*
- Rogers, E. M. (1971). Incentives in the diffusion of family planning innovations. *Studies in Family Planning*, 2(12), 241-248. file:///C:/Users/Usuario/Downloads/1965079.pdf

- Rogers, E. M. (1976). Communication and Development: The Passing of the Dominant Paradigm. *Communication Research*, 3(2), 213-240.
<https://doi.org/10.1177/009365027600300207>
- Rogers, E. M. (1983). *The Diffusion of Innovations*. New York: Free Press.
<http://www.experience-capitalization.net/bitstream/handle/123456789/83/diffusion-of-innovations.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Roncagliolo, Rafael, "Latin America: community broadcasting as public broadcasting". En: Raboy, Marc (ed.) *Public Broadcasting for the 21st. Century*. University of Luton Press: Luton, 1996.
- Rozental, M. (2009). ¿Qué palabra camina la Minga? *Deslinde* 45, 50-59.
<https://cedetrabajo.org/wp-content/uploads/2012/08/45-8.pdf>
- Rostow, W. W. (1961). *Las etapas del crecimiento económico . Un manifiesto no comunista*. (R. Pimentel, trad.; 1.^a ed.). México: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1960)
- Sachs, I. (1974). Ambiente y estilos de desarrollo. *Comercio Exterior*, 24(4), 360-368.
- *Salazar, J. (2009). Making culture visible: The mediated construction of a mapuche nation in Chile. En C. Rodríguez, D. Kidd & L. Stein (eds.), *Making our media: Global initiatives toward a democratic public sphere, vol. one: Creating new communication spaces*. New York: Hampton Press. pp 29-46
- *Salazar, J. F. (2004). *Imperfect media: The poetics of indigenous media in Chile*. Sydney: University of Western Sydney.
<https://researchdirect.westernsydney.edu.au/islandora/object/uws:8477>
- Sanders, J. (2007). Pertener a la gran familia granadina, lucha partidista y construcción de la identidad indígena y política del Cauca. *Revista de estudios sociales* n.º 26, 28-45. <http://www.scielo.org.co/pdf/res/n26/n26a03.pdf>
- Santos, B. de S. (2004). *Reinventar la democracia: reinventar el Estado*. Editorial Abya Yala.
- Santos, B. de S. (2007). Beyond abyssal thinking. From global lines to ecologies of knowledges [Más allá del pensamiento abismal. De las líneas globales a las ecologías de saberes]. *Review (Fernand Braudel Center)* 30 (1), 45-89.
<https://www.jstor.org/stable/40241677>
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.
- Santos, B. de S. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.

- Santos, B. d. S. (2010b). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Santos, B. de S. (2016). Epistemologies of the South and the Future [Epistemologías del sur y futuro]. *From the European South: A Transdisciplinary Journal of Postcolonial Humanities* (1), 17-29.
<https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/35377/1/Epistemologies%20of%20the%20South%20and%20the%20future.pdf>
- Santos, B. de S. (2018). Epistemología del Sur: un pensamiento alternativo de alternativas políticas. *Geograficando* 14 (1), e032. <https://doi.org/10.24215/2346898Xe032>
- Santos, B. de S. y Avritzer, L. (2002). Para ampliar o cãnone democrático [Para ampliar el canon democrático]. En Santos, B. de S. (org.), *Democratizar a democracia. Os caminhos da demcracia participativa* [*Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*] (pp. 39-82). Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Santos, B. de S. y B. Meneses, M. (2014). *Epistemologías del sur: perspectivas*. España: Ediciones Akal, S.A.
- Schumpeter, J. A. (1957). *Teoría del desenvolvimiento económico* (J. Prados Arrarte, trad., 2.^a ed. en español). México: Fondo de Cultura Económica. (Obra originalmente publicada en 1912).
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Editorial Era.
- Secretaría del Sínodo Vaticano. (2019). *Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral* (documento final del Sínodo Panamazónico). 25 de octubre.
<http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.html>
- Servaes, J. (2000). Comunicación para el desarrollo: tres paradigmas, dos modelos. *Temas y Problemas de Comunicación*, 8(10), 7-27.
<https://www.infoamerica.org/selecciones/articulo2.htm>
<https://www.studocu.com/pe/document/universidad-de-lima/desarrollo-humano-i/2-servaes-tres-paradigmas-dos-modelos/5831326>
- Servaes, J. (2011). Comunicación para el desarrollo humano y el cambio social: el papel de la comunicación en la incidencia política para la construcción de la paz. En N. Callegari Melo y A. Lizarralde Díaz (comps.), *El poder de la comunicación, ¿urdiendo hilos de paz o de conflicto?* (pp. 13-67) Bogotá: Universidad Santo Tomás
- Servaes, J. y Malikhao, P. (2007), Development Communication Approaches in a International Perspective (chapter 7) [Enfoques de comunicación para el desarrollo en una perspectiva internacional (capítulo 7)]. En: Servaes, J. (ed.), *Communication for Development and Social Change* (pp. 157-179). New Delhi: Unesco-Sage.
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000134647>

- Sierra Caballero, F. (2002). *Comunicación, educación y desarrollo. Apuntes para una Historia de la Comunicación Educativa*. Sevilla: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- Sierra Caballero, F., Maldonado Rivera, C. A. y Del Valle, C. D. (2020). Nueva comunicología latinoamericana y giro decolonial. Continuidades y rupturas. *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*, 25, 225-242.
<https://doi.org/10.5209/ciyc.68236>
- Sierra Caballero, F. y Maldonado Rivera, C. A. (eds.). (2016). *Comunicación, decolonialidad y buen vivir*. Quito: Ediciones Ciespal.
- *Siguenza, R. (2016). *La guerra de papel: la representación de los indígenas neozapatistas en la prensa capitalina La Jornada y El Universal (1994 - 2003)* [tesis de maestría]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História.
<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/156977>
- Smith, L. T. (2006). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples* [Decolonización de las metodologías: investigación y pueblos indígenas]. Zed Books Ltd., University of Otago Press.
- Solano, S. y Flórez, R. (2011). *Infancia de la nación. Colombia en el primer siglo de la república*. Cartagena de Indias: Ediciones Pluma de Mompo S. A.
<https://repositorio.unicartagena.edu.co/bitstream/handle/11227/723/Libro%20INFANCIA%20DE%20LA%20NACION.%20COLOMBIA%20EN%20EL%20RIMER%20SIGLO%20DE%20LA%20REP%20BLICA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Stavenhagen, R. (1971). Decolonialising Applied Social Sciences. En *Human Organization*, 30(4), p. 333-334.
- Stavenhagen, R. (2008). *Los pueblos indígenas y sus derechos*. México: Oficina en México de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura - UNESCO. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r35030.pdf>
- Sztompka, P. (1995). *Sociología del cambio social*. Madrid: Alianza Editorial
- Tabares, G. (2012). Periodismo indígena, una propuesta desde las cumbres de comunicación de Abya Yala. *Chasqui*, (120), 23-27.
- Thompson, E. P. (2019). *Costumbres en común*. Capitán Swing Libros. (Obra publicada originalmente en 1991)
- Toledo, V. M. y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria editorial
- *Torres, M. (2012). *La difícil puesta en marcha de la interculturalidad en el Ecuador. El cine indígena ¿herramienta de conocimiento y nuevas representaciones?* [trabajo de maestría]. Salamanca: Universidad del Salamanca, Estudios Latinoamericanos,.
<https://gedos.usal.es/handle/10366/120139>

- Torrico, E. (2016). *Hacia la Comunicación decolonial*. Sucre: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Torrico, E. (2017). La rehumanización, sentido último de la decolonización comunicacional. *Revista Aportes* n.º 23, pp. 31-38 .
- Torrico, E (2018). La comunicación decolonial. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación* 15(28), ALAIC.
<https://www.Alaic.Org/revista/index.Php/alaic/article/view/1150>
- Tufte, T. (2004). Eduentretenimiento en la comunicación para el VIH/SIDA más allá del mercadeo, hacia el empoderamiento. *Investigación & Desarrollo*, 12(1).
- Uribe Uribe, R. (1908/2014). Por la América del Sur. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Uruburu, S., Herrera, A. y Rodríguez, J. (2011). *La comunicación para la inclusión en lo público. Articulación de iniciativas entre comunidades multiétnicas y pluriculturales. Amazonas, Colombia*. Bogotá: Ediciones USTA.
- Uruburu, S. y Ortiz, Y. (2016). Comunicación oral y construcción social del territorio: El caso del grupo intergeneracional de San Sebastián de los Lagos-Amazonas. *XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación* (pp. 181-186). Ciudad de México: ALAIC.
- Valdez, O., Romero, L. y Gómez, Á. (2019). Matrices decolonizadoras en la comunicación para entablar un diálogo con Occidente. *Sophia*, colección de Filosofía de la Educación, 26(1), pp. 281-305..
- Valencia Rincón, J. (2012). Mediaciones, comunicación y colonialidad: encuentros y desencuentros de los estudios culturales y la comunicación en Latinoamérica. *Signo Y Pensamiento*, 30(60), 156-165. Recuperado a partir de
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/2417>
- *Vallejo, M. (2009). La tecnología al servicio de la madre naturaleza. *Signo y pensamiento*, 28(59), 348-360.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/3737>
- Vásquez, A. (2007). Desarrollo endógeno. Teorías y políticas de desarrollo territorial. *Investigaciones regionales*, 11, 183-210.
- Vásquez-Padilla, D., & Hernández-Reyes, C. (2020). Interrogando la gramática racial de la blanquitud: Hacia una analítica del blanqueamiento en el orden racial colombiano. *Latin American Research Review*, 55(1), 64-80. doi:10.25222/larr.170
- Vattimo, G. (1994). *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Editorial Norma.
- Vega-Casanova, J. (2021) Disenchantment as a Path Toward Autonomy: Orlando Fals Borda, Participatory Action Research, Communication and Social Change. En *The Evolution of Popular Communication in Latin America* (pp. 109-128). Palgrave Macmillan, Cham. http://dx.doi.org/10.1007/978-3-030-62557-3_6
- Vieco, J. J. (2013). *Abriendo la trocha del desarrollo propio: El plan de vida del resguardo Ticoya*. Leticia: Mimeo (en imprenta).

- *Viladot, M., Gasiorek, J., Esteban, M. & Giles, H. (2011). Vitalidad etnolingüística, medios de comunicación e identidad étnica. Un estudio con grupos indígenas de Chiapas (México). *Sociolinguistic Studies*, vol. 3 n.º 6. 471-490. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, Internet Interdisciplinary Institute (IN3). <https://doi.org/10.1558/sols.v6i3.471>
- Villa, W. y Buenaventura, J. G. (2011) *Documento para el debate: Bases para la construcción de políticas públicas de información y comunicación para los pueblos indígenas* – Mimeo
- Visvanathan, S. (2006). Alternative Science [Ciencia alternativa]. *Theory, Culture & Society*, 23(2-3), 164-169. <https://doi.org/10.1177/026327640602300226>
- Visvanathan, S. (2007). An invitation to a science war [Una invitación a una guerra científica]. En Santos, B. de S. (ed.). *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledges for Decent life [Justicia cognitiva en un mundo global: saberes prudentes para una vida digna]* (pp. 337-352). Lexington Books.
- Viveiros de Castro, E. (2004) Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En Surrallés, A. y García Hierro, P. *Tierra Adentro Territorio indígena percepción del entorno* (pp. 37-80). Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). https://www.iwgia.org/images/publications/0331_tierra_adentro.pdf
- Waisbord, S. (2001). Family Tree of Theories, Methodologies & Strategies in Development Communication: Convergences & Differences [Árbol genealógico de teorías, metodologías y estrategias de comunicación para el desarrollo: convergencias y diferencias]. [Documento preparado para la Fundación Rockefeller]. <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.580.7519&rep=rep1&type=pdf>
- *Wallece, R. & Neves, I. (2014). A colonialidade na amazônia brasileira e suas atualizações na produção audiovisual: O vídeo instrucional «A Usina Hidrelétrica de Belo Monte». *XII Congreso ALAIC 2014*. Lima: ALAIC.
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, XXIV(46), pp. 39-50. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/4663>
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa* 9: 131-152. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf>
- Wohlleben, P. (2016). *The hidden life of trees: What they feel, how they communicate, Discoveries from a secret world [La vida oculta de los árboles: qué sienten, cómo se comunican, descubrimientos de un mundo secreto]*. London: William Collins Books (Obra publicada originalmente en 2015).
- Wohlleben, P. (2019). *The Secret Network of Nature [La red secreta de la naturaleza]*. London: Penguin Random House. (Obra publicada originalmente en 2017).

Walsh, C. (2016). ¿Comunicación, Decolonización y Buen Vivir? Notas para enredar, preguntar, sembrar y caminar. Sierra Caballero, F. y Maldonado, C. (coords.), *Comunicación, decolonialidad y buen vivir*, 39-57. Ediciones Ciespal.

*Yujnovsky, I. (2017). Representaciones del espacio, el tiempo y las mujeres indígenas en fotografías, siglos XIX-XXI. *Memoria y Sociedad*, 21(43), 10-29.

file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-

RepresentacionesDelEspacioElTiempoYLasMujeresIndig-6365646.pdf

*Zamorano, G. y León, C. (2012). Video indígena, un diálogo sobre temáticas y lenguajes diversos. *Chasqui*, (120), 19-22. <https://doi.org/10.16921/chasqui.v0i120.496>

Zemelman, H. (2003). *Los horizontes de la razón I*. Madrid: Anthropos.

Zemelman, H. (2005). *Voluntad de Conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona: Anthropos-UNACH.



UNIVERSIDAD
DE SEVILLA
1505

