

Artículo de investigación

“Saber comunicarse”: aproximaciones a la «comunicación indígena» y el *Buen-vivir* desde el pueblo Pijao (Tolima, Colombia)

“Knowing How to Communicate”: Approaches to «Indigenous Communication» and Good living from the Pijao People (Tolima, Colombia)

Andrés Felipe Ortiz Gordillo^{*ID}, Alex Andrade Hernández^{*ID} y John James Cortés Buitrago^{*ID}

Para citar este artículo: Ortiz, A., Andrade, A., & Cortés, J. (2025). “Saber comunicarse”: aproximaciones a la «comunicación indígena» y el *Buen-vivir* desde el pueblo Pijao (Tolima, Colombia). *Jangwa Pana*, 24(1), 1-21. <https://doi.org/10.21676/16574923.5562>

Recibido: 18/11/2023 | **Aprobado:** 19/09/2024 | **Disponible en línea:** 01/01/2025

RESUMEN

La ecosofía del «buen-vivir» ha venido incidiendo de manera importante en los debates sociales, políticos, culturales y ambientales latinoamericanos de las últimas décadas. El campo de la comunicación no ha sido una excepción; desde inicios del siglo XXI se ha configurado un enfoque de análisis que, en términos generales, se ha denominado como “comunicación para el buen-vivir”, el cual surge como respuesta a otros enfoques alternativos a la “comunicación occidental”, tales como la “comunicación para el desarrollo” y “para el cambio social”. En este artículo proponemos analizar el lugar que ocupa la “comunicación indígena” en este debate, y sus aportes diferenciales frente a la llamada “comunicación occidental” y las otras comunicaciones alternativas. A través de una revisión documental y del trabajo etnográfico colaborativo realizado con el grupo “Tejiendo pensamiento Pijao” (Tolima, Colombia), se caracterizan las diferencias estructurales entre la “comunicación indígena” y la “comunicación occidental”, atendiendo a las particularidades de la “comunicación para el buen-vivir”. Para el estudio empírico de la experiencia se aplica una matriz de análisis denominada “Saber comunicarse”, que examina cuatro principios constitutivos de la filosofía del buen-vivir aplicables al campo comunicativo: saber escuchar, saber vivir en armonía y complementariedad, saber compartir y saber soñar. El estudio concluye que hay una relación directa entre la “comunicación indígena” y las cosmogonías que constituyen las identidades culturales de los pueblos indígenas. También se establece que la “comunicación indígena” se sustenta en una ecología comunicativa alternativa a la “comunicación occidental” y a la “comunicación para el cambio social”, aportando elementos simbólicos e interpretativos particulares a las luchas indígenas contra la (neo)colonialidad.

Palabras clave: comunicación indígena; comunicación y cambio social; Buen-vivir; decolonialidad comunicativa; saber comunicarse.

ABSTRACT

The ecosophy of “good living” has had a significant influence on Latin American social, political, cultural, and environmental debates in recent decades. The field of communication has also been influenced. Since the beginning of the 21st century, an analytical approach called “communication for good living” has taken shape. This approach offers an alternative to Western communication, including perspectives such as “communication for development” and “communication for social change.” This article examines the role that indigenous communication plays in contemporary debates and its distinctive contributions in contrast to Western communication and to communication for development and social change. Based on a documentary review and collaborative ethnographic work carried out with the group Tejiendo Pensamiento Pijao (Tolima, Colombia), Pijao indigenous communication is characterized as an expression of communication for good living. To empirically examine this experience, an analytical framework titled “Knowing How to Communicate” is applied. This framework explores four core principles of the philosophy of good living as applied to the communicative field: knowing how to listen, knowing how to live in harmony and complementarity, knowing how to share, and knowing how to dream. The study concludes that there is a direct relationship between indigenous communication and the cosmogonies that shape the cultural identities of Indigenous peoples. It also establishes that indigenous communication is based on an alternative communicative ecology to that of Western communication and communication for social change, offering unique symbolic and interpretive elements to Indigenous struggles against (neo)coloniality.

Keywords: Indigenous communication; Communication and social change; Good living; Communicative decoloniality; Knowing how to communicate.

* Corporación Unificada Nacional de Educación Superior- CUN, Colombia

Correspondencia: andresfortizg@yahoo.es | alex.andrade@cun.edu.co | jhon.cortesb@cun.edu.co

INTRODUCCIÓN

Buen-vivir y «comunicación indígena»

El concepto del Vivir-bien/Buen-vivir es una noción propia del pensamiento indígena andino, donde el «sumak kawsay» (buen vivir quechua) y el «suma qamaña» (vivir bien aimara) se presentan como expresiones de una filosofía de vida que tiene como principio la armonía y el equilibrio entre todas las formas de vida, humanas y no-humanas, existentes (Crespo, 2017; Seco, 2017). El «sumak kawsay / suma qamaña» se ha integrado de manera estructural al debate sociopolítico en Latinoamérica desde finales del siglo XX, convirtiéndose en alternativa contemporánea a las crisis planetarias, posicionando a los pueblos indígenas como actores claves del debate público social, cultural, ecológico y ambiental latinoamericano (Acosta, 2015).

El «sumak kawsay / suma qamaña» tiene sus raíces en los conocimientos y prácticas de los pueblos indígenas del Abya Yala y su experiencia de vida comunitaria. Estos pueblos han re-existido durante siglos la dominación colonial y ofrecen una visión alternativa para su propia reconstrucción y decolonización, así como para contribuir en la búsqueda del bienestar para el planeta (Acosta, 2012), que se considera una «casa común», la «Madre tierra» o «Ima», para el caso de los indígenas Pijaos, grupo étnico habitante ancestral del departamento del Tolima (Colombia). La esencia de estas cosmovisiones es la idea de vivir en armonía, en equilibrio, no solo entre las personas sino también con la naturaleza y todos los seres y existencias, humanos y no-humanos, que le habitan, así como con las fuerzas cósmicas (Kohn, 2017).

En este artículo abordaremos la relación entre la filosofía del buen-vivir y la «comunicación indígena», indagando por sus acercamientos y particularidades, bajo el entendido de que la comunicación indígena se inscribe en los presupuestos del buen-vivir, por cuanto tiene como propósito conseguir una “vida buena en plenitud” para todos, donde los diferentes elementos que componen el cosmos estén en su lugar y haya suficiente para todos, sin excesos ni carencias. Como se entrevé, el análisis también aborda los principios que sustentan tanto el buen-vivir como la «comunicación indígena», en relación con la complementariedad, la reciprocidad, la integralidad y el equilibrio con el cosmos (Contreras Baspineiro, 2014). Estos principios promueven la justicia, la igualdad y la cooperación entre las personas y con la naturaleza; pero el Buen-vivir no se limita a la felicidad humana, implica un compromiso con la Madre tierra y las fuerzas espirituales (Kohn, 2017). También promueve la interculturalidad, no solo como un reconocimiento de las diferencias culturales, sino como un proceso que busca superar las desigualdades sociales, económicas y políticas entre diferentes grupos sociales, en beneficio de aquellos que han sido históricamente subalternizados y colonizados por el poder en su ser, en su saber, en su sentir (Walsh, 2009).

Uno de los énfasis del análisis tiene que ver con no confundir este enfoque sentipensante del «buen-vivir» con la idea de “vivir mejor”, de “progreso”, de “desarrollo”, que promueve la sociedad occidental moderna-colonial-capitalista, sino como una contraparte que re-existe para desafiar las estructuras del colonialismo, el desarrollismo, el productivismo, el rentismo, y para cuestionar los valores fundamentales instrumentales de la sociedad moderna-colonial (Walsh, 2009).

Además, desde el buen-vivir se promueve la transformación de la mentalidad colonial que ha llevado a concebir la naturaleza como “recurso” susceptible de ser explotado indiscriminadamente, y ofrece una alternativa al desarrollo lineal del capitalismo, que a menudo se confunde con progreso económico, con riqueza, con acumulación de capital (Gudynas, 2009, 2011; Acosta, 2015).

En este análisis también se resalta la idea de que el camino hacia una sociedad basada en el buen-vivir –y por lo tanto una comunicación que pretenda estos mismos propósitos– implica un cambio profundo en las mentalidades productivistas y consumistas, y por extensión en la forma en que vivimos y nos relacionamos con el mundo. Aquí, la dimensión comunicativa que estructura las relaciones sociales adquiere una importancia fundamental, ya que es en esta dimensión donde el ser humano encuentra el sentido y el significado de sí mismo y de los otros, donde adquiere las bases para interactuar en y con el mundo, desarrollando sus competencias comunicativas no sólo en el uso de la lengua, sino integrando aquellas habilidades que se requieren para transformar los modos de conocer y de comunicar, y las relaciones y representaciones que hacemos de los otros (Sanhueza et al., 2012, p. 132). En este sentido, la comunicación como dimensión constitutiva de lo social tiene un gran impacto en cómo vemos, vivimos y nos relacionamos con el mundo. Desde esta perspectiva, la comunicación incide en las formas como entendemos elementos constitutivos de la dimensión socio territorial tales como “la naturaleza”, y por extensión, en la manera como la concebimos, la interpretamos e interactuamos con ella.

Para evidenciar la materialidad de este contexto en la actualidad, se propone el análisis de una experiencia de «comunicación indígena» vinculada al pueblo Pijao del departamento del Tolima (Colombia). Se trata del Grupo de Investigación y Educomunicación «Tejiendo pensamiento Pijao» (TPP), creado e impulsado por manayax (comuneros/compañeros) del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (RISC), con el acompañamiento del colectivo ComoLaCigarraradio.com (CLCR), quienes en el año 2019 iniciaron un trabajo de indagación testimonial de las memorias de mayores y mayores sobre las luchas territoriales indígenas en el municipio de San Antonio, ubicado en el suroccidente del Tolima. En el año 2022, el grupo inicia el trabajo de producción radiofónica, en el que busca dar continuidad a la investigación testimonial territorial, y compartir los resultados de estas indagaciones a través de la radio. El grupo base está compuesto por indígenas Pijaos del RISC¹, con el apoyo de manayax y de las otras siete comunidades Pijaos habitantes del territorio Sanantoniano.

Es importante señalar que el pueblo Pijao se encuentra ubicado principalmente en el valle alto del Río Magdalena, en lo que hoy son los departamentos colombianos del Tolima y Huila. Como resultado del proceso histórico de invasión y usurpación de sus territorios ancestrales, los Pijaos han tenido que desplazarse, al punto de hacer presencia actualmente en por lo menos diez

¹ El grupo base está compuesto por Diana Isabel Villalba Yate, Adriana Marcela Guzmán Yate, Jerónimo Guzmán, Pedro Patiño Flores, Yadira Villalba Yate, Diego Fernando Granados, Jesús Emilio Torres, con la orientación permanente de la médica ancestral del RISC, Islena Villalba Yate y el apoyo del colectivo CLCR. Otros integrantes, tanto del RISC como de las otras comunidades Pijaos del municipio, han estado participando esporádicamente. La producción del grupo TPP se puede consultar en: <https://resguardosanantonio.wordpress.com/>, y en: <https://www.comolacigarraradio.com/category/series-y-programas/tejiendo-pensamiento-pijao/>.

departamentos del país, siendo el Tolima donde tienen mayor presencia, con el 81.4% del total de la población Pijao a nivel nacional. Según el Censo Nacional de Población y Vivienda - CNPV (DANE, 2018), 51.635 personas se auto reconocen como Pijaos. En el proceso de conquista y colonización los Pijaos perdieron una parte importante de sus referentes socioculturales, entre ellos la lengua propia. Para el caso de los descendientes Pijaos que se ubicaron en el occidente y suroccidente del departamento del Tolima, fueron integrados a las dinámicas socioculturales y económicas de la economía cafetera, presentándose un proceso de «desindianización» que los llevó a integrarse, desde finales del siglo XIX, a la cultura campesina (Ortiz Gordillo, 2023). Producto de las luchas indígenas del siglo XX, los descendientes de los Pijaos entraron en un proceso de reetnización (Ortiz Gordillo, 2023) a través del cual han venido recuperando parte de sus conocimientos, tradiciones, usos y costumbres como comunidad étnica diferencial (Chaves & Zambrano, 2009). En la actualidad, además de indagar por sus referentes socioculturales, el pueblo pijao se encuentra en proceso de revitalización de su lengua propia, el «aveki pinao», donde experiencias como la de TPP ha sido importante por los espacios de socialización cultural que posibilitan a los sujetos Pijaos en proceso de reetnización.

Así, para los gestores de la experiencia «Tejiendo pensamiento Pijao» (entendida como expresión empírica de «comunicación indígena» para el buen-vivir) hay una relación directa con la idea cosmológica Pijao de la «recuperación de Ima», un proceso que busca devolver el equilibrio al «mundo seco» (el territorio Pijao), reconociendo las múltiples violencias que han tenido que padecer desde el siglo XVI por la invasión de sus territorios por parte de los europeos, pasando por la colonización española, el casi exterminio de sus gentes, la violencia de los conflictos armados de la época republicana, la usurpación territorial por parte de proyectos extractivistas, mineros, petroleros e hidroeléctricas relacionadas con el proceso de modernización del país, la colonización agroindustrial cafetera y arroceras, el olvido estatal, en fin, múltiples agresiones que hacen necesaria, para los Pijaos, la «vuelta al origen», es decir, la recuperación del equilibrio en el mundo a través de la recuperación de Ima, la Madre tierra Pijao (Ortiz Gordillo, 2023). Y en este proceso, la dimensión comunicativa de la recuperación de Ima es fundamental.

METODOLOGÍA

En lo metodológico, el enfoque de este artículo es cualitativo. Se realizó una revisión documental de tipo interpretativo sobre los autores más significativos (a favor y en contra) de la “comunicación y/para el buen-vivir” (Contreras Baspineiro, 2014, 2016; Maldonado et al., 2015; Sierra Caballero & Maldonado, 2016); la “la comunicación para el desarrollo y el cambio social” (Beltrán, 2006; Cimadevilla, 2007; Gumucio-Dagron & Tufte, 2008; Barranquero, 2011; Pereira & Cadavid, 2011; Barranquero & Sáez, 2015); y la “comunicación indígena” (Agurto & Mescoco, 2012; Campion, 2018; Muñoz, 2018). Debido a que consideramos necesario un análisis aplicado, se realizó una etnografía colaborativa² con el Grupo de Investigación y Educomunicación «Tejiendo pensamiento

² Para su realización se hizo un trabajo de campo en dos fases: junio y julio de 2023. Es importante aclarar que el investigador principal del proyecto tiene vínculos con la comunidad del RISC y el grupo TPP desde hace aproximadamente 7 años, y que este proyecto es la continuación de otros procesos realizados en esos años. En esta oportunidad, la especificidad del proyecto se centró en la indagación, personal y colectiva, de la experiencia de los y las manayax que participan del grupo TPP, para caracterizar su ejercicio de comunicación indígena desde la perspectiva Pijao. En paralelo a estas reflexiones, el grupo de investigación (incluyendo

Pijao» y el colectivo ComoLaCigarraRadio.com, con el fin de identificar las formas diferenciales como estos grupos implementan su ejercicio comunicativo desde la perspectiva de la «comunicación indígena», atendiendo a los principios del “saber comunicarse” propuestos por Contreras Baspineiro (2016): saber escuchar, saber vivir en armonía y complementariedad, saber compartir y saber soñar.

La etnografía colaborativa se entiende aquí como un escenario de «co-teorización», es decir, un espacio donde se produce colectivamente el conocimiento (Katzer et al., 2022), re-conociendo la voz y la experiencia de los sujetos involucrados, en este caso indígenas Pijaos, activistas sociales, estudiantes y profesores. Las etnografías colaborativas posibilitan “una matriz comunal y artesanal que nos involucra y compromete socialmente en acciones colectivas y preocupaciones públicas, trascendiendo los espacios estrictamente cognitivos e interviniendo/modificando las realidades de los espacios donde trabajamos” (Katzer et al, 2022, p. 18), razón por la cual consideramos este un trabajo colaborativo comprometido con las realidades del pueblo Pijao del Tolima.

Aquí la etnografía colaborativa posibilitó la identificación y el análisis de las formas como estos principios son asumidos e implementados en sus ejercicios comunicativos de los colectivos estudiados. Ahora bien, para el análisis planteado en este artículo utilizamos los testimonios recolectados (entrevistas) como referente del análisis empírico. Esto porque a pesar de que el ejercicio etnográfico colaborativo implicó en su desarrollo otras técnicas como la observación participante, talleres, recorridos territoriales y cartografías, en este análisis fueron los testimonios los que orientaron la identificación de los referentes y categorías de análisis desarrollados en la discusión y los resultados.

DECLARACIÓN DE ASPECTOS ÉTICOS

Atendiendo a principios de responsabilidad profesional, y siendo esta una investigación que se realiza con la colaboración de un grupo étnico, en el proyecto se establecieron e implementaron las siguientes acciones con el fin de reconocer, validar y salvaguardar los conocimientos propios del grupo participante: aplicar los principios de la acción sin daño; presentar públicamente a la comunidad el proyecto a implementar, en lo referente a sus objetivos, marcos metodológicos y de análisis, administración de la información, enfoques de análisis y resultados. El proyecto fue avalado por el cabildo de la comunidad, dando expresamente consentimiento libre e informado, partiendo de la base de que los integrantes del grupo «Tejiendo pensamiento Pijao» estuvieron involucrados en todas las fases del proceso investigativo.

«Comunicación Indígena»: ¿para el desarrollo y el cambio social?

Hasta inicios del siglo XXI, a la «comunicación indígena» (entendida como los procesos comunicativos desarrollados por comunidades y pueblos indígenas) se le ubicó como parte de las experiencias que constituían a la “comunicación para el desarrollo y el cambio social”. Hasta

a les manayax de TPP) coprodujeron una cartilla sobre la relación entre las mujeres Pijaos y las plantas (Somos Ima), y una serie de 5 podcast que trataron diferentes temas y problemáticas de la comunidad.

entonces se les consideraron experiencias que hacían parte del gran conjunto de “comunicaciones alternativas” a las lógicas comunicativas propias del mundo moderno occidental, sobre todo en lo que refiere a los discursos reivindicativos que desplegaban como crítica al modelo de desarrollo occidental. Los estudios del campo de la comunicación en Latinoamérica de la última década señalan, por el contrario, que a la «comunicación indígena» debe comprenderse como un enfoque alternativo a la “comunicación para el desarrollo” y “para el cambio social” (Gumucio-Dagron & Tufte, 2008; Pereira & Cadavid, 2011).

Si bien estos enfoques se presentaron como alternativas a los procesos comunicativos hegemónicos desde los años sesenta del siglo XX, expresando valores reivindicativos importantes como la participación, la vocación comunitaria, la crítica al modelo de desarrollo, entre otros, cuando se comenzaron a revelar las grietas del modelo de desarrollo capitalista (que ha contribuido grandemente a las crisis planetarias: cambio climático, calentamiento global, colonialidad del poder económico - financiero, etc.), las “comunicaciones para el desarrollo y el cambio social” fueron poco efectivas en abordar los desafíos específicos que en el campo comunicativo enfrentaban las comunidades indígenas, sobre todo en lo que tiene que ver con sus concepciones diferenciales sobre el cuidado de la vida, de los territorios y de las memorias ancestrales.

Con esto queremos señalar que los debates al enfoque de la “comunicación para el desarrollo y el cambio social” no son nuevos (Agurto & Mescoco, 2012; Beltrán, 2006; Contreras Baspineiro, 2014). Desde inicios del siglo XXI diferentes análisis han puesto en cuestión algunos de los principios o presupuestos que fundamentan estos enfoques comunicativos, al punto de que hoy se pueden identificar diferencias estructurales con la «comunicación indígena». En primer lugar, autores como Cimadevilla (2007) y Barranquero (2011) han resaltado el hecho de que en la “comunicación para el cambio social” el concepto de “desarrollo” se ha solapado, y por lo tanto perpetuado, en sus correlatos, a través de nociones como posdesarrollo, codesarrollo, desarrollo sostenible, desarrollo sustentable. Estas versiones reformistas de la “comunicación para el desarrollo” (de la cual las comunicaciones para el cambio social, para la transformación social, etc., resultaron siendo derivaciones), no lograron integrar realmente el llamado de muchas comunidades locales, tradicionales, étnicas, de adoptar otros modos de vida. O lo hicieron cuando las evidencias de la crisis del modelo de desarrollo occidental capitalista ya eran inobjectables, y las comunidades víctimas ya venían gestionando e implementando sus propias discusiones sobre la necesidad de impulsar espacios y procesos altercomunicativos, tal como venía sucediendo con la «comunicación indígena», que no se vio representada en estos enfoques.

Esto se debió, en parte, a que a los impulsores de las comunicaciones para el desarrollo y para el cambio social se les vio, desde algunos sectores sociales periféricos, como actores funcionales a los organismos multilaterales (ONU y sus dependencias: FAO, UNICEF, etc.), que son entendidos como expresión, también funcional, a la racionalidad instrumental desde la cual se gestiona el modelo de desarrollo neoliberal capitalista, el cual requiere de escenarios políticos y económicos de acción, como de espacios socioculturales de legitimación. En ese sentido, se puso en cuestión la lógica de una comunicación que, en lugar de gestionar y facilitar espacios de diálogo y debate plural, promovía la “transferencia (unilateral) de conocimientos” desde las “sociedades

desarrolladas” a aquellas “en vías de desarrollo”, desconociendo de este modo los conocimientos y las dinámicas propias de las comunidades que se pretendía ayudar.

De este modo, el pluriverso sociocultural y comunicativo de regiones como Latinoamérica quedaba reducido, nuevamente, al universo desarrollista del mundo occidental, contradiciendo así algunos de los presupuestos del “cambio social” que tanto se promulgaba, como el reconocimiento de que las reformas sociales deben ajustarse a las dinámicas propias de las comunidades en donde se desarrolla la acción transformadora. Para Barranquero (2011), son cuatro las limitaciones de partida de la comunicación para el cambio social, “fácilmente observables si descomponemos y analizamos en profundidad los términos que componen el epítome”: es una comunicación asistencialista; hay un descuido profundo por el sujeto, el medio ambiente y el conflicto; tiene una base culturalista y local; y recicla el espíritu del concepto de desarrollo propio del capitalismo. Si bien desde el enfoque de la comunicación para el cambio social se buscó establecer un ecosistema comunicativo reivindicativo y empoderador de las comunidades subalternizadas por el mercado y el capital, e impulsarlas a ser artífices de su propio desarrollo y cambio social, no consiguió salirse de los marcos de comprensión instrumental propios de las dinámicas del desarrollo y el progreso modernos occidentales.

En este debate han surgido propuestas para responder a las crisis de los enfoques comunicativos que no logran sustraerse de su herencia *occidentalocéntrica*. Barranquero (2011) hace énfasis, por ejemplo, en una comunicación de “cambio ecosocial” fundamentado “desde y con ayuda de la comunicación; o lo que es lo mismo, pensar la comunicación como una dimensión articuladora de modos de vida más humanos y sostenibles para el planeta” (p. 93). Esta comunicación ecosocial atendería cuatro direcciones prioritarias de intervención social: coloca a la comunicación en el centro de los procesos sociales; hace énfasis en el sujeto, el medioambiente y sus conflictos; contribuye en la recuperación de las economías y las políticas, más allá de su expresión neoliberal; e impulsaría el cambio ecosocial, donde se respeten las diversidades culturales, donde cada comunidad desarrolle su cultura, sus conocimientos, e intercambie sentidos y significados sobre la vida y su cuidado (Barranquero, 2011).

Es claro, entonces, que la «comunicación indígena» se asume desde las lógicas relacionales colectivas del buen-vivir, razón por la cual promueve una mirada sobre la comunicación que se entienda como agente transformador de conciencias y de las estructuras mentales que han venido legitimando históricamente la colonialidad, y se sitúa claramente en contra del desarrollo occidental que solo beneficia a los países y sociedades del norte global, promoviendo el buen-vivir como su contraparte, al hacer énfasis en la defensa de los territorios, de las comunidades y sus sabidurías ancestrales, y de la naturaleza. Así, la comunicación en el contexto del buen-vivir no sólo fortalece las conexiones sociales y culturales de las sociedades humanas, sino que también reconoce las conexiones estructurales entre estas sociedades humanas con otros sujetos-no-humanos que cohabitan los territorios, agenciando otras formas comunicativas.

La «comunicación indígena» como crítica decolonial y ecológica

Las diferencias en la comunicación entre los paradigmas indígena y colonial occidental no son meramente teóricas; tienen repercusiones prácticas significativas en la vida de las comunidades

indígenas y en la sociedad en su conjunto. La «comunicación indígena» no solo preserva y enriquece la identidad cultural, sino que también actúa como un puente entre la comunidad y la naturaleza, lo que es esencial para la promoción del buen-vivir. Estas prácticas comunicativas fomentan la sostenibilidad y el respeto hacia la tierra, así como la comprensión de la importancia de vivir en armonía con la naturaleza.

La crítica decolonial y ecológica pone de manifiesto la necesidad de cuestionar y superar los legados del colonialismo que continúa afectando las estructuras cognitivas y perceptivas de los sujetos colonizados, haciéndolos ver el mundo desde la perspectiva del colonizador (colonialidad del ser y del saber). La crítica a la colonialidad del saber subraya la importancia de reconocer que el conocimiento no es universal ni imparcial, sino que está moldeado por experiencias y perspectivas culturales. Superar esta colonialidad implica abrirse a las voces y conocimientos propios, lo que, a su vez, requiere una transformación en la forma en que entendemos y practicamos la comunicación. Así, la «comunicación indígena» se erige como un contrapunto a esta herencia colonial, resistiendo las estructuras de poder y ofreciendo una perspectiva diferente que integra a la comunidad con la naturaleza, con la memoria, con sus saberes ancestrales, tal como lo testimonia Diana Isabel Villalba, indígena Pijao del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (RISC):

Yo creo que acá ninguno llegó diciendo como que “a mí me gusta la comunicación y yo quiero eso”, no. A mí lo que me motivó muchísimo fue conocer la historia de mi comunidad. Cuando hicimos las primeras entrevistas de investigación, yo me preguntaba mucho por todas esas historias y todos los conocimientos que tenían mis padres –que ya no están en este mundo terrenal–, y que nos contaron muchas cosas, pero seguramente otros conocimientos no quedaron plasmados en ninguna parte, no quedaron guardados. No sólo porque queden grabados, sino por la posibilidad de conversar sobre los conocimientos propios que van a ser importantes para las futuras generaciones. Yo creo que lo que me motivó bastante a participar del grupo de comunicación es esa oportunidad de hablar con los mayores, de conocer esas historias de la comunidad, porque realmente yo nací en la comunidad, yo me crié en la comunidad, pero pues no le había puesto cuidado a esas cosas, y fue gracias al grupo de comunicación e investigación que empezamos ese proceso de reconocer nuestras propias raíces, de conocer cómo fue esa resistencia de las comunidades indígenas. (D. Villalba, comunicación personal, 24 de junio, 2023)

Como se revela en el testimonio de Diana Isabel, en los contextos indígenas la comunicación tiene que ver con el diálogo intergeneracional, con la reactivación de las memorias comunitarias, con el re-conocimiento de las luchas y resistencias ancestrales y contemporáneas. Al tiempo, la «comunicación indígena» se encuentra arraigada en una cosmovisión que valora la armonía con la naturaleza, y que reconoce a los elementos naturales como parte integral del proceso comunicativo. Los animales, espíritus y plantas de poder se consideran portadores de sabiduría y se incorporan en las narrativas y prácticas comunicativas.

Como propuesta que se sitúa en el ámbito de la “ecología de saberes”, la «comunicación indígena» para el buen-vivir promueve el “encuentro mutuo y el diálogo recíproco que sustenta la fertilización

y la transformación recíprocas entre saberes, culturas y prácticas que luchan contra la opresión” (de Sousa Santos, 2019, p. 346). En este sentido, la «comunicación indígena» invita a repensar las formas como los humanos nos comunicamos con el mundo, resaltando el hecho de que nuestra habla y escucha deben ponerse al servicio de la colaboración mutua y la solidaridad, en lugar de asumir la competencia como principio relacional, ya que ella lleva a la atomización tanto de los sujetos como de la naturaleza:

esta propuesta de «Tejiendo pensamiento Pijao» yo creo que nos ha servido a todos para aprender a escuchar. Escuchar a los mayores, inclusive a los que ya no están en este plano terrenal, pero también escuchar al territorio, a nuestra Madre tierra Ima, a las plantas. Por ejemplo, este proyecto tan bonito que estamos realizando ahora, donde queremos rescatar nuestra relación con las plantas y sus elementales para que nos sigan brindando su sabiduría, que a veces se nos olvida. Por eso decimos que Ima, nuestra Madre tierra, es un territorio que habla, que siente, que nos orienta hacia el equilibrio, y por eso es importante que volvamos a escucharla. (D. Villalba, comunicación personal, 24 de junio, 2023)

Como vemos desde la experiencia Pijao, en esta ecología comunicativa se plantea recuperar las interacciones vitales de los humanos con la naturaleza, a la cual se considera una persona “que habla, que siente, que nos orienta”, como dice la manaya Diana Isabel Villalba del RISC. Por supuesto, esta es una comunicación que propone superar la premisa moderna de la transmisión de información, para ser concebida, más bien, como dimensión constitutiva de las relaciones sociales (humanas y no-humanas), en busca de recomponer las problemáticas relaciones que los humanos hemos sostenido con el mundo, para ser más respetuosos y armoniosos en nuestras interacciones, también simbólico-comunicativas, con las personas y con la naturaleza, para construir un mundo más justo y sostenible y así “recuperar el equilibrio del «mundo seco»”, tal como proponen los Pijaos.

De este modo, la «comunicación indígena» como crítica decolonial y ecológica invita a re-crear nuevos-otros significados sociales, culturales, políticos y espirituales que promuevan la convivencia intercultural y comunitaria, basada en principios ancestrales como la reciprocidad, la complementariedad, la sostenibilidad, el respeto por «lo otro», la solidaridad, así como se propone desde la filosofía del buen-vivir, que propende por construir contextos de armonía personal y social con la naturaleza y el cosmos, con el objetivo de llevar a una vida plena que supere el enfoque competitivo, asimétrico, excluyente e individualista que caracteriza al capitalismo y al (neo)colonialismo (Contreras Baspineiro, 2016).

La «comunicación indígena» para el buen-vivir: principios del “saber comunicarse” aplicados a una experiencia Pijao del Tolima

A continuación, se presentan los resultados generales de una etnografía colaborativa realizada con los integrantes del grupo TPP del resguardo Indígena San Antonio de Calarma (Tolima). El grupo está compuesto por aproximadamente 8 personas, mayoritariamente indígenas Pijaos dedicados a trabajos del campo, donde la siembra del café y de algunos productos de pancoger hacen parte del sustento económico. Desde el año 2019 el grupo inició con actividades de investigación en el

campo de la memoria étnica, a través de la recuperación de testimonios de los y las mayores vinculadas al RISC. Hacia el año 2022 se toma la decisión de comenzar con la producción comunicativa a través de un programa radial transmitido por la emisora comunitaria del municipio de San Antonio, Tetuán estéreo. A partir de este ejercicio, el grupo TPP toma la decisión de juntar las dos líneas de trabajo (investigación y comunicación) para reflexionar las particularidades del ejercicio realizado.

Es en este escenario donde surgen las reflexiones que se presentan a continuación, en relación con la «comunicación indígena» como expresión comunicativa de la filosofía del buen-vivir, donde se promueve la interacción participativa desde una perspectiva intercultural y ecológica, a través de la escucha activa del otro y de «lo otro», la colaboración, la complementariedad, la reciprocidad, proyectando futuros más justos y sostenibles. Estas ideas son fundamentales para la construcción de sociedades más equitativas y respetuosas con la naturaleza, donde la comunicación juegue un papel importante en diálogo con la Madre tierra. Esto no quiere decir que en el campo del buen-vivir no existan contradicciones, matices, discordancias entre sus presupuestos onto-epistémicos y filosóficos, y sus agenciamientos contemporáneos, sobre todo en el contexto del Sistema-mundo profundamente polarizado (polarizador) y en crisis, donde las tensiones y disputas por los símbolos, los lenguajes y los significados es fundamental, ya sea para el sostenimiento del *establishment* o para las luchas, resistencias y re-existencias de los grupos subalternizados que le contradicen. Para el caso de este artículo, nos concentraremos en las articulaciones halladas entre los presupuestos del buen-vivir y el campo de la «comunicación indígena» en el pueblo Pijao del Tolima. Las tensiones y contradicciones serán objeto de otro análisis.

Contreras Baspineiro (2016), actualizando en el campo de la comunicación los cuatro principios fundamentales del «Suma Qamaña» propuestos por David Choquehuanca³ (2012), ha estructurado una matriz interpretativa que posibilita entender cómo el enfoque de la “Comunicación para el buen-vivir” hace frente al corpus ideológico de la “comunicación occidental”, que ha sido funcional a la “deshumanización capitalista, (neo)colonial, patriarcal, depredadora y desarrollista” (párr. 35). Al contrario de esto, la “Comunicación para el buen-vivir” –que aquí asumimos como marco interpretativo para entender la «comunicación indígena [Pijao]»– se soporta en “prácticas dialogales” que configuran lo que Contreras Baspineiro (2016) define como: “saber comunicarse”.

En coherencia con los fundamentos de la filosofía andina del buen-vivir, la matriz de análisis del “saber comunicarse” representa los principios de la *chakana*⁴, uno de los símbolos más importantes de las culturas indígenas andinas, por cuanto representa “las zonas de transición (puentes cósmicos) entre un estrato a otro, entre un período a otro, entre una entidad a otra, son de vital importancia para la génesis, el fomento y conservación de la vida” (Estermann, 2013, p. 5). Como se entrevé, la *chakana* comporta una dimensión comunicativa importante por cuanto posibilita tránsitos, interconexiones, en fin, relaciones entre los elementos que constituyen el

³ Ministro de Relaciones Exteriores del Estado Plurinacional de Bolivia entre 2006-2017, y vicepresidente desde 2020.

⁴ También llamada “cruz andina” o “cruz del sur”, *chakana* deriva del vocablo «chakay», en quechua significa «cruzar» o «puente».

cosmos andino, en búsqueda de equilibrio y armonía, al igual que se proyecta desde el *axis mundi* Pijao, razón por la cual consideramos pertinente este modelo de análisis para el estudio de la experiencia de comunicación indígena «Tejiendo pensamiento Pijao» del RISC.

Miremos la estructura de los principios fundamentales del “saber comunicarse” (Fig. 1), tal como los plantea Contreras Baspineiro (2016) a partir de Choquehuanca (2012):

Fig. 1. Adaptación de la matriz de análisis de los principios del “saber comunicarse” para el Buen-vivir



Fuente: Contreras (2015) y Choquehuanca (2012). Adaptación elaborada por autores.

El primer principio, «**saber escuchar**», está relacionado con la obligación de escuchar al otro y “lo otro” frente a la constante necesidad que tiene la comunidad de comunicarse, de conversar, de debatir los asuntos comunes e, incluso, situaciones personales. Mientras para la “comunicación occidental” el habla es fundamental, ya que ella posibilita el posicionamiento público de ideas, personas, situaciones (creación de la opinión pública), para la «comunicación indígena» el acto de escuchar es lo central. Por esto mismo, al contrario de lo que ocurre en la “comunicación

occidental”, el objetivo primordial de la «comunicación indígena» no es “producir contenidos”, entre otras porque se asume que los contenidos “ya están producidos”, se trata es de escucharlos a través de los mensajes que emite la naturaleza y sus seres. Es por esto que la estructura comunicativa indígena está mediada por la escucha, que para los Pijaos es el escenario donde se aprende: “sólo nos escuchamos a nosotros mismos, pero no a los otros seres que nos acompañan” (plantas, hermanos menores [animales], espíritus, etc.), nos contó la mayora Carmenza Aroca. Escuchar como parte del proceso de «comunicación Indígena [Pijao]» es un proceso inclusivo y dialogal con el cosmos, y los intercambios de discurso, como una obligación en la práctica social, deben reconocer la capacidad comunicativa (agencia comunicativa) que tienen todos los seres y existencias que habitan Ima, la Madre tierra.

Como señala Choquehuanca (2012), el “saber escuchar” manifiesta la búsqueda de entendimiento, el compromiso y la toma de decisiones a través de la “humanización de la palabra”, caracterizada por la franqueza, la construcción, el amor, la armonización y el fortalecimiento sociocultural, lo que se conoce como «*jaqi aru*» (palabra de la gente). Esta humanización que promueve el “saber escuchar”, desde la perspectiva de la «comunicación Indígena [Pijao]» para el buen vivir, incluye en la categoría de “personas/humanos” a todos los seres y existencias no-humanos que cohabitan el territorio. Entonces, “saber escuchar” es “aprender a comprender” las voces que se encuentran en la naturaleza, en Ima, la Madre tierra Pijao. Y para comprender esta estructura comunicativa, hay que entender la estructura relacional que constituye el mismo cosmos Pijao, donde:

La Madre tierra es madre porque nos cría, nos engorda, nos alimenta. (...) Para que pudieran nacer todas las plantas y los animales, los dioses que hicieron el mundo tuvieron que combinar lo frío y lo caliente, el agua con lo seco y con el sol, porque todo esto iba a ser la comida de los espíritus y luego comida de la gente, que en ese entonces todavía no había nacido. (Consejo Regional Indígena del Tolima [CRIT] et al., 2002, p. 20)

Como vemos, el cosmos Pijao es un *axis mundi* complejo en el que se desarrollan procesos comunicativos claves entre elementos que garantizan su funcionamiento, en búsqueda del «equilibrio» entre las fuerzas frías y calientes que habitan el mundo, con las cuales interactúan todos los seres. El cosmos Pijao se puede entender, entonces, como un complejo escenario comunicativo que implica “escuchar de otros modos”, ya que allí se integran elementos que no son habituales en las formas tradicionales de escucha configuradas en el mundo moderno-colonial (concentradas principalmente en actores comunicativos humanos).

Al contario de esto, el enfoque comunicativo situado en las realidades de los pueblos indígenas reconoce interacciones entre seres (humanos y no-humanos) desde sus contextos situados, y permite a las personas tomar decisiones sobre cambios en sus vidas y sociedades, ya que reconocen la voz a los marginados, de los excluidos, de los explotados, de los colonizados, de los esclavizados (en este caso, la naturaleza), cuyas “voces” no han sido escuchadas porque “no hemos aprendido a escuchar de otros modos, nos la pasamos escuchando lo mismo y de la misma manera que hace cinco siglos”, como dice el manaya Jerónimo Guzmán: “la Madre tierra nos habla, ella se manifiesta a través de fenómenos naturales. Por ejemplo, en estos días que ha hecho

tanto sol, que llaman el ‘fenómeno del niño’, eso quiere decir que la Madre tierra tienen fiebre, pero no sabemos escuchar esos mensajes” (J. Guzmán, comunicación personal, 25 de junio, 2023).

“Saber vivir en armonía y complementariedad” es el segundo principio de la «comunicación indígena [Pijao]» vista en el contexto del buen-vivir. Desde una perspectiva cosmogónica, el propósito fundamental de los Pijaos es contribuir al equilibrio del mundo, a armonizar las fuerzas frías y calientes que en él confluyen. En este cosmos no hay elementos más importantes que otros, ya que todo cumple una función y tiene un propósito. Es en este contexto vitalista donde los seres humanos interactúan social, cultural, económica y espiritualmente. Y estas interacciones se dan entre seres humanos y con todos aquellos otros seres no-humanos que cohabitan en/con Ima, tal como lo expresa la médica ancestral Pijao Islena Villalba:

Nosotros tenemos que aprender y enseñar a respetar a todos los seres que nos rodean, a los que podemos ver y a los que no podemos ver, ya que ellos nos complementan, con ellos nos criamos, no podríamos vivir en este mundo sin ellos, porque hacen parte de nosotros. Imagínense ustedes vivir sin hermanos menores [animales], sin las plantas, sin agua, sin fuego. Todos esos seres nos acompañan y nosotros no seríamos nada sin ellos. (Ortiz Gordillo, 2023, p. 32)

Para Contreras Baspineiro (2016), este principio debe superar las lógicas territoriales y comunitarias y trasladarse al ámbito de los Estados nacionales, frente a la necesidad de que desde el campo político se agencien acciones frente al cuidado de la naturaleza. Lo central en este debate es que es en la naturaleza donde habitan los seres-otros, y sin ella no hay posibilidades comunicativas-otras. En contextos donde los pueblos indígenas han quedado sin acceso al territorio, la práctica comunicativa de estos sujetos se ve afectada al punto de que quedan reducidos a una comunicación puramente humana (como la “comunicación occidental”):

Es que la lucha por el territorio es muy compleja. Algunos piensan que nosotros recuperamos nuestros territorios ancestrales para volvernos terratenientes, pero lo que estamos recuperando es a nuestros dioses, a los espíritus que nos acompañan en nuestra memoria y en nuestro corazón, pero que se tuvieron que refundir, que se ocultaron, que se escondieron o que se murieron porque ya no tenían donde estar, porque los sacamos volando del territorio. (...) Y si queremos recuperar nuestra memoria y nuestra habla ancestral, pues no queda más remedio que recuperar el territorio ancestral Pijao. (J. Guzmán, recorrido territorial, 21 de octubre, 2023)

En contextos como el colombiano, donde las tensiones territoriales (por la “propiedad de la tierra”) son profundas y mayoritariamente alineadas con las dinámicas del desarrollo territorial occidental, es clave introducir nuevos referentes de interpretación que reivindiquen un vivir en armonía y complementariedad con Ima, la Madre tierra. Desde esta perspectiva, “saber vivir en armonía y complementariedad” se convierte en elemento clave del debate civilizatorio actual, razón por la cual Contreras Baspineiro (2016) propone que se establezcan marcos constitucionales y planes públicos que reflejen este nuevo paradigma de derechos colectivos, que incluyan a la naturaleza como centralidad, tal y como se ha hecho en las constituciones de países

como Bolivia⁵ y Ecuador⁶. Entonces, “saber vivir en armonía y complementariedad” requiere de un cambio en la forma en que se entiende y se gobierna la sociedad en relación con sus entornos vitales naturales, porque, como dicen los manayax Jerónimo Guzmán y Pedro Patiño del RISC:

-Sí hace mucha falta de apoyo de las instituciones para proteger la naturaleza. Y es absurdo que nosotros que nos organizamos y nos movilizamos para defender a nuestra Madre naturaleza seamos agredidos permanentemente, incluso por la fuerza pública, como pasa en la finca Las Delicias que tenemos en proceso de recuperación desde el año 2001...

-Pero lo más extraño es que los occidentales destruyan, agredan a nuestra Madre tierra Ima, y nos dejen a nosotros solos la responsabilidad de cuidarla, pero cuando la queremos cuidar, nos agreden. Todo eso es muy contradictorio. (J. Guzmán y P. Patiño, conversación personal, 8 de julio, 2023)

Ahora bien, en este escenario de deliberación pública que se requiere para poder agenciar los principios del “saber comunicarse” y poder agenciar una vida en armonía y complementariedad, Contreras Baspineiro (2016) señala que la sociedad en su conjunto debe cumplir con algunas condiciones: los Estados deben promover políticas inclusivas, los ciudadanos deben practicar formas de convivencia comunitaria, y las experiencias de comunicación deben ofrecer espacios donde se reconozcan e integren los diversos sujetos, miradas, intereses que defiendan la vida, donde se intercambien historias, narrativas y proyectos que afirmen la solidaridad, la reciprocidad, la diversidad. Al tiempo, se deben reconocer los esfuerzos que hacen las comunidades étnicas respecto al cuidado de la naturaleza, ya que los defensores de Ima, de la Madre tierra, se han convertido en blanco de todo tipo de agresiones. Por ejemplo, para el caso colombiano las estadísticas relacionadas con asesinatos de líderes ambientales son reveladoras. Según la ONG Global Witness, que realiza monitoreo de muertes de activistas ambientales desde el 2012:

Colombia encabeza la clasificación mundial con 60 asesinatos en un año (2022) que ha vuelto a ser funesto para el país. Esta cifra supone casi el doble de asesinatos que en 2021, cuando perdieron la vida 33 personas defensoras. Una vez más, los pueblos indígenas, las comunidades afrodescendientes, quienes se dedican a la agricultura a pequeña escala y las personas que defienden el medioambiente han sido duramente golpeados. (Global Witness, 2023)

Frente a este panorama, el principio de “saber vivir en armonía y complementariedad” se convierte en un objetivo clave de la «comunicación indígena». Se trata de contradecir los criterios de la modernidad-colonial-occidental que promueven la competencia, la usurpación, el despojo, la depredación, el fin, el colonialismo radical, como fundamento de unas relaciones sociales sustentadas en la producción, en el consumo, en el mercado. Esta mentalidad moderna-colonial ha legitimado la subordinación a la naturaleza para convertirla en “recurso explotable”,

⁵ La Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia de 2009 declara expresamente, en su artículo 10, que “la naturaleza será titular de derechos”.

⁶ La Constitución Política de la República del Ecuador de 2008 señala, en su artículo 71, que: “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”.

pensamiento lejano a las realidades vitales humanas y generador de profundas desarmonizaciones en el mundo.

Frente a este panorama, la «comunicación indígena [Pijao]» ha asumido como una de sus principales funciones contribuir en la recuperación de los significados ancestrales, vitales, sobre la naturaleza, para volver a entenderla en su dimensión complementaria a la vida humana y recuperar el equilibrio del «mundo seco». Ahora bien, si nos situamos en la perspectiva cosmogónica Pijao, evidenciamos que la dimensión comunicativa para el buen-vivir ha sido fundamental para este pueblo, al punto que en los tiempos de antigua delegaba a personajes de la más alta jerarquía (intelectual, moral, guerrera), para que fueran ellos quienes se encargaran de orientar las acciones comunitarias en búsqueda del equilibrio. Para los Pijaos, esas funciones de “dar consejo”, de orientar, de encausar las acciones humanas en beneficio del cosmos eran otorgadas a los Mohanes y Mohanas, líderes espirituales, políticos, militares de la comunidad:

El Mohán no sólo curaba enfermedades o aliviaba dolencias de la gente, sino que daba consejos sobre los alimentos que se pueden consumir, las prohibiciones sobre ciertos periodos de la vida o de las fases de los astros, sobre el uso de amuletos y otras más, garantizaban un equilibrio con la naturaleza que evitaba la aparición de las enfermedades. Los Mohanes eran orientadores y consejeros de la comunidad, pues ejercían una gran influencia sobre su organización y muchas veces eran elegidos para comandar las guerras, como lo fue Calarcá. Y eran llamados para ayudar a resolver los conflictos internos [de la comunidad]. (CRIT et al, 2002, p. 70)

El tercer principio de la «comunicación indígena [Pijao]» para el bien vivir es **«saber compartir»**, esto es, abandonar la competencia, el antagonismo, la rivalidad, para abrazar la colaboración y la crianza mutua como fundamento de la vida y su defensa. Para ello hay que aprender a dar antes que recibir, a escuchar antes que hablar, y hay que reconocer que todos los seres que habitan el cosmos, sean humanos o no-humanos, están en la capacidad de aportar solidariamente para el sostenimiento del equilibrio y la armonía. Para Choquehuanca (2012), este principio puede ser entendido desde el concepto aimara de «*Tumpa*», donde la responsabilidad de “cuidar a los miembros y su entorno, de manera que cada uno cuidamos la salud y el bienestar de todos y todo sin que falte nadie” es comunitaria. Así, el “compartir” no se entiende solamente como el acontecimiento de “dar, dividir o repartir”, sino que representa cuidado y protección solidaria, colaboración, participación, reciprocidad, respeto por el otro y por “lo otro” con que se comparte la vida y el territorio.

Aquí a la comunicación se le entiende como un “poner en común” para el beneficio mutuo, en el sentido de “aportar” y en el sentido de “hacer público” aquello que afecta o beneficia a toda la comunidad. La comunicación como un aprender a compartir es, finalmente, aprender a relacionarse con los otros y con “lo otro”, humano y no-humano, cualidad irreductible en la «comunicación indígena [Pijao]». Es por esto que el acto comunicativo Pijao no tiene que ver solamente con un proceso de difusión o transmisión de información, sino que se vincula a prácticas dialógicas diversas, en las que se comparten sentimientos, deseos, sueños, luchas, esperanzas, fracasos, es decir, experiencias y conocimientos, lo que quiere decir que la

«comunicación indígena [Pijao]» tiene un énfasis pedagógico importante, tal como lo evidencia la manaya Pijao Adriana Marcela Guzmán desde el ejercicio del grupo TPP:

La verdad también lo motiva a uno saber del conocimiento que tienen los mayores, las mujeres, los niños y niñas de las comunidades, y nuestra función yo creo que más que dar a conocer los diferentes procesos de las comunidades, de mi comunidad, es también compartir toda esa sabiduría que tenemos guardada. Y esto es importante porque es mucha la gente que dice que los indígenas no existen, que ya prácticamente todos somos mezclados, que ya hoy indígenas no hay. Entonces, compartir nuestra sabiduría, nuestros conocimientos propios, también ayuda a que la gente conozca que hay otros pensamientos y que nosotros sí existimos a pesar de que nos hayamos mezclado. Nosotros mismos es mucho lo que hemos aprendido en el grupo, porque hay cosas que yo ni sabía sobre los espíritus, sobre las plantas, sobre los elementales, muchas cosas que ahora venimos conversando con los mayores y los compañeros indígenas y que uno comprende. (A. Guzmán, comunicación personal, 25 de junio, 2023)

El “saber compartir” como premisa de la «comunicación indígena [Pijao]» para el buen-vivir implica concebir la comunicación como un acto colectivo que reconoce al otro (humano y no-humano) en su diversidad y con sus particularidades, donde el “sí mismo” (tan trascendente en la sociedad moderna-colonial) solamente puede existir en la medida del otro y de “lo otro”. Es sobre esas bases que se comparten experiencias, sabidurías, reflexiones sobre el mundo, cuestión más compleja que el proceso de “intercambiar información”. De lo que se trata es de re-crear el mundo a través de la interacción entre pares, “para que el frío no sea más que el calor ni el calor más que el frío”, tal como lo plantea la cosmovisión Pijao, donde saber vivir en equilibrio y armonía con Ima requiere de asumir como principios (también comunicativos) la complementariedad, la reciprocidad, la interculturalidad, la comunidad, la convivencia y crianza mutuas, la igualdad, la equidad, todos ellos principios colectivos no individualistas.

Como último principio tenemos el “**saber soñar**”. Para los Pijaos el sueño es un escenario donde logran comunicación con Ima, con seres y existencias de las capas frías (inferiores) y calientes (superiores) que conforman su cosmos. Esta interacción con seres y existencias tiene el propósito de orientar a la comunidad hacia acciones que contribuyan en el sostenimiento o la recuperación de equilibrio.

Los Mohanes poseían un gran conocimiento de la naturaleza y de los astros. Hacían llover o ir las lluvias, traer o llevar los vientos, el calor o el frío según las necesidades de la comunidad. Tenían contacto directo con los espíritus, los cuales les daban poder para ver el futuro a través de los sueños y poder así orientar a la comunidad en la toma de decisiones importantes. (CRIT et al, 2002, p. 69)

Aquí se entiende que el reconocimiento de seres y existencias no-humanos, y el relacionamiento de los humanos con estos seres que habitan en planos o dimensiones supra-mundanas, implica, a su vez, el reconocimiento de escenarios y dispositivos comunicativos particulares. Aquí el sueño como dispositivo comunicativo posibilita la transmisión o revelación de mensajes que orientarán

las acciones de los seres humanos en el «mundo seco». Esto implica “aprender a soñar”, es decir, aprender a leer e interpretar los mensajes que llegan mediante el sueño. Esta es una actividad que requiere de profundos conocimientos a los que no todos los humanos podemos acceder. Sobre esto, explica la médica ancestral Islena Villalba que, para el caso de los Pijaos, los Mohanes y Mohanas son seres que han adquirido mayores niveles de sabiduría, por lo que tienen esa capacidad de comunicación con seres de otras dimensiones o capas del mundo.

Esto coincide con lo planteado por Choquehuanca (2012), quien interpreta el “saber soñar” como la defensa de la identidad propia a través de la complementariedad con otros seres y existencias que habitan el mundo, y que también buscan el equilibrio (o el desequilibrio). Es en el otro como complemento que se consigue el equilibrio, incluso aquel otro marginado que también merece “acceder a la educación, la salud y la convivencia comunitaria”. Por eso “saber soñar” es proyectar lo que Houtart (citado por Contreras Baspineiro, 2016) ha definido como las “transiciones del Bien Común de la Humanidad”, donde al futuro posible se le sueña (se proyecta) a través de la redefinición de las relaciones de los seres humanos con la naturaleza, donde se privilegie el valor de uso sobre el valor de cambio, se generalice la democracia en las relaciones sociales e institucionales, y se promueva la interculturalidad.

Es claro que el enfoque de “saber soñar”, en tanto “saber proyectar” o “saber potencializar” la acción comunicativa para acceder a otros escenarios comunicativos supramundanos, involucra consideraciones mágico-espirituales, políticas, económicas, ambientales, sociales y culturales. En la perspectiva de Houtart y Contreras Baspineiro (2016), lo importante es considerar todo ello en relación con la defensa de los bienes comunes: el agua, la biodiversidad, los territorios, la comunalidad, la comunicación, etc., derechos que deben considerarse universales y, en consecuencia, accesibles para todos, humanos y no-humanos, porque ya no se trata solo de luchar por el reconocimiento de derechos colectivos puramente humanos, se trata, también, de incluir los derechos indivisibles, inalienables e imprescriptibles de la Madre naturaleza y los sujetos-otros que le constituyen.

Vemos como, desde el análisis de los cuatro principios del “saber comunicarse” aplicados a la experiencia del grupo TPP, se identifica que la «comunicación indígena [Pijao]» puede ser entendida como un enfoque comunicativo diferencial que aporta elementos importantes al debate de la comunicación para el bien-vivir en Latinoamérica. Y si bien es importante seguir ahondando en elementos, sobre todo empíricos, para consolidar alternativas comunicativas que contribuyan a transformar el ecosistema comunicativo hegemónico, también es importante reconocer que existen ya experiencias altercomunicativas que vienen caminando los territorios y con comunidades diversas hace décadas (podríamos decir que hace siglos). Muchas de estas experiencias son disruptivas frente a la manera como se entiende la comunicación desde el mundo moderno-colonial-occidental, y quizás es allí donde se encuentra su potencialidad transformadora, sobre todo en el hecho de replantear las relaciones, también comunicativas, que hemos generado con Ima, nuestra Madre tierra. Y así nos empeñemos en silenciarla, sigue ella en su tarea milenaria de llamarnos la atención, con sus propios lenguajes, sobre la necesidad aprender a escuchar, a vivir en armonía y complementariedad, a compartir y a soñar, tal como nos lo recuerdan los manayax del grupo «Tejiendo pensamiento Pijao»:

Nosotros tenemos una cosmovisión Pijao, donde tenemos diosas y tenemos dioses, y cada dios tiene una función precisa para nosotros. Entonces, si nosotros necesitamos que una tormenta se vaya, pues le pedimos al dios de la tormenta para que ella se vaya. Necesitamos que algo nos salga, entonces le pedimos a la diosa para que eso nos salga bien. Depende de lo que uno vaya a hacer, pues de esa manera nosotros también nos comunicamos con los dioses que nos ayudan en una cosa o la otra. Porque nosotros mantenemos en contacto con nuestros dioses, nos encomendamos a ellos permanentemente, y para eso tenemos que hablar con ellos, pedirles el favor que nos ayuden, que nos orienten por el buen camino, que nos guíen para vivir equilibrados. (D. Granados, conversación personal, 24 de junio, 2024).

CONCLUSIONES

La «comunicación indígena» es un enfoque profundamente arraigado en la identidad cultural y la cosmovisión de las comunidades indígenas, diferencial de la comunicación propia del mundo occidental. Este análisis confirma esas diferencias, que no son puramente teóricas, sino que tienen implicaciones prácticas en la vida de las comunidades indígenas y en la sociedad en su conjunto. Reconocer a la naturaleza y a los seres y existencias que la constituyen y habitan como actantes comunicativos, necesariamente implica replantear los modelos comunicativos planteados desde las lógicas de la “comunicación occidental”, donde se afirma que sólo los seres humanos tienen capacidad y potencialidad comunicativa “racional”.

Frente a este escenario, este estudio reconoce la importancia de respetar la riqueza ontológica, epistemológica y metodológica de la «comunicación indígena» latinoamericana, ya que ella no sólo preserva y enriquece la identidad cultural, sino que también actúa como un puente entre la comunidad y la naturaleza, lo que es esencial para la promoción del buen-vivir como filosofía de vida colectiva. Se evidencia que la «comunicación indígena» como práctica social diferenciada contribuye en el fomento de la sostenibilidad y el respeto hacia la naturaleza, así como la comprensión de la importancia de vivir en equilibrio y armonía con ella.

En este contexto, a la «comunicación indígena» no se le puede entender ni reducir a la lógica de los medios y formas comunicativas (tradicionales o contemporáneos) o a las “tecnologías comunicativas e informativas (TICs)” propias de la “comunicación occidental”. Ella es, más bien, expresión y reflejo de la profunda relación que puede existir entre la humanidad, la naturaleza/territorio y la comunidad, donde la importancia que tiene este enfoque en el contexto de la Latinoamérica profunda, nativa, ancestral, es innegable, ya que es allí donde fermentan, con mayor profundidad e intensidad, las alternativas requeridas para la superación de la crisis civilizatoria creada por el capitalismo, incluso en sus expresiones altercomunicativas.

Por otro lado, si situamos el debate en la crítica decolonial y ecológica que promueve la «comunicación indígena», identificamos que ella pone de manifiesto la necesidad de cuestionar y superar los legados del colonialismo que continúan afectando los procesos comunicativos y la percepción del mundo de los sujetos y comunidades subalternizados, colonizados. La «comunicación indígena» se erige como un contrapunto a esta herencia, resistiendo las

estructuras de poder y ofreciendo una perspectiva diferente que integra a la comunidad y la naturaleza en una única entidad. La colonialidad del saber, tal como se discute en las fuentes académicas consultadas, subraya la importancia de reconocer que el conocimiento no es universal ni imparcial, sino que está moldeado por las experiencias y perspectivas culturales. Superar esta colonialidad implica abrirse a las voces y conocimientos indígenas, lo que, a su vez, requiere una transformación en la forma en que entendemos y practicamos la comunicación.

A pesar de la importancia de la «comunicación indígena» y de sus numerosos aportes frente a la necesaria recuperación de los vínculos vitales de los seres humanos con la naturaleza, existen desafíos en su preservación y promoción. La falta de recursos y el acceso limitado a las tecnologías modernas si bien han sido un obstáculo para su actualización, también han permitido el rescate y la potencialización de formas-otras comunicativas, con lo cual las voces de las comunidades indígenas están demostrando ser poderosas y re-existentes, porque revelan la determinación y el compromiso de grupos sociales que han sido históricamente subalternizados y colonizados, para preservar sus tradiciones y empoderar a las futuras generaciones frente a los diálogos necesarios que requiere el mundo actual con los entornos vitales. Un buen ejemplo de estas re-existencias comunicativas es el grupo «Tejiendo pensamiento Pijao», que viene reflexionando sobre los modos-otros como se agencia la comunicación para el buen-vivir desde las lógicas de su propio mundo, el «mundo seco» Pijao.

CONTRIBUCIÓN DE LOS AUTORES

Andrés Felipe Ortiz Gordillo: Adquisición de fondos, Investigación, Metodología – diseño – recolección de datos en campo, Sistematización de información, Conceptualización, Análisis formal, Redacción – borrador original, Redacción – revisión y edición, Validación, Visualización.

Alex Andrade Hernández: Investigación, Metodología – recolección de datos en campo, Sistematización de información, Análisis formal, Redacción – borrador original, Visualización.

John James Cortés Buitrago: Investigación, Metodología – recolección de datos en campo, Sistematización de información, Análisis formal, Redacción – borrador original, Visualización.

DECLARACIÓN SOBRE CONFLICTOS DE INTERÉS

Esta investigación no fue influenciada en ninguna de sus fases de desarrollo por agentes externos o intereses personales del equipo de investigación que hayan hecho perder la rigurosidad y/o objetividad en la obtención de los resultados.

AGRADECIMIENTOS

Los resultados de este proyecto son posibles gracias al trabajo colaborativo con los y las manayax del Grupo de Investigación y Educomunicación «Tejiendo pensamiento Pijao» del Resguardo Indígena San Antonio de Calarma pueblo Pijao y el colectivo ComoLaCigarraRadio.com, a quienes consideramos coinvestigadores. Así mismo, agradecimientos a los estudiantes del Semillero de Investigación Emergencias de la CUN Regional Tolima participantes en el proyecto, coautores de este artículo. A la CUN, por el financiamiento del proyecto en su convocatoria interna de

investigación 2023.

REFERENCIAS

- Acosta, A. (2012). *Buen Vivir / Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Editorial Abya Yala.
- Acosta, A. (2015). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Revista Política y Sociedad*, 52(2), 299-330. doi:http://dx.doi.org/10.5209/rev_POSO.2015.v52.n2.45203
- Agurto, J., & Mescoco, J. (2012). *La comunicación indígena como dinamizadora de la comunicación para el cambio social*. ALAIC.
- Barranquero, A. (2011). El espejismo de la comunicación para el cambio social, radiografía para un concepto insostenible. In J. M. Pereira, & A. Cadavid (Eds.), *Comunicación, desarrollo y cambio social. Interrelaciones entre comunicación, movimientos ciudadanos y medios* (pp. 81-100). Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Retrieved from https://www.javeriana.edu.co/unesco/pdf/comunicacion_desarrollo_cambio_social2.pdf
- Barranquero, A., & Sáez, 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. Obtenido de <https://palabraclave.unisabana.edu.co/index.php/palabraclave/article/view/4211>
- Beltrán, R. (2006). La comunicación para el desarrollo en Latinoamérica, un recuento de medio siglo. *Anagramas Rumbos Y Sentidos De La Comunicación*, 4(8), 53–76. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=491549031003>
- Campion, M. (2018). Comunicación indígena, buen-vivir y colonialidad del saber en América Latina. *III Foro Iberoamericano de Cátedras de Comunicación*, (pp. 1-12). Retrieved from https://www.javeriana.edu.co/unesco/buenvivir/contenido/ponencias/tema9/pdf/ponencia_08.pdf
- Chaves, M., & Zambrano, M. (2009). Desafíos de la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia. In C. Martínez (Ed.), *Repensando los Movimientos Indígenas* (pp. 125-245). FLACSO Ecuador y Ministerio de Cultura del Ecuador. Retrieved from <https://bit.ly/3Pz4Hzb>
- Choquehuanca, D. (2012). *Suma qamaña: vivir bien, no mejor*. Koinonía Agenda Latinoamericana. Obtenido de <https://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=760>
- Cimadevilla, G. (2007). *Estado del arte. Trayectos y grises de las teorías y prácticas en comunicación y desarrollo*. Seminario Internacional Comunicación y Desarrollo. Obtenido de <https://es.scribd.com/document/260210241/CIMADEVILLA-G-Trayectos-y-Gris-de-Las-Teorias-y-de-Las-Practicas-en-Comunicacion-y-Desarrollo>
- Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT), Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), Almáciga, Watu. (s.f.). *El Convite Pijao: Un camino, una esperanza (Plan de vida del pueblo Pijao)*. Ediciones Turdakke.
- Contreras Baspineiro, A. (2014). *Sentipensamientos: de la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien*. Universidad Andina Simón Bolívar. Obtenido de <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/7252>
- Contreras Baspineiro, A. (2016). *La comunicación para el Vivir Bien/Buen-Vivir*. Obtenido de Soldepaz Pachakuti: <https://pachakuti.org/la-comunicacion-para-el-vivir-bien-buen-vivir/>
- Crespo, J. M. (2017). Del Sumak Kawsay al Buen vivir. In C. Larrea (Ed.), *Buen vivir como alternativa al desarrollo: una construcción interdisciplinaria y participativa* (pp. 12-26). Universidad Andina Simón Bolívar. Retrieved from <https://acortar.link/lw4jue>
- DANE. (2018). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2018 (Resultados)*. Obtenido de <https://www.dane.gov.co/files/censo2018/informacion-tecnica/cnpv-2018-presentacion-3ra-entrega.pdf>
- de Sousa Santos, B. (2019). *El fin del imperio cognitivo*. Trotta.
- Estermann, J. (2013). Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *FAIA*, 2(IX-X), 1-21. Retrieved from <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4714294.pdf>
- Global Witness. (2023). *Siempre en pie. Personas defensoras de la tierra y el medioambiente al frente de la crisis climática*. [Informe]. Obtenido de <https://www.globalwitness.org/es/standing-firm-es/>
- Gudynas, E. (2009). La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. *Revista OBETS*(4), 49–53. Obtenido de <https://revistaobets.ua.es/article/view/2009-n4-la-dimension-ecologica-del-buen-vivir-entre-el-fantasma>
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir. Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento*(462), 1-20. Obtenido de <https://www.gudynas.com/publicaciones/articulos/GudynasBuenVivirGerminandoALA11.pdf>
- Gumucio-Dagron, A., & Tufte, T. (Edits.). (2008). *Antología de comunicación para el cambio social. lecturas históricas y contemporáneas*. Plural con CFSC Consortium.
- Katzer, L., Álvarez, A., Dietz, G., & Segovia, Y. (2022). Puntos de Partida. Etnografías colaborativas y comprometidas. *Tabula Rasa*(43), 11-28. doi:<https://doi.org/10.25058/20112742.n43.01>
- Kohn, E. (2017). El pensamiento silvestre como fundamento para el Buen vivir. In C. Larrea (Ed.), *Buen vivir como alternativa al desarrollo: una construcción interdisciplinaria y participativa* (pp. 98-105). Universidad Andina Simón Bolívar. Retrieved from <https://acortar.link/lw4jue>
- Maldonado, C., Reyes, C., & Del Valle, C. (2015). Emergencia indígena, Comunicación-otra y Buen-vivir. Pensar la socio-praxis comunicativa de los pueblos indígenas. *Chasqui*(128), 165-182. Obtenido de <https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/1609>
- Muñoz, D. (2018). 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. *Revista Ciencia e Interculturalidad*, 23(2), 116-132. Obtenido de

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6581085>

- Ortiz Gordillo, A. F. (2023). *Pueblo Pijao y recuperación de Ima. Reetnización, sabidurías propias y defensa territorial en el Resguardo Indígena San Antonio de Calarma (Tolima, Colombia)*. [Tesis de Doctorado, Universidade Federal do Pará]. ResearchGate. Retrieved from <https://acortar.link/MUaRYS>
- Pereira, J. M., & Cadavid, A. (Edits.). (2011). *Comunicación, desarrollo y cambio social. Interrelaciones entre comunicación, movimientos ciudadanos y medios*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Obtenido de https://www.javeriana.edu.co/unesco/pdf/comunicacion_desarrollo_cambio_social2.pdf
- Sanhueza, S., Paukner, F., San Martín, V., & Friz, M. (2012). Dimensiones de la competencia comunicativa intercultural (CCI) y sus implicaciones para la práctica educativa. *Revista Folios*(36), 131-151. doi:<https://doi.org/10.17227/01234870.36folios131.151>
- Seco, C. (2017). La identidad amazónica vinculada al Sumak Kawsay: Actos de re-existencia y resiliencia. In C. Larrea (Ed.), *Buen vivir como alternativa al desarrollo: una construcción interdisciplinaria y participativa* (pp. 89-97). Universidad Andina Simón Bolívar. Retrieved from <https://acortar.link/lw4jue>
- Sierra Caballero, F., & Maldonado, C. (Edits.). (2016). *Comunicación, Decolonialidad y Buen Vivir*. CIESPAL.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar; Editorial Abya Yala. Obtenido de https://www.academia.edu/35011983/INTERCULTURALIDAD_ESTADO_SOCIEDAD_LUCHAS_DE_COLONIALES_DE_NUESTRA_%C3%89POCA