

Emergencia indígena, Comunicación-otra y Buen Vivir. Pensar la socio-praxis comunicativa de los pueblos indígenas

*Indigenous Emergence, Communication-other, and Well Living.
Considering the communicative socio-praxis of indigenous people*

*Emergência indígena, Comunicação-outra e Bem Viver. Pensar a
prática comunicativa dos povos indígenas*

Claudio Andrés MALDONADO RIVERA

Universidad de La Frontera, Temuco / CIESPAL

Carlos REYES VELÁSQUEZ

Universidad de La Frontera, Temuco

Carlos DEL VALLE ROJAS

Universidad de La Frontera, Temuco

Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación
N.º 128, abril - julio 2015 (Sección Ensayo, pp. 165-182)
ISSN 1390-1079 / e-ISSN 1390-924X
Ecuador: CIESPAL
Recibido: 11-02-2015 / Aprobado: 03-03-2015

Resumen

Emergencia indígena, Comunicación-otra y Buen Vivir son conceptos que este trabajo imbrica para aportar a la comprensión de la socio-praxis comunicativa que los pueblos indígenas latinoamericanos generan en el actual escenario (hiper) mediático, considerando las relaciones de conflicto que mantienen con el sistema de mando colonial de los Estados-nación en su alianza con el capitalismo global. Se establece que las prácticas comunicativas indígenas introducen sistemas de significación alterativos a los modos de representación impuestos por la colonialidad, produciendo una Comunicación-otra que tributa a la utopística de pensar/habitar otros mundos posibles.

Palabras clave: emergencia indígena, Comunicación-otra, Buen Vivir, prácticas comunicativas.

Abstract

Indigenous emergence, Communication-other and Well Living are concepts overlapped in this work, which are aimed to help to the understanding of the communicative socio- praxis that Latin American indigenous peoples generate in the current media landscape, considering the relations of ongoing conflict with the system of colonial control of the nation-state in its alliance with global capitalism. It is established that indigenous communicative practices introduce alterative systems of meaning to the means of representation imposed by colonialism, hence producing a different kind of Communication-other that negatively impacts the opportunity of thinking / living in other possible worlds.

Key Words: indigenous emergence, Communication-other, Well Living, communicative practices.

Resumo

Emergência indígena, Comunicação-outra e Bem Viver são conceitos interligados neste trabalho a fim de contribuir para a compreensão dos processos de comunicação gerados pelos povos indígenas da América Latina no atual cenário da (hiper)mídia, considerando a relação de conflito com o sistema colonial de Estados-nação modernos e capitalismo global. Estabeleceu-se que as práticas de sócio-comunicação indígenas incorporam sistemas alterativos de significação aos modos de representação impostas pela colonialidade, produzindo uma Comunicação-outra que contribui para a utopística de pensar/viver outros possíveis mundos.

Palavras-chave: emergência indígena, Comunicação-outra, Bem Viver, práticas comunicativas.

1. En torno a la emergencia indígena¹

Los pueblos indígenas que habitan Latinoamérica han sobrevivido durante siglos a las prácticas que el mundo occidental ha ejercido como formas de clasificación, explotación y control sobre esta vasta población, situación que Aníbal Quijano (2007) explica a través del concepto de colonialidad del poder².

Dussel (1994), Mignolo (2003; 2007), Quijano y Wallerstein (1992) concuerdan que la llegada del *ego conquiro*³ a las tierras del Nuevo Mundo es el hito fundacional del sistema mundo moderno-colonial. Acontecimiento que desataría un modelo de dominación heterárquico, afectando los planos molares y moleculares de la población “descubierta”.

La deslegitimación de los otros-conquistados es explicada por Maldonado Torres (2007) como un proceso de sub-ontologización que se desprende del “escepticismo misantrópico colonial/racial”. La dominación del otro ha operado a través de dispositivos de inferiorización/anormalización de las subjetividades y epistemes que no reproducen la racionalidad moderna/colonial/occidental, incluso, ha estado supeditada a una necropolítica (Mbembe, 2011) que ha administrado la vida y la muerte de indígenas a lo largo de la historia. El “otro” es representado como alteridad radical, pues esto ha permitido históricamente configurar un discurso de la “mismidad” basado en la superación del “nosotros” procedente del centro del sistema de dominación, generando, por efecto, que la relación entre mundo occidental y mundos indígenas esté caracterizada por el conflicto. Retomando el pensamiento de Simmel (2010), es factible señalar que el conflicto opera como principio rector de sus interacciones sociales y culturales.

Si bien los aspectos antes descritos han estado presentes en la cartografía histórica del pensamiento latinoamericano, queremos centrar este trabajo en la problemática indígena que se suscita a partir de la última década del siglo XX, período en que la relación de conflicto se redefine. A partir de los noventa la situación de los pueblos indígenas cobra relevancia sustancial en el debate político, social y cultural de los Estados-nación, dado que los diversos movimientos y organizaciones indígenas ingresan al campo de lucha sociocultural en defensa de sus matrices simbólicas, sus territorios y promoviendo formas de imaginar el

1 El trabajo es parte de las reflexiones teóricas y conceptuales asociadas al proyecto FONDECYT de Iniciación número 11140180, titulado “Apropiación tecnológica, discurso y decolonialidad: la producción informativa digital mapuche en el marco del conflicto Estado-nación y Pueblo Mapuche en la región de La Araucanía”. Cabe señalar que también es parte de las discusiones vinculadas al proyecto FONDECYT Regular número 1120904; y al proyecto DIUFRO DI13-0024.

2 Aníbal Quijano señala que la colonialidad “es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social (Quijano, 2007, p. 93).

3 El *ego conquiro* para Dussel (2011) representa la protohistoria del *ego cogito* cartesiano. Con ello refiere a que en las bases que fundan el pensamiento moderno, antes de la racionalidad que instauró René Descartes se implementa una ontología basada en la experiencia de la dominación.

mundo divergentes al modelo establecido por la modernidad y la globalización neoliberal, dando cuenta de una imaginación política y cultural que desborda la lógica instrumental del mundo moderno/colonial/occidental.

Bengoa (2000) establece que durante la última década del siglo XX se evidencia un desplazamiento en los modos de discutir la situación indígena en el continente. Hasta mediados del siglo pasado la defensa de lo indígena estuvo sujeta a un discurso proveniente desde las castas intelectuales y políticas criollas. Sus demandas y problemáticas eran representadas por otros-hegemónicos, lo que se conoce como “indigenismo”⁴. Ello responde claramente a los argumentos de Spivak (2003), al momento de reflexionar en torno a las “mecánicas de construcción del otro” como tecnologías que producen la alteridad desde la identidad hegemonizada.

La inserción del continente a los procesos de globalización económica y cultural trajo consigo el resurgimiento de lógicas de identificación por parte de los sujetos subalternizados. Las organizaciones indígenas, en este nuevo escenario, generan una “conciencia étnica” asociada a sus derechos, su autonomía y su diferenciación, lo que, en palabras de Bengoa denota la “cuestión indígena”:

La “cuestión indígena” es un concepto neutro que denota la aparición de la temática étnica en las sociedades latinoamericanas, pero posicionada de un nuevo modo. La “cuestión indígena” conlleva la existencia de nuevos actores indígenas, organizaciones étnicas, reuniones y declaraciones de carácter etnicista, acciones de reivindicación, movimientos étnicos y, en fin, un conjunto de demandas en que el carácter indígena aparece como central. (Bengoa, 2000, p. 24)

La “cuestión indígena” ha exigido a los gobiernos de turno incorporar en sus agendas programas que atiendan a los diversos tópicos que de ella se desprenden: educación, territorio, lengua, derechos, interculturalidad, etc. Sin embargo, el carácter uni-nacional de diversos Estados-nación latinoamericanos ha impedido que los pueblos indígenas sean reconocidos desde la autonomía y la diferencia que demandan como bases de un proyecto político-cultural que aboga por la inclusión desde lo plural. Ello porque problematiza el imaginario de unidad que le es constitutivo al Estado-nación desde su génesis; y si bien éste promulga una política intercultural, ésta más bien atiende a una lógica multicultural que reproduce la segregación y la exclusión (Jameson & Zizek, 1998). En efecto, la “demanda indígena” no tan sólo busca beneficios para las propias comunidades “sino que propone crecientemente cambios que afectan al conjunto de la sociedad nacional y el Estado” (Bengoa, 2000, p. 27). Y, cómo no, modificar el rol que presenta el mercado global en la afección de sus identidades y territorialidades.

4 José Bengoa, respecto a la noción de indigenismo, aclara en el 2° pie de página de su texto lo siguiente: “En todo este trabajo ocuparemos el concepto “indigenismo” en la acepción que le dio Aguirre Beltrán, “la realización de políticas para los indígenas dirigidas por no indígenas”. La obra a la cual alude Bengoa es Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica Completa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, tomo II. (Bengoa, 2000, p. 20)

Con base en lo anterior surge el concepto de “emergencia indígena”, el cual da cuenta de los diversos proyectos de lucha que los pueblos indígenas han venido desarrollando como subjetividad antagónica a los dispositivos de producción de la mismidad/alteridad de los Estados-nación y a los mecanismos de regulación/explotación impuestos por la globalización capitalista-neoliberal.

Bengoa (2000) establece tres factores para comprender la “emergencia indígena” desatada en los noventa: *globalización, guerra fría y modernización*, los cuales se abordan a continuación:

1) Concordamos con Bengoa en que la globalización ha generado una revitalización de las identidades locales, claro está, en un marco estratégico en que lo local dialoga con lo global. Es fundamental comprender que “emergencia indígena” no responde a un desprendimiento de los procesos de globalización, sino que configura un sistema de redes con lo global, sin que por ello la identidad se vea resquebrajada. La “emergencia indígena” introduce en el actual escenario global formas de “complicidad subversiva” (Grosfoguel, 2004) o estrategias de “pensamiento fronterizo” (Mignolo, 2003), pues desde la diferencia se producen discursos que, operando históricamente al interior de las comunidades, actualmente están dispuestos en los canales de intercambio simbólico como alicientes para el cambio de la estructura de mando colonial y como formas de autoafirmación de sus propias identidades.

Enfatizar, también, que este proceso no responde, exclusivamente, a la incorporación de discursos arraigados a la tradición cultural, pero sí tener presente que las actuales estrategias de comunicación desde lo local ponen en marcha procesos de semiosis que al ingresar a la semiósfera dominante buscan alterarla en función de códigos alternativos o alterativos a los que en ésta se organizan.

2) Es cierto que al finalizar la guerra fría se experimentó el surgimiento de identidades que no se restringieron al plano de las disputas ideológicas centrales del sistema mundo-moderno que, de paso, marginaron sistemas de pensamiento provenientes desde sus periferia constitutiva. Tal situación sufre modificaciones producto de la proliferación y entrada de nuevos relatos disidentes. La “emergencia indígena” es expresión de las múltiples visiones de mundo que desde la diversidad se están llevando a cabo como narrativas disruptivas. Los movimientos indígenas discuten y proyectan su propio porvenir. Existe una proliferación de sistemas de pensamiento creativo que encuentran en el espacio de lo propio los alicientes para el cambio de la actual estructura de mando colonial:

Los indígenas en estos últimos años se han liberado de los pesos ideológicos que los amarraban durante casi todo el siglo veinte iniciando un camino de construcción de nuevos paradigmas, nuevos discursos, combinaciones curiosas y novedosas de temas antiguos, de viejas tradiciones, con nuevos y posmodernos planteamientos. (Bengoa, 2000, p. 44)

Sin embargo, a diferencia de Bengoa, creemos que lo que está actualmente en la palestra de los planteamientos procedentes del mundo indígena no refiere a una lectura posmoderna del mundo, sino a una lucha por la materialización de lo que Dussel (2004) define como *transmodernidad*. El primero nos habla de híbridos que pueden llevar a la anulación de las diferencias; lo transmoderno refiere al rescate de las fuerzas de lucha que desde la diferencia colonial subalternizada aportan a la mutación estructural de los fundamentos de la modernidad/colonialidad.

Para Dussel (2004) concebir un mundo transmoderno reside en la necesaria incorporación de innovadoras lógicas de convivencia humana fundadas en criterios alternativos a los que la modernidad, el capitalismo y la globalización hegemónica han impuesto:

las culturas de la mayoría de la humanidad excluidas por la modernidad (que no son ni serán posmodernas) y por la globalización (porque la miseria es necesidad “sin dinero”, sin solvencia, y por lo tanto no es mercado) guardan una inmensa capacidad y cantidad de invenciones culturales necesaria para la sobrevivencia futura de la humanidad, para una nueva definición de la relación humanidad-naturaleza desde el punto de vista ecológico, desde el punto de vista de relaciones interhumanas de solidaridad (no reductivamente definidas con el criterio solipsista y esquizoide del mero aumento de la tasa de ganancia). (Dussel, 2004, p. 222)

3) Por último, Bengoa establece como factor de la “emergencia indígena” el proceso modernizador, relacionado a la apertura del mercado global y al impacto que éste genera en el debilitamiento de los Estados-nación respecto a su rol regulador de las economías nacionales. Bengoa expone que la modernización concretiza una alianza entre democracia y mercado, vínculo “matrimonial” que consolida los procesos de exclusión que experimenta una gran parte de la población del continente latinoamericano, entre ella los pueblos indígenas. El desarrollo, en tanto leitmotiv de los discursos político-institucionales, responde a la sumisión del Estado al liderato del mercado global. Los privilegiados del desarrollismo son quienes poseen los medios de producción para sostenerse en una aldea global mercantilizada. Una vasta población observa desde los márgenes los procesos de desarrollo como quimera. Los Estados-nación son incapaces de proteger a la totalidad de la población de las alianzas mercantiles que consolidan un espacio social estratificado. Es más, cuando la ciudadanía emerge antagónicamente, denunciando la exclusión y demandando procesos equitativos, la institucionalidad pone en marcha mecanismos de regulación/control/disciplina. Los Estados-nación pierden su poder regulatorio frente al mercado, pero en caso alguno su poder opresor, siendo una máxima en este punto el trato que ejercen en desmedro de los pueblos indígenas. La manifestación del colonialismo interno se torna evidente, pasando a ser la norma(lidad) de seguridad de la sociedad y de la propia legitimidad institucional (González, 2006).

Los indígenas movilizados por sus derechos, demandas y proyectos de autonomía son representados como sujetos de ruptura frente al proyecto modernizador que en el actual escenario global lleva a cabo la democracia representativa y el libre mercado. Este proceso de exclusión y estratificación de la población produce una heterogeneidad social, económica y cultural que impacta sustancialmente en la población y, particularmente, en la población indígena.

Emergencia indígena, por tanto, responde a una subjetividad antagonista y autónoma frente al dominio de la colonialidad del poder global. Desde los márgenes que le son constitutivos al sistema de mando colonial emergen las voces de la disidencia, caracterizadas por su arraigo a elementos de autoidentificación⁵, pero también de innovación respecto a sus formas de lucha en el actual contexto sociocultural, en el cual las prácticas comunicativas efectuadas por estos colectivos cumplen un rol estratégico.

En este sentido, y a modo de ejemplo de lo dicho hasta aquí, el reciente fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos⁶ en contra del Estado-nación chileno y a favor de un grupo de dirigentes mapuches que habían sido enjuiciados por los tribunales de Chile, debe ser entendido como una doble señal:

1) Un ejemplo más de la fragilidad creciente de los Estados nacionales para gestionar la diferencia desde sus estructuras cada vez más fatigadas, pero que a la vez intentan reproducir su hegemonía. De este modo, este caso es el primero de una larga historia de hegemonía y control desde el sistema jurídico-judicial, estructura que junto a la fuerza policial, en la represión, y las instituciones públicas, en la disuasión, garantizan el ejercicio del poder desde el Estado-nación.

2) Un relevamiento de carácter transnacional de las problemáticas nacionales, en las cuales históricamente sólo se ha logrado profundizar la diferencia como argumento para el control. Cuando la Corte Interamericana reconoce en su fallo la “existencia de estereotipos, prejuicios y discriminación en las sentencias penales [las cuales] utilizan expresiones discursivas cuya carga valorativa, moral y/o política denota la aceptación y reproducción de estereotipos que incluyen fuertes prejuicios sociales y culturales” (CIDH, 2014; Del Valle, 2013 y 2014), produce una ruptura de un tipo de estrategia hegemónica histórica, desde los tribunales, a la vez que deslegitima el uso de la diferencia como estrategia de exclusión.

5 Es importante enfatizar que los procesos de autoidentificación responden a lo que Bengoa conceptualiza como “conciencia indígena”, término que refiere “a la autopercepción de un grupo humano de poseer diferencias culturales profundas con el resto de la población (historia, lengua, religión, tradiciones, e incluso raza) y postular colectivamente su derecho a mantener esas diferencias, esto es, a no asimilarse culturalmente” (Bengoa, 2000, p. 22).

6 Se trata del fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre el Caso Norín Catrimán y otros (dirigentes, miembros y activista del pueblo indígena de Chile) contra el Estado nación de Chile, cuya sentencia fue dictada el 29 de mayo de 2014 (Fondo, Reparaciones y Costas). En lo principal, en lo que concierne a este trabajo, la Corte declara que: “El Estado violó el principio de legalidad y el derecho a la presunción de inocencia” y que “El Estado violó el principio de igualdad y no discriminación”.

2. Por una Comunicación-otra desde los pueblos

En relación a lo desarrollado en el apartado anterior y en consideración del rol que la comunicación cumple en el marco de la sociedad global, interesa reflexionar en torno a las prácticas comunicativas que organizaciones, movimientos o agrupaciones indígenas de todo el continente están efectuando en el actual ecosistema (hiper)mediático, con el fin de afianzar un camino de valorización de lo propio, integración desde la diferencia y, a la vez, tributar a la redefinición del actual universo moderno/colonial, optando por un pluriverso/decolonial (Maldonado, 2013).

Sostenemos que las diversas prácticas comunicativas que actualmente ejecutan los comunicadores indígenas responden a una forma de comunicar-otra, en la cual los aspectos que definen la emergencia indígena adquieren relevancia sustancial, en tanto formas de comunicar que van de la identidad hegemónica como estancamiento a la alteridad como nuevas posibilidades de significación y relación (Maldonado, 2010).

Comunicación-otra no se delimita a la tradición de la comunicación alternativa, aunque, obviamente, presenta elementos que son propios de esta forma de categorizar la comunicación como praxis contrahegemónica. Simpson (1984) señaló que los medios de comunicación alternativos implican una opción oposicional frente al discurso dominante. En tanto opción oposicional, se entiende que sus condiciones de producción dependen de una operatoria relacional/confrontacional/interdiscursiva con el sistema de medios hegemónicos (Ammann & Da Porta, 2008), construyendo un discurso que se gesta en función del reconocimiento de condiciones sociohistóricas de dominación. El carácter relacional/confrontacional/interdiscursivo que define lo alternativo debe ser pensado como respuesta adversativa a lo hegemónico. El campo cultural/comunicativo que genera lo alternativo es un campo de “luchas por la representación” (Da Porta, 2008, p. 28), y en tanto luchas por la representación son sistemas de sentido que buscan ser disruptivo del orden semiótico dominante.

Sin embargo, siguiendo a Jorge González (2011), establecemos que no siempre las prácticas de comunicación-otras pueden ser categorizadas como alternativas. González propone un análisis del epíteto “alternativo” atribuido a diversas prácticas comunicacionales que han emergido desde los grupos subalternizados, aclarando que no siempre esta asignación corresponde a sus formas concretas de comunicación:

Al parecer no había más que dos opciones: si no eras alternativo, entonces eras enajenado, integrado al “sistema”. Pero no porque se autodenominara a sí misma “alternativa”, necesariamente lo era. En una veta más romántica, se pensaba también que era popular todo aquello que el pueblo hiciera y a eso se le agregaba que simplemente por “ser pueblo” tenía la razón histórica (era “alternativo”). Me temo que no pocas iniciativas de comunicación llamadas “alternativa” se vieron limitadas, no

solamente por los fines, sino especialmente por diagnósticos más bien morales que de facto. (González, 2011)

Comunicación-otra, desde el punto de vista de la emergencia indígena, refiere a la producción de sistemas de pensamiento que exponen formas de relación entre sujetos y entre sujetos y entorno, ambas basadas en la valorización de lo humano y la naturaleza por sobre el mercado y el progreso. Además, son formas de comunicar que buscan modificar –desde los espacios de enunciación locales– los modos en que la alteridad ha sido representada desde la colonialidad. La negación del otro es develada, pero a la vez es superada por la autovalidación de la diferencia. Una negación de la negación a partir de la propia afirmación, en tanto proceso analéctico cuya teleología es la transformación de las condiciones de dominación para asegurar la liberación de los oprimidos (Dussel, 2011).

Entendamos que no se está aludiendo sólo a discursos oposicionales al sistema de medios hegemónicos, sino a innovadoras formas de representar la realidad desde la validación de la alteridad. No sólo se está en presencia de sistemas alternativos de comunicación. Los actuales procesos comunicativos que se desprenden desde los locus de enunciación indígena refieren –también– a sistemas de comunicación alterativos.

Una comunicación-otra responde al derecho a la comunicación por parte de los pueblos indígenas, en tanto formas de comunicar autónomas enfrentadas a la colonialidad. Por ello, la mera oposición no es funcional en estas prácticas. Debe haber un sistema de comunicación/significación que remodele el horizonte impuesto por la modernidad/colonialidad desde la disrupción. Comunicación-otra desde la lógica que propone la emergencia indígena apunta a un nuevo orden civilizatorio asentado en las narrativas de los colectivos humanos que, dado su emplazamiento en el plexo subalterno de la diferencia colonial, han resguardado en sus memorias sistemas simbólicos que no han tenido cabida en los archivos salvaguardados por la colonialidad. La disrupción es generada porque estas narrativas emergen desde el silencio, introduciendo concepciones múltiples de cómo vincularnos y diseñar futuros en que la explotación y la dominación no sean la norma a reproducir. Disrupción alterativa y no solamente oposición como alternativa, porque su incorporación en la ecología (hiper)mediática no obedece exclusivamente a la contingencia decretada por los medios de comunicación hegemónicos, puesto que son capaces de irrumpir con agendas autónomas, vinculadas a sus propias necesidades y proyectos de cambio civilizatorio.

Comunicación-otra y emergencia indígena refieren, en definitiva, a los anhelos de liberación que los sujetos construyen desde sus propios espacios de enunciación, otorgando al mundo perspectivas de pasado, presente y futuro fundadas en sistemas de pensamiento que durante siglos han estado en los márgenes generados por la racionalidad moderna/colonial.

Organizaciones indígenas de Latinoamérica han señalado en declaraciones y comunicados aspectos que se condicen a lo hasta ahora señalado. Existe en sus

acuerdos y discursos la necesidad de exponer a la comunidad global el derecho a comunicar desde sus especificidades culturales, identitarias, cosmológicas y epistémicas.

En el marco del I Encuentro Nacional de Comunicación Indígena realizado el año 2006 en Colombia, pueblos indígenas en vínculo con otras entidades, declaraban:

1. Desde la ancestralidad los pueblos indígenas hemos venido creando y ejerciendo nuestro derecho mayor, nuestro derecho natural, nuestras formas propias de comunicación basados en cosmovisiones, usos y costumbres a través de los cuales hemos pervivido culturalmente en el tiempo y el espacio teniendo como base la identidad, la defensa de la territorialidad, nuestras lenguas, autonomía y soberanía.

2. A través de diferentes encuentros interculturales hemos venido construyendo nuestro propio sentir y enfoque de la comunicación ligado a nuestros planes de vida. Dentro de este enfoque hemos incorporado herramientas tecnológicas a las que no somos ajenos. Si bien, consideramos que los medios masivos de comunicación producen impactos y cambios en las formas y actitudes de la vida social, económica, cultural y política de los ciudadanos también lo es que nuestro pensamiento propio prevalece aún en contra de los mecanismos y políticas consumistas que pretenden homogenizarnos los cuales amenazan la existencia de la diversidad cultural de los pueblos originarios⁷.

Con antelación, el año 2003, en la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información realizada en Ginebra, representantes de los pueblos indígenas expresaban:

Los pueblos indígenas reafirmamos nuestras propias formas e instrumentos de comunicación tradicional, como válidos para una comunicación humana que enriquezca la vida social, con equilibrio y respeto entre los seres humanos y la madre naturaleza.

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 permanentemente relacionados e influidos entre sí. Por esta razón la comunicación tiene como fundamentos una ética y una espiritualidad en que los contenidos, los sentimientos y los valores son esenciales en la comunicación⁸.

⁷ Consultar en http://www.movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D7981.

⁸ Consultar en http://www.puebloindio.org/Declaracion_CMSI_03.htm.

Y por último, el año 2010, en la Declaración de la Cumbre Continental de Comunicación Indígena de Abya Yala se señaló:

Que la comunicación indígena se sustenta en la vida, cosmovisión, identidad, valores, cultura, idiomas originarios y aspiraciones de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Que la comunicación indígena sólo tiene sentido si, en el marco de nuestra cultura, la ponemos al servicio de la vida para dar a conocer a todos los pueblos del Abya Yala y al mundo, las luchas por nuestros territorios, por nuestros derechos, por nuestra dignidad e integridad.

Que la comunicación indígena es un derecho que nos comprometemos a ejercer con autonomía, con profundo respeto a nuestro mundo espiritual, en el marco de la pluralidad cultural y lingüística de nuestros pueblos y nacionalidades.

Que la comunicación es un poder que debemos apropiarnos y ejercer para incidir en la sociedad y en la formulación de políticas públicas que nos garanticen el derecho de acceder a los medios de comunicación y nuevas tecnologías⁹.

Los tres discursos acá citados presentan puntos de encuentro, lo que demuestra la continuidad y coherencia de los planteamientos que los pueblos indígenas están declarando respecto al valor y las funciones asignadas a la comunicación en la era de las redes tecnocomunicativas.

En las tres declaraciones se establece que la comunicación debe estar al servicio de los pueblos indígenas y, para ello, debe asegurarse que exista una producción comunicativa autónoma, asumiendo su propia voz y locus de enunciación. Estas declaraciones concuerdan en que la comunicación es un medio para la validación de sus elementos culturales, los procesos de lucha en función de su autonomía, así como también en la prominencia que ésta adquiere al momento de incidir en la sociedad occidental. La voz de los indígenas emerge para la configuración de mundos-otros y como sistemas discursivos a favor de la auto-representación.

La multiplicidad de prácticas comunicativas efectuadas por agentes indígenas instalan en la esfera de consumo simbólico evidentes manifestaciones de arraigo cultural, validación idiomática y creencial, autodeterminación, preservación identitaria, estrecho vínculo con la naturaleza y una evidente tensión/conflicto con los mecanismos que desde la colonialidad del poder persisten (Maldonado, 2013).

9 Consultar en <http://www.cineforum.cl/2010/11/declaracion-de-la-cumbre-continental-de-comunicacion-indigena-de-abya-yala/>. Cabe considerar que las cumbres y encuentros realizados recientemente en esta materia persisten en los fundamentos que han sido presentados a través de las citas acá seleccionadas.

En directa relación con lo planteado anteriormente, Juan Francisco Salazar (2002) se refiere a las prácticas mediáticas que están efectuando los conglomerados indígenas en Latinoamérica como formas de comunicación autónoma. Establece que los procesos de apropiación y adaptación tecnológica no refieren tan sólo a la reproducción de códigos provenientes del mundo occidental, sino a la capacidad de producir sistemas de significación procedentes de sus propias dinámicas endoculturales:

El caso de la práctica mediática indígena es relevante en este sentido, ya que va más allá de una apropiación y adaptación de tecnologías y códigos narrativos de la cultura visual occidental-industrial. Esta noción de apropiación se entiende como un proceso colectivo de auto-producción, lo que Bengoa y otros definen como etnogénesis, por medio del cual es posible mediar rupturas históricas y culturales dentro de sus propias comunidades y una manera alternativa de hacer valer su presencia en las políticas que los envuelven. (Salazar, 2002, p. 66)

Concordamos con Salazar (2002) en que las prácticas comunicativas en cuestión se caracterizan por ser dependientes de matrices culturales consolidadas en el largo proceso de reconocimiento y validación de la diferencia indígena por parte de los propios indígenas¹⁰. Los procesos de (hiper)mediación que estas praxis generan tensionan los sistemas de representación que los discursos de autoridad configuran en torno a la alteridad y la mismidad, además de incorporar lógicas de sentido alterativas a las que el modelo civilizatorio moderno/colonial ha instalado en el imaginario colectivo como únicos modelos de referencia a considerar (Maldonado, 2013).

Por tanto, si bien es cierto que estas prácticas comunicativas deben enfrentarse a un sistema de medios hegemónicos altamente monopolizado a nivel económico e ideológico, como también a una red discursiva generada desde diversas “instituciones legitimadas”, cuyos espacios de enunciación y sistemas de significación potencian y reproducen la colonialidad, su presencia exige que realicemos los esfuerzos necesarios para visibilizarlas y validarlas como fuerzas de reestructuración de un orden civilizatorio que mantiene permanentemente en crisis a la humanidad.

¹⁰ Se critica el concepto de hibridez que se atribuye constantemente a las prácticas de apropiación de elementos culturales ajenos. Al establecer que estamos frente a procesos de producción autónoma, dado los procesos de etnogénesis que han emergido en el continente, relevamos las prácticas descolonizadoras como alicientes de cambio social, en tanto se atribuye a los sujetos indígenas el reconocimiento de sujetos históricos en pugna, en contraste con la máquina neutralizadora que diseñan las reflexiones sobre la hibridez. Respecto a los discursos de la hibridez y el multiculturalismo, Silvia Rivera Cusicanqui señala: “Su función es la de suplantarse a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora. Un ‘cambiar para que nada cambie’ que otorgue reconocimientos retóricos y subordine clientelaramente a los indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas, una suerte de ‘pongueaje cultural’ al servicio del espectáculo pluri-multi del Estado y de los medios de comunicación masiva” (Rivera, 2010, p. 62).

Respecto a lo anterior, es relevante atender al llamado que Juan Díaz Bordenave (2012) ha efectuado sobre la urgencia de pensar otra comunicación que tribute a la consolidación de un nuevo mundo posible. Explicitando las devastadoras prácticas que el capitalismo ha sostenido a lo largo de su consolidación, entre ellas: conquistas, esclavitud y colonialismo; mercantilización de la vida humana y de la naturaleza, estableciendo el consumismo y el hedonismo como prácticas normales en la subjetividad de los sujetos; exacerbación de la competitividad; explotación del medio ambiente e implementación de dictaduras y tratados internacionales en favor de los consorcios hegemónicos que lideran la economía global, Díaz Bordenave señala que los pueblos indígenas poseen un rol protagónico en la redefinición del orden civilizatorio actual, situación que éste atribuye a que sus creencias y prácticas se sustentan en el modelo del “Buen Vivir”, cuyos rasgos de especificidad a nivel humano, económico y ambiental desafían la lógica de acumulación lucrativa y la explotación del entorno que el desarrollismo capitalista promueve. Los postulados del Buen Vivir giran en torno a conceptos como armonía, unidad y cooperación comunitaria, entre otros.

3. Buen Vivir y comunicación

Quijano (2011) señala que el actual funcionamiento de la colonialidad del poder global configura un mundo en que las poblaciones subalternizadas deben luchar por su sobrevivencia, producto de la implementación de mecanismos predatorios que la reconcentración del poder ha puesto en marcha, entre ellos: privatización de lo público, concentración de los medios de producción, polarización social, explotación de la naturaleza, hiperfetichización del mercado, manipulación y control de recursos tecnocomunicativos, mercantilización de la subjetividad, entre otros.

Ante este escenario, los pueblos indígenas latinoamericanos explicitan una amplia gama de formas de luchas, caracterizadas por la incorporación de saberes tradicionales, activismo político, reapropiación territorial, demandas autonómicas, valorización idiomática, entre otras. En su conjunto, explican la entrada de epistemes-otras, cuyo carácter fronterizo tensiona la normalización de la sociedad occidental configurada desde la colonización hasta nuestros días.

Quijano considera que los procesos de lucha desplegados en Latinoamérica buscan “avanzar hacia la producción de un sentido histórico alternativo al de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada” (2011, p. 84). En este sentido, se confrontan a los mecanismos de explotación del sujeto y su entorno; a la clasificación etnoracial, sexual y de género; al dominio de la racionalidad moderna; y al sistema de producción capitalista. Como bien apunta Quijano (2011), tales procesos requieren de prácticas sociales configuradas en base a la igualdad racial, sexual y social, respeto a las decisiones autónomas; respeto a las identidades y diferencias, capaces de asegurar la reciprocidad entre grupos y la distribución

igualitaria de los recursos entre la población mundial, y que apuesten por la asociación comunal a nivel de escalas regionales, locales y globales. En este marco, y recogiendo la mirada que Boaventura De Sousa Santos (2010) expresa sobre estos movimientos contrahegemónicos, se establece que lo que está en marcha es un debate civilizatorio, el cual, desde la posición asumida por los pueblos indígenas, se sustenta en la cosmovisión del Buen Vivir¹¹.

El Buen Vivir o *Sumak Kawsay* se presenta como propuesta de transformación del orden civilizatorio consolidado durante siglos desde la acera de la razón moderna/colonial. Se presenta como síntesis de saberes ancestrales propios del mundo indígena con los actuales debates y propuestas críticas que apuestan por redefinir las pautas tecno-instrumentales, el desarrollismo y la mercantilización que el orbe ha experimentado por sobre el respeto y la valoración del ser, su relación con los otros y el ambiente (León, 2010).

En el IV° Congreso Internacional Latina de Comunicación Social (CILCS), Alejandro Barranquero presentó las implicancias del Buen Vivir en los modos de pensar la comunicación y en su impacto para el cambio civilizatorio. Es decisivo, para ello, dejar de concebir la comunicación desde una lógica determinista al servicio del modelo de desarrollo propuesto por el Norte Global, de modo que sea constitutiva de un cambio paradigmático. Desplazar la razón instrumental para abogar por la integración de los sujetos, las culturas y sus entornos.

Barranquero (2012a) proyecta la comunicación para el cambio social con base en los fundamentos del Buen Vivir, enfrentando a esta última con la lógica de explotación que reina en el modelo civilizatorio moderno/colonial. Los rasgos de diferenciación entre el modelo de la Cosmovisión Moderna Eurocéntrica y el modelo de Cosmovisión del Buen Vivir, se exponen a continuación:

Tabla1. Cosmovisiones contrastadas

Cosmovisión Moderna Eurocéntrica	Cosmovisión del Buen Vivir
Instrumentalización de la naturaleza	Integración humana con y desde la naturaleza
Fragmentación de saberes, estéticas y normas	Diálogo de saberes
Universalidad	Particularismo
Cuantificación	Cualidad
Intervencionismo y desarrollismo	Censura al desarrollo
Individualismo	Comunidad

Nota: Formulada a partir del trabajo de Barranquero (2012a).

¹¹ Si bien el Buen Vivir o Sumak Kawsay proviene específicamente del pensamiento quichua, es absolutamente compatible con las diversas cosmovisiones presentes en la multiplicidad de pueblos indígenas que siguen habitando los territorios de Abya Yala –conocido actualmente como continente americano–. Es por ello que lo utilizamos para referirnos de forma global a los proyectos de cambio que desde el mundo indígena se están efectuando actualmente.

Los rasgos del Buen Vivir se tornan códigos de comunicación/significación que contribuyen a descolonizar los mitos impuestos por la modernidad/colonialidad. Irrumpen ante la racionalidad y la no-ética que la colonialidad ha ejercido como fundamentos de la consolidación de un sistema sustentado en la exclusión, explotación y control de las alteridades, posicionándose durante siglos como marco de referencia universal. Barranquero enfatiza “la comunicación y el Buen Vivir no es sólo una disciplina sino un programa de reconversión radical de los saberes construido sobre las ruinas del proyecto de una razón moderna antiecológica y depredadora” (2012b, p. 75).

Otro mundo posible requiere de comunicaciones-otras posibles, de epistemes capaces de ofrecer horizontes no atados a los condicionamientos del orden dominante; requiere de formas de representación que contribuyan a derrumbar los estereotipos que desde la colonialidad se han diseñado respecto al “otro”. En definitiva, requiere de fuerzas colectivas que imaginen un nuevo horizonte social, cultural y humano. Para ello, la comunicación debe existir como comunicaciones-otras, superpuestas al informacionismo y el tecnodeterminismo reinante de nuestra era.

4. Consideraciones finales

Pensar la comunicación considerando los diversos ámbitos desarrollados en este escrito es aceptar las narrativas de la diferencia subalternizada como fuentes legítimas de sentido. Es la posibilidad de desmitificar las esperanzas ofertadas y develar aquellas negadas por la modernidad/colonialidad. Es, por tanto, el tiempo de construir realidades basadas en el respeto mutuo, la valorización de nuestros entornos naturales y la constante lucha por la justicia cognitiva y social.

Se trata, como señala Raúl Zibechi (2006), de pensar la comunicación como *comunidad*, en tanto código político determinado como tecnología social singular que deviene identificación solidaria avocada a la producción de vínculos y asociatividades emancipatorias. Con lo anterior, y en la línea de Boaventura de Sousa Santos (2005), creemos que pensar una Comunicación-otra es pensar en el paso de la producción y consumo de conocimiento como regulación a la producción y consumo de conocimiento como emancipación, en tanto momento creativo que reivindique la dignidad imaginativa y locutoria de la multiplicidad de registros cognitivos excluidos por las epistemes dominantes. En suma, pensar una Comunicación-otra es subvertir la totalidad de los dispositivos autoritarios que articulan la relación saber-poder de lo uno occidental, y relevar, de otro modo, el conocimiento teórico-práctico que los actores protagónicos de las prácticas subalternas poseen acerca de su propio quehacer (Reyes Velásquez, 2014).

Con todo, pensar la Comunicación-otra propone pensar la resistencia, en tanto ésta involucra relaciones con la historia que nos impiden dejar su interpretación sólo al marco de la totalidad mercantil y la violencia del Estado. En

esta línea, concordamos con Armand Mattelart (2002), y declaramos que nuestra perspectiva comunicológico-crítica comprende la era informacional no sólo como la obliteración de las subjetividades insurgentes, sino que también como un momento en el que debemos establecer, obligatoriamente, “redes de significaciones sociales” con las cuales regresar de lo fragmentario al todo.

Emergencia indígena, Comunicación-otra y Buen Vivir tributan a la reflexión en torno a la mutación de las coordenadas que hoy rigen el universo moderno/colonial. Su articulación responde a la necesidad de generar un cuerpo teórico-conceptual coherente a las prácticas que los colectivos indígenas están ejecutando a lo largo de Latinoamérica. Creemos que este trabajo es un aporte en esta línea, la cual se torna prioritaria al momento de definir el campo comunicológico de la región-sur. Pero ello no es suficiente. Es urgente, además, consolidar una geopolítica del conocimiento como apuesta programática para la construcción de horizontes basados en la justicia, la equidad y el respeto, por sobre la reproducción de las dinámicas de dominación/exclusión que hasta hoy imperan en nuestras sociedades y culturas. En definitiva, es urgente que definamos los principios rectores de una comunicología del/para el sur.

Referencias bibliográficas

- Ammann, A. B. y Da Porta, E. (2008). La producción mediática alternativa: Condiciones de posibilidad de la trama discursiva contemporánea. En: Amman, Ana & Da Porta, Eva (comp.). *Rutas alternativas de la comunicación* (pp. 13-24). Argentina: Ferreyra.
- Barranquero, A. (2012a). Comunicación participativa y dominios del Vivir Bien. Una aproximación conceptual. En: *Actas IV Congreso Internacional Latina de Comunicación Social - IV CILCS*. Universidad de La Laguna. Diciembre 2012. Recuperado de http://www.revistalatinacs.org/12SLCS/2012_actas/203_Barranquero.pdf
- Barranquero, A. (2012b). De la comunicación para el desarrollo a la justicia eco-social y el buen vivir. *Cuadernos de Información y Comunicación*, Vol. 17, 63-78.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2014). Caso Norín Catrimán y Otros (Dirigentes, Miembros y Activista del Pueblo Indígena de Chile) Vs. Chile. Sentencia de 29 de Mayo de 2014 (Fondo, Reparaciones y Costas).
- Da Porta, E. (2008). Lo alternativo y lo mediático, dos dimensiones para rasgar la hegemonía cultural. En Ammann, A. y Da Porta, E. (comps). *Rutas alternativas de la comunicación* (pp. 27-44). Argentina: Ferreyra.
- De Sousa Santos, B. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Editorial Trotta.
- De Sousa Santos, B. (2010). La hora de l@s invisibles. En: León, I. (coord.) *Sumak*

- Kawsay/ Buen vivir y cambios civilizatorios* (pp. 13-25). Quito: FEDAEPS.
- Del Valle, C (2014): La presencia de estereotipos, prejuicios y discriminación en los Tribunales de la Región de La Araucanía en Chile: Peritaje analítico-discursivo. En Azócar, A.; Nitrihual, L. & Olate, A. (Ed.), *Lenguas, Literatura y Comunicación. 20 años de investigación en la Universidad de La Frontera*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.
- Del Valle, C. (2013). Informe: Peritaje analítico-discursivo sobre las evidencias de estereotipos, prejuicios y discriminación en los Tribunales de la Región de La Araucanía, Chile. Temuco, 17 de mayo de 2013. Peritaje notariado.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural.
- Dussel, E. (2004). Sistema mundo y Transmodernidad. En: Dube s., Banerjee, I. y Mignolo, W. (eds.). *Modernidades coloniales* (pp. 201-226). México: El Colegio de México.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González, J. (2011). Prólogo. En: Krohling, C., Tufte, T., Vega, J. (Eds.) *Trazos de una otra comunicación en América Latina* (pp. ix-xiv). Barranquilla: Universidad del Norte.
- González Casanova, P. (2006). *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO.
- Grosfoguel, R. (2004). Hibridez y mestizaje: ¿sincretismo o complicidad subversiva? La subalternidad desde la colonialidad del poder. *DeSignis*, n°6, 53-64.
- Jameson, F. y Zizek, S. (1998). *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Paidós: Buenos Aires.
- León, I. (2010). Resignificaciones, cambios sociales y alternativas civilizatorias. En: LEÓN, I. (coord.) *Sumak Kawsay/ Buen vivir y cambios civilizatorios*. (pp. 7-12). Quito: FEDAEPS.
- Maldonado, C. (2010). Comunicación nomadológica. De la identidad a la alteridad. *Vivat Academia*, n° 113. Recuperado de <http://www.ucm.es/info/vivataca/numeros/n113/DATOSS.htm>.
- Maldonado, C. (2013). Prácticas Comunicativas Decoloniales en la Red. *Redes.com*, n°8, 131-151.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: Castro-Gómez, S y Grosfoguel, R (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el Gobierno Privado Indirecto*. Barcelona: Melusina.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La Herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En: Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 93-126). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

- Quijano, A. (2011). Buen Vivir: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *Revista Ecuador Debate*, n° 84, 77-87.
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. *ISSA*, n° 134, 549-557.
- Reyes Velásquez, C. (2014). Sociología del conocimiento: elementos introductorios desde Pierre Bourdieu para pensar los problemas de construcción y consolidación del campo comunicológico crítico. *Perspectivas de la Comunicación*, Vol. 6. N° 2, 20-27
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinikaxutxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Salazar, J. (2002). Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, n° 8:2, 61-80.
- Simpson, M. (1984). Comunicación alternativa y democracia entre la “Vanguardia” y la teoría de la dependencia. *Nueva Sociedad*, n° 71, 31-42.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno?. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39, 297-364.
- Zibechi, R. (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.
-

Información de los autores

Claudio Andrés MALDONADO RIVERA

c.maldonado01@ufromail.cl

Director de Investigación, Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (CIESPAL), Quito, Ecuador. Investigador de la Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de La Frontera, Temuco.

Carlos REYES VELÁSQUEZ

reyesvelasquezc@gmail.com

Académico de la Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de La Frontera, Temuco, Chile. Centro de Investigación en Comunicación, Discurso y Poder.

Carlos DEL VALLE ROJAS

carlos.delvalle@ufrontera.cl

Decano y académico de la Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile.