

**COMO CITAR ESTE ARTÍCULO:**

RAMÍREZ CASTRO, Juana. (2013). "Del mito occidental de la 'comunicación', al mito de 'la palabra' en los pueblos originarios americanos". En: Virajes, Vol. 15, No. 2. Manizales: Universidad de Caldas.

# VIRAJES

## DEL MITO OCCIDENTAL DE LA "COMUNICACIÓN", AL MITO DE "LA PALABRA" EN LOS PUEBLOS ORIGINARIOS AMERICANOS\*

JUANA RAMÍREZ CASTRO\*\*

Recibido: 10 de abril de 2013

Aprobado: 15 de mayo de 2013

*Artículo de Reflexión*

---

\* Artículo de reflexión. Producto de la investigación "Mente y comunicación: análisis de las teorías tradicionales de la comunicación" (enero 2006 a abril 2012). Línea de investigación: Narrativas y Lenguajes. Grupo de investigaciones de la Comunicación. Universidad de Manizales, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas.

\*\* Comunicadora Social y Periodista. Especialista en Sociología Política. Magíster en Filosofía. Candidata a Doctora en Comunicación por la Universidad de Valencia (España). Miembro del Grupo de Investigaciones de la Comunicación, de la Universidad de Manizales. E-mail: alfilenvuelo@gmail.com

## Resumen

En este artículo se busca reflexionar en torno a los mitos que orientan la discusión académica de la “comunicación” en Occidente a partir de la modernidad, tomando como referente la mitología que guía las acciones de “comunicación” en los llamados pueblos originarios de Abya Yala. Sobre los mitos de Occidente se profundiza en la concepción del “hombre” (emisor/receptor) que se tiene en las teorías clásicas de la “comunicación”, así como también en el carácter predeterminado de cualquier acción. Desde esta primera discusión se concluye que el fundamento general sobre el cual se asume el carácter de esta actividad, es el de la existencia de una “unidad psíquica” sobre la cual se presume que el ideal de la “comunicación”, es el de la simetría entre quienes protagonizan esta actividad. Esta visión, en una segunda parte, pretende ser contrastada con la posición visión sobre la cual consideran los indígenas la “comunicación”.

**Palabras clave:** comunicación, mito, identidad del hombre, acción, la palabra.

## FROM THE WESTERN MYTH OF “COMMUNICATION” TO THE AMERICAN NATIVE MYTH OF “THE WORD”

### Abstract

This article seeks to reflect upon the myths that guide the academic discussion about “communication” in the West since modernity taking as a referent the mythology that directs the actions of “communication” in the so-called native communities of Abya Yala. Regarding Western myths the concept of “man” (transmitter /receiver) that lies on the classical theories of “communication”, as well as on the predetermined character of human action, are delved. From this first discussion, it is concluded that the general basis upon which the character of this activity is assumed is the existence of a “psychic unity” of which it is presumed that the ideal of “communication” is one of symmetry between those who have the leading role in this activity. This view, in a second part, is contrasted with position vision on which indigenous people consider “communication”.

**Key words:** communication, myth, human identity, action, the word.

El semiólogo y sociólogo brasileño, Muniz Sodré, a propósito de la discusión en torno a la multi o transdisciplinariedad de la “comunicación”, señaló que “una verdadera teoría de la comunicación sería una puesta en crisis de las ciencias sociales” (1990). La razón es que desde finales del siglo pasado, la reflexión en torno a esta actividad humana se ha convertido, tanto en el punto de partida como en el punto de llegada de muchas de la hipótesis en disciplinas como la educación, la psicología, la ciencia política y, claro está, la sociología.

En estos ámbitos, así como también en el uso popular, se recurre al término de “comunicación” para dar cuenta de cosas como por ejemplo, el vínculo recíproco e incluso funcional entre dos elementos o seres humanos, o para señalar, la acción causal y constructiva de dos partes de un organismo o sistema, o para admitir la producción simbólica y cultural de los individuos en una *inter-acción*.

Sea cual sea la admisión que se le dé a este término, lo que se debe reconocer que al recurrir a éste, se llega a una especie de *punto ciego* ya que, por un lado, en él intuimos la explicación de muchos de los fenómenos o de las realidades humanas, y por otro, en su “uso” no se precisan ni se clarifican los fenómenos que queremos analizar. En otros términos, al observar, estudiar y analizar un asunto cualquiera, se puede llegar a señalar que, por ejemplo, “en el aula hay problemas de comunicación”, o que “se está ante una “realidad social” construida por la comunicación”. No obstante, cuando se llega a este tipo de conclusiones o se parte de este tipo de hipótesis, en la mayoría de las ocasiones se adopta el término “comunicación” sin reconocer cuál o cuáles son los presupuestos que fijan el sentido específico. Y es que en el uso cotidiano del término se recogen muchos de los sentidos dados en las distintas teorías clásicas de la comunicación. De esta forma, cuando se nombra la voz “comunicación” se advierte, por ejemplo, de un “proceso”, de una “acción”, de una “inter-acción”, de un ejercicio de persuasión, o de otras muchas opciones. Aunque estas orientaciones portan consigo énfasis distintos en el análisis o la reflexión sobre la comunicación, lo que tienen en común es que se circunscriben a mitos epistemológicos forjados en la modernidad y que restringen otras posibilidades de asumir esta actividad humana, tales como las que poseen los pueblos originarios del Abya Yala o del continente americano<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Este es el nombre dado al continente americano por los Kunas o indígenas de Panamá y Colombia antes del descubrimiento de América. La traducción literal de *Abya Yala* es el de “la tierra madura”, la “tierra vital”. Se habla de los “pueblos indígenas originarios” en general, asumiendo el riesgo de desconocer las diferencias culturales y de tradiciones de cada una de las comunidades, así como también de omitir los distintos matices que se tengan en torno a la comunicación. No obstante, se asume este riesgo debido a que después de la IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala (2009), y tras ver la importancia de la “comunicación”, convocaron a la 1ª Cumbre Continental de

En este punto se configura el objetivo del presente ensayo. Para alcanzarlo, en la primera parte del mismo se advierte sobre dos de las convicciones mejor consideradas propias de la modernidad, que orientan la forma de asumir la “comunicación” en Occidente: la identidad del hombre y la acción humana.

A partir de esta identificación se procede, en la segunda parte, a contrastar dichas convicciones de Occidente con los mitos que orientan la visión de los pueblos originarios de América sobre la misma actividad. Se especula que establecer la diferencia entre ambas alimentará el debate en torno a la actividad de la “comunicación”.

## Los mitos de la comunicación desde la modernidad

Para comenzar con este ejercicio, se comenzará a hacer frente a algunos de los presupuestos que orientan nuestro uso de la “comunicación” y que hemos situado bajo los presupuestos epistemológicos de la modernidad.

Como se ha mencionado, cuando se recurre a tal expresión, se hace generalmente pensando en que esta actividad es un *proceso de transmisión y de recepción de información*, o que corresponde a un esfuerzo de *producción simbólica* que lleva a la configuración/creación de convenciones sociales gracias a las cuales sencillamente se alcanza el *entendimiento* o por las cuales se *prevén* las reacciones verbales o no verbales.

A la sombra de estas acepciones, en aquellas hipótesis sobre asuntos que comprometen la “comunicación”, se recurre a categorías como por ejemplo, “competencias comunicativas”, “consumo”, “ruido”, “efectos”, “industria cultural”, “recepción activa”, entre muchas otras. Al hacerlo, se recogen y adoptan prejuicios y presupuestos concretos sobre los que quizás nunca hay espacio para pensar. Uno de estos, es el relacionado con la concepción que se tiene del “hombre” cuando se pronuncian los anteriores términos.

Se trata de un asunto bastante importante, en la medida en que asumir que quienes participan en una situación comunicativa como esta –en la que se escribe o se lee un texto– son *espíritus emergentes* en la interacción humana, o entidades con o sin conciencia, u organismos que por impulsos neuronales de 40 Hz logran realizar dichas acciones; lleva a construir hipótesis como que en esta situación son necesarias unas “competencias” o

---

Comunicación Indígena de Abya Yala haciendo declaraciones comunes en torno a esta actividad. En esta última cumbre se reunieron cerca de 20 asociaciones y confederaciones indígenas de comunidades de Centroamérica y de Suramérica.

una “equidad de sistemas simbólicos” para *formar* seres críticos y libres, o unos mismos “códigos” para que este texto sea legible o para que el receptor pueda sencillamente decodificarlo.

De esta forma, siempre que se recurre al término “comunicación” o a categorías como las mencionadas, se adopta una concepción específica sobre el “ser humano”. Según un estudio realizado sobre las teorías específicas del campo de la comunicación (Ramírez, 2012), se puede señalar que existen dos tradiciones o programas de investigación distintos –e incluso rivales–, a partir de la concepción del hombre<sup>2</sup>.

En la primera visión que se podría denominar *materialista*<sup>3</sup>, se parte de la idea de que quienes están en una situación comunicativa como la que se tiene en la lectura o escritura de este texto, poseen una actividad neurofisiológica desde la que es posible el cálculo u operaciones asociativas a partir de unas normas o “códigos” que permiten responder de manera previsible y aprender estas respuestas, para hacerlas previsible. Se trata de una visión en la que se asume que, tanto el que escribe como el que lee este texto, posee una única y exclusiva naturaleza material –la de un organismo fisiológico– con la cual la comunicación se esquematiza desde una mecánica *input-output* de información y que es, incluso, susceptible de ser imitada.

En el segundo programa o tradición, que se podría llamar *dualista/pluralista*<sup>4</sup>, se asume que además del soporte neurofisiológico, el hombre posee o contiene una entidad no material llamada *conciencia*. Estimar la existencia de este rasgo humano –y mental–, no solo lleva a admitir la posibilidad de *crear* y de producir bienes simbólicos, sino que genera el soporte para argumentos relacionados con la libertad y la posibilidad crítica y creativa del ser humano. En tal sentido, el hombre que realiza la actividad de la comunicación, es un organismo constituido por dos entidades de distinta naturaleza –materiales y no materiales– tales como la del cuerpo y

<sup>2</sup> Estas dos tradiciones o programas de investigación se distancian concretamente a partir de los presupuestos adoptados sobre la mente, sobre la relación de esta con el cuerpo (conducta) y, sobre todo, en la explicación concreta sobre el conocimiento de “otras mentes”.

<sup>3</sup> En esta visión se considera todo el trabajo realizado desde “teoría cibernética”, perfilada por Norbert Wiener (1894-1964) hacia la década de los 40 y que tiene como base fundacional la “teoría matemática de la comunicación” o “teoría de la información” del físico Claude E. Shannon (1916-2001) y del matemático Warren Weaver (1894-1978). Gran parte del desarrollo de esta tradición se circunscribe a la llamada Escuela de Palo Alto, con personajes como Gregory Bateson, Jurgen Ruesch, Don Jackson y Paul Watzlawick. En la sociología o en el estudio de los medios de comunicación de masas, esta concepción la seguirán todas las visiones sistémicas y funcionalistas de la segunda mitad del siglo XX.

<sup>4</sup> En esta visión, se considera la discusión propia del “interaccionismo simbólico” o “conductivismo social”, desarrollada durante la tercera década del siglo XIX y consolidada por George Herbert Mead (1863-1931) a principios del XX. Esta discusión habría sido adoptada por la *Escuela de Chicago* con personajes como Herbert Blumer y Charles Cooley, y por la *Escuela de Frankfurt* o *Escuela Crítica* de la comunicación, que contó –y cuenta– con personajes como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Jürgen Habermas, entre muchos otros.

la de la mente, que se conjugan en cualquier acto o conducta humana para construir o *crear* estructuras simbólicas compartidas por todos (*significación*) desde los cuales es posible el “entendimiento”.

Estas estructuras abstractas, al igual que en la posición *materialista*, también son asumidas como una estructura o sistema, como una organización u orden preestablecido que *determina* o *condiciona* toda la forma en que los seres humanos se vinculan o inter-accionan. Lo importante de este análisis es que a partir de estas dos visiones del hombre, se han desarrollado andamiajes teóricos distintos sobre aquello que es llamado “comunicación”.

A la sombra de la primera concepción, se suelen dar explicaciones relativas al funcionamiento de los llamados “sistemas de comunicación” y de forma paralela, se generan preguntas en torno a las carencias en los sistemas de información, a los vacíos de información que reducen o amplían las “competencias comunicativas”, o a la inexistencia de “códigos compartidos” para codificar o descodificar y desde los cuales se facilita o dificulta el entendimiento de lo que se dice. Bajo esta concepción y en la medida en que el hombre posee una única naturaleza fisiológica, la actividad de la comunicación se comprende en términos de un *funcionamiento mecánico* soportado en operaciones de cálculo, las cuales, se sujetan a su vez, a normas de asociación o a matrices (i.e. estructuras o sistemas código), aprehendidas por los elementos (emisor/receptor) de un sistema de comunicación.

Por su parte, y bajo la segunda concepción, se apuesta por dar argumentos relacionados con la inequidad de convenciones o de referentes simbólicos, con la opresión /manipulación de quienes tienen los medios de producción de bienes simbólicos, o con la incapacidad de creación simbólica de los individuos por una manipulación intencionada. Al asumir que el hombre no solo tiene un soporte fisiológico sino que también posee el rasgo de la conciencia, se cree que éste tiene voluntad y por tanto, capacidad creativa, crítica y productiva. En la medida en que esta condición inmaterial del hombre (mente/conciencia) requiere de un soporte material, el lugar observable de la comunicación es la *conducta humana*, la cual se admite tanto como lugar de “emergencia” del rasgo de la voluntad, así como también, en el lugar de producción de significaciones, de convenciones sociales y de producción cultural. A partir de esta convicción se construyen argumentos relacionados con la producción recíproca y solidaria de significados, y sobre las que además se denuncia cualquier forma de monopolio en la producción de estos.

Aunque lo anterior merece una mayor argumentación, hacerlo implicaría desviarnos del propósito del presente texto. Sujetos aún al análisis de las convicciones sobre el “hombre” para comprender la visión

de los pueblos indígenas sobre la comunicación, de la anterior reflexión interesa hacer énfasis en que cuando se realiza algún pronunciamiento sobre esta actividad, se hace adoptando una de estas dos posturas frente a la identidad del hombre<sup>5</sup>.

O se asume que el que escribe este texto y el que lo lee son entidades fisiológicas que para entenderse requieren de un sistema de información y de códigos a partir de los cuales realizan las asociaciones debidas, o se apuesta por creer que los protagonistas de esta actividad comunicativa son seres fisiológicamente evolucionados, que a pesar de tener conciencia –y por ella, creatividad y voluntad– son susceptibles de ser manipulados por quienes tienen la oportunidad de acceder o poseer los medios de producción simbólica.

No obstante, existe otro mito importante sobre el que en Occidente se estima la actividad humana de la comunicación. Este, que ya no se haya en la identidad del hombre, se ubica en la concepción sobre la acción humana y conduce a asumir que ella se encuentra determinada o subyugada a un *orden* o bien de carácter presocial, o bien de carácter suprasocial<sup>6</sup>.

Se trata de una convicción también forjada en los albores de la modernidad, en donde se acepta que el movimiento de todos los seres en el cosmos se encuentra sujeto a leyes, a normas, o a estructuras previas que explican en términos causales asuntos como la conducta o la acción humana. Bajo esta convicción, en ninguna acción humana, ni siquiera en la actividad humana de la “comunicación”, es posible la espontaneidad o la iniciativa. A partir de allí, se asume que la acción humana está sujeta a un orden y por tanto es previsible, por tanto cualquier esfuerzo por estudiarla se hace en referencia a unos universales u objetos trascendentales –llámese matrices, mundos simbólicos, sistemas código, estructuras, etc., que no solo son compartidos por todos los partícipes de una situación comunicativa cualquiera, sino que se piensan como condición *sine qua non* de la “comunicación”.

Desde este presupuesto epistemológico de la modernidad, en gran parte de las teorías clásicas, pensar en “comunicación” implicar rastrear esos objetos trascendentes que *deberían poseer*, que *poseen* o que no poseen quienes

<sup>5</sup> Se puede señalar que las teorías de la comunicación humana en la modernidad se han construido sobre la misma alternativa pendular de la filosofía relativa a la ontología de la mente. Mientras la visión “interaccionista” (pluralista), al resolver el problema de la mente, asume que la comunicación compromete entidades de existencia distinta –materiales y no materiales–, la opción matemática y cibernética (materialista) sostiene que la mente en la actividad humana de la comunicación, compromete una única y exclusiva actividad fisiológica del hombre.

<sup>6</sup> Al decir *presocial* o *suprasocial* se alude a la suposición que se tenga sobre la ontología del orden o disposición previa que determinaría la acción humana. Así, el orden pre-social se piensa sobre la idea de una estructura natural, y el orden suprasocial se relaciona con la de una estructura surgida en la socialización humana.

desarrollan dicha actividad humana. Con ello, entre muchas otras ideas, se llega a argumentar por ejemplo, que existen “problemas de comunicación” al no compartir códigos, al no acceder de forma equitativa a las convenciones sociales, al no tener las mismas condiciones de posibilidad para emitir o recibir información, o al no tener “competencias comunicativas”.

Lo importante para destacar de este presupuesto del orden predeterminado en la acción humana, es que con él se configura el mito de que la “comunicación” es posible porque existe una especie de “unidad psíquica”<sup>7</sup>, entre todos los humanos, es decir, porque se asume que para que haya “comunicación” se han de (i.e.) *compartir* los mismos sistemas, las mismas, matrices, la misma estructura simbólica; de no *compartir* o de no *poseer* los mismos referentes (códigos, convenciones, signos, etc.), la “comunicación” no sería posible.

En otras palabras, cuando se habla de “comunicación”, se cree que quien lee este texto y quien lo escribe, poseen los mismos fundamentos, esquemas o estructuras, pues de no hacerlo, no sería posible ejercer esta actividad. Se podría considerar que estos protagonistas de la comunicación se diferencian por la cantidad de información o por la amplitud de contenidos mentales desde los cuales cada uno podría, o bien generar mayores asociaciones, o bien crear o producir nuevas estructuras significativas. No obstante, siempre se asume que la generación de dichas asociaciones o la creación/producción de significados, solo es posible si se comparten dichos esquemas, sistemas o estructuras.

Es así como el ideal de la “comunicación” en Occidente se plantea en la *simetría* de la “primera persona” (i.e. autor) y de “tercera persona” (i.e. lector) al asumir que para la realización efectiva de esta actividad, ambos deben *compartir* aquellos universales, que al final son los elementos constitutivos del orden (presocial o suprasocial). Cualquier planteamiento en torno a la *asimetría* es pensada como una condición que dificulta o impide esta actividad humana.

Este constituye un mito radicalmente opuesto al admitido por los indígenas americanos en torno a la actividad humana de la “comunicación”. Dichos pueblos originarios parten por asumir que la condición fundamental de ésta es precisamente *la asimetría*, y en consecuencia, parten por reconocer como principio y razón de ser, la pluralidad, la diversidad. Estos pueblos plantean algo así: si el lector y el autor de este texto comparten los mismos fundamentos del pensamiento, ¿para qué la comunicación?

De esta forma el principio sobre el cual se piensa esta actividad en los pueblos originarios del Abya Yala, no corresponde a la idea de

---

<sup>7</sup> Se toma la discusión de Clifford Geertz relativa al “principio de la unidad psíquica de la humanidad”.



que ella es posible por la existencia de una *unidad psíquica o mental*, sino que corresponde a la idea de que en ella es posible la *unión* entre seres con fundamentos distintos, entre estos seres y el entorno o entre todos los seres que habitan la tierra. En otros términos, el sentido con que los pueblos originarios de América ven una situación como la que tiene el lector de este texto con su autor, corresponde al de seres distintos o con una potencialidad particular que se *encuentran* y logran la *unión en ella* por “comunicación”. No se trata de asumir por tanto que para que la comunicación sea posible es necesaria una “unidad” (psíquica) como en Occidente, sino que la actividad de la comunicación es necesaria para unión entre seres cuya condición es la diferencia (pluralidad).

Esta unión se establece en el re-conocimiento de *semejantes* (en plural). Un reconocimiento que no se puede comprender de ninguna manera como *intersubjetividad* o *interacción*, sino que se tiene que comprender como fundamento del encuentro entre una pluralidad de seres, que deben convivir para sobrevivir. Este encuentro solo es posible *en la palabra*. Nótese que no se afirma que dicho encuentro se da “por medio de *la palabra*, sino que se da *en ella* porque es en esta en donde se *moviliza* el encuentro de los seres que habitan la tierra.

## Mitos de la comunicación en las comunidades indígenas

Con el fin de ampliar y precisar esta visión, se comenzará por dar cuenta de la concepción que tienen los pueblos indígenas originarios sobre la identidad del “hombre”, sobre la concepción del ser que en Occidente es llamado “humano”. Una vez se esclarezca esta visión, se procederá a revisar, como se hizo en la primera parte la forma de asumir la “acción” en relación con la comunicación.

En primer lugar la concepción para los pueblos originarios, del ser llamado por nosotros “humano”, solo se entiende en la inserción de éste con los otros seres que habitan la tierra. Para explicarlo, se retoma una anécdota durante el trabajo directo con la comunidad del bajo río San Juan en Colombia. En medio de un simulacro de evacuación y cuando la comunidad indígena ya había evacuado, se observó que dos niños habían regresado al salón de la escuela. Al estar en el interior del salón, un niño cogió un canasto y comenzó a *simular* que echaba cosas en el cesto, mientras el otro niño en el corredor del colegio, *simulaba* pescar con una caña. Tras la aparente incoherencia que significaba regresar a la supuesta zona de riesgo para realizar una simulación de este tipo, quienes organizaron el

simulacro preguntaron a *los mayores*<sup>8</sup> acerca de las razones de tal acción. La explicación dada fue que para la comunidad en cualquier terremoto o sismo, el espíritu de los peces, de los camarones de río, entre otros, se va; de esta forma, regresar al sitio y realizar el simulacro de poner las cosas en la cesta y pescar debía ser parte del proceso de evacuación, pues todo lo que estaba en la naturaleza también debía ser trasladada con ellos.

Lo que deja esta experiencia es una descripción importante sobre la concepción de ser humano cuya condición fundamenta se ubica en el mismo vínculo o con los otros seres de la tierra. Para los pueblos del Abya Yala, no es dable la escisión entre lo material y lo inmaterial, así como tampoco la que existe entre la naturaleza y el llamado “ser humano”. Ésta es una perspectiva inexplicable dentro de la cosmovisión indígena porque en primer lugar, el ser llamado “humano”, no es fundacional, no es *subjectum* y por tanto a él no subyace ni el conocimiento, y mucho menos la comunicación; y porque en segundo lugar, el hombre/mujer no tiene un carácter concreto –como para Occidente puede ser el de la racionalidad–. De intentar establecer una concepción sobre el hombre/mujer, esta sería la de un ser cuya condición está en vivir con otros seres (hombres/mujeres, vacas, árboles, etc.), en compartir la tierra con otros.

Este último punto es muy importante, porque sobre él se forja la idea de la pluralidad o de la diversidad. Cada uno de los seres que habitan la tierra tiene su propio carácter. De esta forma, si se continúa con el esfuerzo de fijar una caracterización del hombre/mujer, esta se establecería en la diversidad de potencialidades, las cuales, y al igual que la de los demás seres de la tierra, solo se pueden desarrollar en la presencia de todos los demás seres. Bajo la perspectiva de los pueblos originarios, la concepción del hombre/mujer se forja en la diferencia, y es desde esta, desde donde no solo se reconoce la pluralidad, sino desde donde se asume dicha pluralidad como condición de posibilidad de cada *ser*. Cada *ser* solo puede desarrollar su potencialidad en la co-presencia.

Aquí es donde adquiere un valor fundacional para los seres lo que en Occidente se ha llamado “comunicación”. Esta representa el *encuentro*, el lugar de aparición de los seres de una comunidad, y también, el lugar en donde el hombre/mujer realiza su potencialidad junto con el semejante pues sin éste no es posible *ser*.

Esta dimensión fundacional de la “comunicación” nos lleva a considerar que frente a la perspectiva indígena, aquellos presupuestos adoptados en la modernidad se encuentran invertidos. Ya no hay seres que se comunican, sino que en la comunicación es posible que existan seres,

---

<sup>8</sup> Ancianas y ancianos de la comunidad.

porque en ella misma se lleva a cabo el encuentro que permite la realización potencial de cada uno. En estos términos, el ser *es* cuando se encuentra con los otros.

Desde estos valores se ha de comprender la declaración de los pueblos indígenas en la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información en 2003. Dicen:

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

A pesar de que en dicha declaración, los pueblos originarios de América recurren al término “comunicación”, el sentido concreto sobre el cual la comprenden está en el de *la palabra*. La razón es que, dado que ella alude al *encuentro* concreto que permite la realización potencial de cada ser, es en *la palabra* en donde se vinculan todos los seres, pasados, presentes y futuros.

La profesora María Eugenia Corvalán, en su investigación sobre *El pensamiento indígena en Europa* (1999), advierte que en América, cerca de dos siglos antes de Descartes, los filósofos Nahuas y Toltecas en México, llamados *Tlamantinime* –cuyo sentido es “los que saben algo”– se habrían hecho preguntas similares a las del filósofo francés sobre lo “realmente verdadero y firme”. Solo que al parecer, y a diferencia de la deducción de este filósofo quien halló el punto arquimédico en el *cogito*, los Tlamantanime lo fijaron en el canto, en el verso. Para ello, lo único firme (*neltlixtlitli*), lo único capaz de “introducir raíz en el hombre” dirían los Nahuas, “es el camino de las flores y los cantos, o sea del simbolismo y la poesía” (Corvalán, 1999: 32-33).

Ahora bien, en otros espacios de discusión relacionados con la filosofía amerindia, se encuentra que aquella firmeza o carácter fundacional que al hombre/mujer le proporciona *la palabra*, los cantos y la poesía en los Nahuas, se relaciona con el crear, con el hilar, con el narrar.

En las interpretaciones de *El poema uitoto de la creación* (Komuitajagai Jiyaki), se observa con curiosidad que lo que dice aquel mito, es que la propia creación de la tierra se encuentra en la misma narración, esto es, en la narración de la creación (Becerra y James, 2003: 7).

La traducción literal del poema (Kaï Moo Nanie Komuitajagai) según como es presentado por algunos intérpretes, significaría algo así como que éste (el poema) es el “mito del origen de esta tierra nombrado y visualizado por el Padre” (Sánchez, 2009).

Lo curioso es que se trata de un poema en cuyo preámbulo parece visualizarse un solipsismo similar al que vivió Descartes en las dos primeras meditaciones. En la versión de Preuss sobre el preámbulo del poema, se dice:

*Era la nada, no había cosa alguna. Allí el padre palpaba lo imaginario, lo misterioso. No había nada. ¿Qué cosa habría? Naainuema, el Padre, en estado de trance, se concentró, buscaba dentro de sí mismo. ¿Qué cosa habría? No había árboles. (citado en Sánchez, 2009: párr. I)*

Según este poema, el Padre, el creador, parece vivir un caos solo que aquí no se halla la primera y única verdad en ningún *cogito* –como lo habría hecho Descartes–, sino en el narrar, en el “hilar”, en el “tejer” con *la palabra*. Es así como en este poema, el desenlace de este caos se observa en la propia construcción narrativa. “Rodeado de la nada, el padre [...] –continúa el texto del poema uitoto de la creación– controló (la nada) con ayuda de un hilo soñado y de su aliento” (citado en Sánchez, 2009: párr.II).

En *la palabra*, se crea y se hilan o vinculan los seres. Según la investigación del profesor Juan Guillermo Sánchez sobre el mismo poema, el hilo (*ügaï*) corresponde a las narraciones mitológicas entre los Uitoto, lo que en el poema sería algo así como que, el padre estaría a un mismo tiempo desarrollando el mito y tejiendo con éste, la existencia de las cosas en *la palabra*, en el aliento. Por eso, la importancia del aliento (*jafaikido*), pues con ella y solo con su fuerza se puede “dominar a la Madre Noche: la nada”. La nada, sería como “el cero donde cabe el infinito, como la oscuridad sorda donde se gestan las palabras y las cosas” (Sánchez, 2009). En *la palabra* no solo se indica la existencia de las cosas en tanto se *gestan* allí, sino que *en* ella es posible organizar el caos al vincular los seres.

Ahora bien, si en *la palabra* se lleva a cabo el encuentro que permite la realización potencial de cada ser y en ella se logra *vincular* o *reconocer* a los seres en la narración, es importante matizar otro aspecto de la visión indígena del hombre/mujer. En la medida en que para *ser* es necesaria la presencia de otros seres, la pregunta es sobre el carácter de esos “otros” seres.

Para los pueblos originarios, aquellos seres frente a los cuales el hombre/mujer se hace presente, son lo que podríamos sintetizar bajo el término “semejantes”. Aunque en rara ocasión los pueblos originarios

recurren a ésta palabra, aquí se usa como referencia recogiendo su sentido etimológico, el cual comienza por advertir desde su raíz latina (*sem*), el reconocimiento de la “dualidad de un par” o la “mitad de un conjunto formado por un par”. De esta forma, los otros seres que se hacen presentes al hombre/mujer son “semejantes” porque como ser distinto, es constitutivo de aquello de lo que también hace parte cada hombre/mujer. Tanto “el otro” como el que en Occidente sería definido como el “yo” son parte de algo y desde allí se reconoce la condición de *semejante*.

Los seres ante los cuales cada ser se hace presente en *la palabra*, no tienen que ver con aquellas referencias forjadas en la modernidad relativas a un “igual”, o a las de un “alter” que está frente a un “yo”, o a las de un ser que comparte una misma una misma naturaleza. El *semejante* en la visión originaria –como cualquier ser– se establece en la condición de *creador*; es decir, en la perspectiva de que todos los seres poseen potencialidades diversas. De esta forma el *semejante* es “el diferente” que ocupa y realiza una creación (concreta) en la tierra al lado de cada hombre/mujer, de allí que su reconocimiento siempre está en el verbo, en el acto de crear, narrar, y usar las palabras para nombrar la vida, una vida digna que se hace realidad precisamente en los actos<sup>9</sup>. Así, el carácter de esos “otros” seres sobre el que se piensa el hombre/mujer se fija en la idea de una dualidad, de la pluralidad<sup>10</sup> que se hace presente (aparece) al usar la palabra, al hilar en ella, al crear la realidad.

Para explicarlo mejor, se recurre a la palabra *kiwi* o *cheke* en embera, cuyo sentido no es posible ser depositado en término alguno del castellano, pero que representa una expresión de máximo afecto. Decir “María *cheke*”, no es “María te amo”, ni “María, *I love you*”, sino algo así como decir “María, la que existe, a mi lado”. Solo que aquí la traducción no es suficiente pues en el solo hecho de decirlo, en el solo hecho de utilizar el aliento de la expresión “*kiwi*”, se erige la condición de existencia de ese ser denominado “María”. Es en el uso de *la palabra* en donde se hace presente “María”.

De esta forma, el aliento de *la palabra*, como lugar de encuentro entre semejantes, es siempre indicativo de la existencia. Dicho lo anterior, parece quedar claro que *la palabra* no tiene un sentido nominal, sino que con el uso

<sup>9</sup> Por ello se puede decir, que el concepto de “individuo” tal y como lo conocemos en la modernidad no es válido en la visión de los pueblos originarios. No puede pensarse un ser –incluido el hombre/mujer– como unidad o elemento que se deba a sí mismo. Por lo anterior, cuando se habla de encuentro, y en aras de continuar la aproximación a la visión indígena de la “comunicación”, no se piensa en un sujeto frente a otro sujeto, se piensa en la presencia de diferentes que habitan la misma tierra y que requieren de movilizar “la palabra” para poder ser.

<sup>10</sup> Cabe señalar que esta aclaración no obedece al uso indígena de esta palabra dado que obviamente, en su lengua no se recoge tal raíz en su vocabulario. Esta aclaración se hace para argumentar la selección del término *semejante* que la autora de este texto ha hecho para intentar dar cuenta del sentido que se posee en el pueblo indígena.

de ella se confirma la presencia de quienes habitan la tierra. Lo que no se nombra no existe, lo que se nombra, existe. Esta es la razón por la cual los pueblos originarios cuidan tanto *la palabra* o mejor, lo que “dicen” en ellas. Las palabras no se pronuncian si no son absolutamente necesarias.

Es tal esta convicción que, por ejemplo, en el ya mencionado simulacro del río San Juan (al sur de Colombia), *los mayores* y los médicos de estas comunidades indígenas, hicieron un llamado de atención a las instituciones que habían organizado dicho ejercicio de simulación. La razón fue que en uno de estos simulacros de evacuación, una mujer bajó al río gritando “temblor, temblor” y coincidió que 10 días después se presentó un temblor en la zona. Para *los mayores* y médicos tradicionales, la cuestión central del mencionado llamado de atención fue que se había pronunciado la palabra *temblor*, y al hacerlo, se habría hecho real. De allí, que la propuesta de los mayores para continuar haciendo simulacros, fue la de realizarlos en el papel. Esta experiencia da cuenta del valor otorgado a *la palabra* y explica el cuidado máximo que tiene en su uso, pues saben lo que pueden generar.

Lo anterior permite avanzar hacia la comprensión que los pueblos originarios posee sobre lo que para Occidente sería la “acción humana”. En concreto podemos decir que para los pueblos indígenas, la “comunicación” no es un “acto” que esté predeterminado o condicionado por algo, o que haga parte de un orden presocial o suprasocial<sup>11</sup>. Para ellos, y como hemos insistido, la “comunicación” es encuentro, pero encuentro en el acto mismo, en el uso de *la palabra*. En la cosmovisión indígena hablar de “comunicación” no puede hacerse como un sustantivo, sino como un verbo, sea este tejer, cocinar, luchar y hasta callar.

Dice el pueblo Nasa o Paéz: “la palabra sin acción es vacía/ La acción sin palabra es ciega/ La palabra y la acción fuera del espíritu de la comunidad, son la muerte” (Almendra, 2010a: 5).

Es posible que el mejor lugar para ampliar este sentido fundamental, sea el de explicar el valor del *silencio* en los pueblos originarios. Bajo los mitos propios de la modernidad, y en particular, bajo los presupuestos del empirismo, cuando se alude al silencio, se hace pensando en algo que “no está”, que “no aparece”. Incluso, se llega a señalar que el *silencio* es un fenómeno pensado en clave del problema de “comunicación”. Esta forma de pensar es contraria a la de los pueblos originarios de América, ya que estos últimos asumen que *la palabra* no solo vive cuando se pronuncia, sino cuando *no* se pronuncia. Las dos visiones pueden coincidir en que en el

---

<sup>11</sup> La palabra es creadora y siempre se orienta al futuro, a proponer. Es algo que fluye y que no se puede atrapar. Bajo esta lógica indígena y en el lenguaje científico de Occidente, “la palabra” escapa a cualquier determinación. Recordemos a Eco quien dice “el signo se puede estudiar y definir a nivel de la lengua, en cambio, a nivel del habla, parece escapar a toda determinación”.

silencio hay una especie de quietud, solo que para los pueblos originarios la “quietud” no equivale a la ausencia de acción. Al contrario, en el *silencio* hay quietud para la escucha, para la creación; incluso se puede que la vida de *la palabra* que se pronuncia comienza y termina allí, en la escucha y en la creación. Por tanto, hacer uso de *la palabra* implica hacer uso del *silencio*. De tal forma que ninguno de los dos es reducible a un hecho lingüístico.

La falta de comprensión del silencio como acto en los habitantes originarios de América lleva incluso a excluir a los indígenas de distintos espacios públicos. Un ejemplo de ello fue la interpretación que daban profesores blancos de escuelas públicas en la que había presencia de indígenas Meskwaki (centro de Iowa). Dichos docentes afirmaban que la actitud silenciosa de los miembros de esta comunidad reflejaba “timidez”, “falta de competencia en inglés”, “baja capacidad cognitiva”, “vagancia” o incluso “opresión”<sup>12</sup>. Estas afirmaciones fueron contradichas por antropólogos educativos quienes, después de varios trabajos con los jóvenes indígenas de esa comunidad, señalaron que el hecho de que los indígenas cabecearan poco, casi no miraran fijamente, realizaran “menos movimientos faciales o corporales” y utilizaran “un tono de voz bajo” se debía, a que culturalmente, eso indicaba la “importancia de la quietud” (Foley, 2004: 13).

Esta situación es interesante porque presenta otro punto de contraste frente a la visión extendida en occidente sobre el *silencio*. Mientras para la de los herederos de la modernidad, el silencio implica “miedo” o “inseguridad frente a lo imprevisible”, para los indígenas americanos representa “espera”, “sigilo”, “cautela frente a lo imprevisible”.

Para los pueblos originarios de América, en el acto de “silencio” cabe esperar *la palabra*, del mismo modo en que en *la palabra* cabe esperar el *silencio*. En las reuniones de los Embera, cuando los mayores hablan, la comunidad se silencia, no solo para escuchar, sino para esperar que los mayores administren la palabra y defiendan en cualquier caso su uso. Algo muy distinto a lo que ocurre en gran parte de las sociedades occidentales, en particular de habla castellana, las cuales recurren a la figura del moderador para evitar el abuso de la palabra, en vez de administrar el *silencio*.

Esta comprensión del silencio conduce a romper de tajo la idea de que la “comunicación” *necesita* de algún medio, estructura, matriz o sistema

<sup>12</sup> Los profesores generalmente atribuyen los altos índices de abuso de sustancias a lo “que pasa allá afuera” (en el poblado). Para la mentalidad blanca, el poblado era ese lugar oscuro, misterioso, sucio y peligroso donde los adolescentes indígenas seguían a sus padres al camino del alcohol, de la desesperación, de la falta de esperanza y de la violencia. Cuando cursaban el grado secundario, la mayoría de los Meskwaki era considerados estudiantes *en riesgo*, pero además, eran los que tenían mayor deserción escolar (50%).

para realizarse, en la medida en que ni el hecho lingüístico ni los medios de producción son condición *sine qua non* para dicha actividad. Para los pueblos originarios, la “comunicación” interviene en cualquier acción social, que va desde el tejer, el vestir, el cultivar, e incluso, claro está, el hablar. *La palabra* –y por tanto el silencio– están siempre presentes, como acción, y es allí en donde se lleva a cabo el encuentro entre semejantes. El uso de *la palabra* funge como el pegamento que hace posible la unión entre los seres que habitan la tierra. En ella es posible el *encuentro*, la comunicación, gracias a la cual es posible decidir en presencia de todos, incluidos los antepasados.

La dimensión de *la palabra* –incluida la de los ancestros– se aproxima a lo sagrado y posee ritos propios. Aquellos rituales que como turistas son vistos como “folclóricos”, albergan un sentido que el hombre occidental ha olvidado. Por ejemplo, el “mambeo” o la preparación e ingestión de la hoja de coca, es importante en las comunidades indígenas del territorio andino, porque con ellas, se “moviliza la palabra”. Este es el momento, en el que se habla, de quien habla, sobre el qué se habla, y sobre lo que no se habla.

De igual forma, *la palabra* posee un valor político equiparable al que se tenía en la Grecia clásica y cuya reflexión se hallaba en el debate en torno a la “retórica”. Se podría decir que, el sentido de la acción y la palabra poseído en la Grecia clásica y sobre el que se forjaba la *polis*, tiene cercanía con el sentido que posee *la palabra* en los pueblos indígenas de Abya Yala<sup>13</sup>.

Con la movilización de *la palabra* los seres humanos conquistan la forma de ser parte de la comunidad. Esta se pone al servicio del “debate contradictorio, la discusión, la argumentación. La palabra supone un público al cual se dirige como a un juez que decide en última instancia, levantando la mano entre las dos decisiones que se presentan” (Vernant, 1979: 38). Los indígenas americanos tienen claro que con el uso de *la palabra* se pueden *parar* frente al mundo y pueden hacerse reconocer, porque su espíritu es portador de dicho reconocimiento.

Es así como en la actualidad muchas partes de las comunidades indígenas en Centro y Sudamérica, se han propuesto salir del aislamiento con el recurso las nuevas tecnologías, que para ellos solo representan “otras formas de conversar”, de movilizar la palabra. Los llamados medios de comunicación y su uso han sido, como en el caso del pueblo Nasa:

---

<sup>13</sup> Esta afirmación se hace desde la interpretación que Arendt hace sobre la acción y la polis. Según ella “la esfera política surge de actuar juntos, de ‘compartir palabras y actos’”. La *polis* –continuando con esta interpretación–, no se ha de entender en términos de ciudad-Estado, sino como “la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. ‘A cualquier parte que vayas serás una polis’” (Arendt, 1993: 221).



*[...] apropiados para el servicio de la comunidad y los han articulado a las formas propias de comunicación, participación y toma de decisiones, como las asambleas, los congresos, las mingas y las movilizaciones [...] están usando herramientas tecnológicas y de comunicación que sirven para acompañar y fortalecer los espacios de encuentro en la comunidad. (Almendra, 2010a: 61-62)*

Los medios son simplemente eso, espacios de encuentro en donde se dan las bases mínimas para que se dé una reflexión.

## Epílogo

Para terminar, solo se podrían señalar dos aspectos.

El primero está en que los pueblos indígenas originarios del Abya Yala, parecen haber reaparecido en los últimos años ante los ojos de quienes han nacido bajo los mitos occidentales de la modernidad<sup>14</sup> con un discurso en el cual se recuerda su convicción acerca de una vida posible a partir de la con-vivencia<sup>15</sup>. Lo interesante es que su forma de recordar esta realidad, se halla en los llamados movimientos de resistencia –que no se corresponden a la inserción de insurgencia–, y que se vertebra en el valor de la comunicación y en la necesidad de consolidarla como un “proceso político cultural para la movilización y la transformación social, partiendo de repasar la historia, reconocer los desafíos y estructurar estrategias que permitan abordarlos y superarlos” (Almendra, 2010b: párr. 3)<sup>16</sup>. La razón es que en términos generales admiten que la comunicación “representa

---

<sup>14</sup> Portan más de tres décadas en que sus palabras, y con ellas los sentidos de vida de quienes habitaron América antes de Colón, han empezado a ser escuchadas, aunque cabe señalar que la mayoría de las veces sin la atención debida. Se trata de luchas dadas tanto por movimientos revolucionarios, como en las propias urnas electorales. Estas últimas formas de lucha, si bien pudieron ser factibles por la apertura de las constituciones multiculturales del boom latinoamericano de los noventa, de ninguna manera pueden verse como novedosas. No podemos sino reconocer en la actualidad que en toda la historia latinoamericana –de Colón a la *Pax Britannica* en la época de la supuesta independencia de países latinoamericanos, y de allí, a la actual intromisión norteamericana en los estados del sur (Galeano, 1996); – los indígenas originarios han sido siempre una “piedra en el zapato” en cualquier esfuerzo de expansión colonialista. Ser “piedra en el zapato” sin lugar a duda ha llevado a muchas culturas y comunidades a la extinción y a otras muchas, a la marginación.

<sup>15</sup> Así en el 5º taller de comunicación indígena realizado en Quito en el 2009, afirman que los pueblos indígenas son “sociedades vivas, dinámicas y vibrantes” que han “sobrevivido al colonialismo del pasado y del presente” y que aun así, no solo son “originarios y portavoces de sus ancestros”, de sus “diversas maneras de expresión”, sino que también hacen “testimonio todos los días” de que es posible vivir en paz con nuestros semejantes y con nuestra madre tierra” (Prensa Indígena Chaskinayrampi, 2009: párr. 2).

<sup>16</sup> En la última década se han celebrado un sinnúmero de cumbres y talleres entre las comunidades indígenas. Por ejemplo, 1º Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala, realizada en el Cauca, en el mes de noviembre de 2010, el Foro Nacional de Comunicación Indígena o el Taller Internacional de Comunicación Indígena, por nombrar solo algunas.

un depósito de conocimiento y experimentación indígena que provee un manantial de innovación y capacidad de recuperar[se] de situaciones difíciles” (Prensa Indígena Chaskinayrampi, 2009: párr. 3).

En los pueblos originarios americanos, resistencia, reivindicación, no solo poseen una “utilidad” política, sino que en realidad constituyen la forma verdadera de *hacer política*, la cual solo es posible en la movilización de *la palabra*.

*La experiencia comunicativa de los pueblos enseña que mientras los dueños del poder y los señores de la guerra crean agencias de propaganda, los pueblos apostamos por tejidos de comunicación para darle libertad a la palabra desde abajo. (Almendra, 2010b: párr. 3)*

El segundo aspecto sobre el que es necesario pronunciarse, se da precisamente sobre los mitos de la modernidad a partir de los cuales se podría mantener una especie de miopía frente a asuntos tan vitales para la reflexión de lo humano como lo es la actividad de la “comunicación”. A la sombra del presupuesto de lo que aquí se ha llamado el principio de la *unidad psíquica*, cuando se reflexiona sobre este asunto en las academias, se hace un esfuerzo importante por “desvelar” matrices, estructuras o sistemas, así como también, por defender cosas como que una comunidad organizada debe tener acceso a los mismos contenidos simbólicos o que debe manejar los mismos códigos, o desarrollar las misma competencias comunicativas. El problema de buscar y explicar estos asuntos se encuentra en que se parte de la idea de que hay una simetría entre los seres que llamamos “humanos”, o de que es necesario buscar una unidad en sus estructuras, habilidades o sistemas. Este esfuerzo no se corresponde a lo que es visto, sentido o experimentado a diario en el propio *encuentro* con parientes, amigos, enemigos, etc. La praxis de la comunicación se encuentra en el valor de lo que se dice o se calla, y no en aquello *desde* lo que según presume, se habla. Dicho en otros términos, parece ser que bajo esta mitología, se ha olvidado la importancia de la vida práctica, de la reflexión sobre la acción concreta de la “comunicación” en la que es posible –por la movilización de la palabra–, la deliberación sobre el carácter ético de nuestras acciones, sobre las posibilidades que en ella tenemos de convivir.

Precisamente sobre estos aspectos olvidados del hombre, es en donde la cosmovisión de los pueblos originarios del Abya Yala se establece como un punto de referencia importante.

Dice la concejal indígena de Bogotá Ati Quigüa:

[...] yo como indígena soy afortunada de poder saber que hoy la humanidad, debe tomar una decisión [...] Se han caído muchas propuestas, el comunismo, el capitalismo está en crisis y nosotros vivimos en pequeñas comunidades, pero creo que sin tanta teorización y sin tanta ideología allí subsisten unos valores que emergen en esta crisis humana como una alternativa, como una postura de vida.

## Referencias

- ALMENDRA QUIGUANÁS, Vilma Rocío. (2010a). *Encontrar la palabra perfecta: experiencia del tejido de comunicación del pueblo Nasa en Colombia*. Cali: Universidad Autónoma de Occidente.
- \_\_\_\_\_. (2010b). “Cumbre Continental de Comunicación Indígena. Los pueblos reclaman una comunicación más política estratégica”. En: ALAI, *América Latina en Movimiento*. <http://alainet.org/active/42002&lang=es> [Septiembre 8 de 2012].
- ARENDRT, Hannah. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- BECERRA, Eudocio y JAMES, Ariel José. (2003). *El Komuitajagäi jiyakï. Poema Uitoto de la creación*. Bogotá: Asterión.
- CORVALÁN, María Eugenia. (1999). *El pensamiento indígena en Europa*. Bogotá: Planeta.
- DECLARACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS ANTE LA CUMBRE MUNDIAL DE LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN. Caucus Indígena de Sur, Centro América y México, Ginebra, 10 de diciembre de 2003.
- FOLEY, Douglas E. (2004). “El indígena silencioso como una producción cultural”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, No. 19. <http://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n19/n19a02.pdf>
- GALEANO, Eduardo. (1996). *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid: Siglo XXI.
- PRENSA INDÍGENA CHASKINAYRAMPI. (2009). *Documento final de conclusiones*. V Taller Internacional de Comunicación Indígena. “Desafío Tecnológico y Marco Legal para una Comunicación Plurinacional”, Quito y Otavalo, 14 al 20 de septiembre de 2009. En: [http://movimientos.org/show\\_text.php?key=15748](http://movimientos.org/show_text.php?key=15748) [Julio 29 de 2012].
- RAMÍREZ CASTRO, Juana. (2012). *La concepción del hombre en las teorías de la comunicación*. XI Congreso ALAIC 2012. La investigación en comunicación en América Latina: interdisciplinar, pensamiento crítico y compromiso social. Montevideo. Universidad de la República.
- SÁNCHEZ, Juan Guillermo. (2009). “El sueño (nikai) en el mito de la creación Uitoto”. En: ACOSTA, Carmen, ALZATE, Carolina, FIGUEROA, Cristo y otros (eds.). *Literatura, prácticas críticas y transformación cultural*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Volumen 2. <http://juanlunes.blogspot.com/2010/04/el-sueno-nikai-en-el-mito-de-creacion.html>
- SODRÉ, Muniz (1990). *Seminario Epistemología y Comunicación Masiva*. UCDAL. 23 al 26 de julio.
- VERNANT, J.P. (1979). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba.