HACIA UNA COMUNICACIÓN RAIGAL

ERICK GUTIÉRREZ GARCÍA
COMPILADOR

LAUICOM
LA UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE LAS COMUNICACIONES

LEER
LECTURA EMANCIPADORA EN REVOLUCIÓN

índice

HACIA
UNA COMUNICACIÓN
RAIGAL

colección

EARLE HERRERA

Reúne y consolida las obras dedicadas a los temas sobre la comunicación popular y alternativa, además de tópicos propios de la guerra multifactorial que intenta contrarrestar la utopía de la liberación nacional. Por lo tanto, aspira descubrir la naturaleza de la guerra asimétrica llevada adelante por el imperialismo estadounidense con la pretensión última de borrar la memoria venezolana y nuestroamericana, popular, bolivariana, chavista.

serie

ALÓ, PRESIDENTE

Representa con contundencia las temáticas comunicacionales que abordan aristas político-ideológicas, histórico-sociales, educativas, pedagógicas y geopolíticas que favorecen el conocimiento de las acciones del poder popular organizado para lograr su liberación en el marco de una guerra asimétrica que intenta eclipsar la memoria y el alcance del proceso bolivariano.

Nicolás Maduro Moros
Presidente de la República Bolivariana de Venezuela

Delcy Rodríguez Gómez
Presidenta Encargada de la República Bolivariana de Venezuela

Ana María Sanjuán
Ministra del Poder Popular para la Educación Universitaria

AUTORIDADES UNIVERSITARIAS

Tania Valentina Díaz González
Rectora de la Universidad Internacional de las Comunicaciones

Fernando Buen Abad Domínguez
Rector Internacional

Wilman Antonio Verdú Canache
Secretario

Luis Miguel Delgado Arria
Vicerrector de Investigación y Creación Intelectual

Tibisay Alexandra León Rodríguez
Vicerrectora Académica

Tamara Valentina Díaz González
Vicerrectora de Asuntos Internacionales

Rafael Simón Rosales Benítez
Vicerrector de Tecnología y Plataformas Digitales

Pedro Luis Penso Sánchez
Director del Centro de Investigación Luis Acuña

Francis Josefina Marval González
Asesora jurídica

Karelly Olivares Moros
Coordinación de Comunicación y Publicaciones VICI

Marcos Pérez
Corrección de textos VICI

FONDO EDITORIAL LEER

Coordinación Editorial: Alexandra Mulino

Edición corrección: María Virginia Guevara

Diseño y diagramación: JRC

Hacia una comunicación raigal

Erick Gutiérrez García (Compilador)

©De los autores
©LEER, 2026

ISBN: 978-980-8110-30-2
Deposito Legal: MI2026000350

Se permite la reproducción de los contenidos, en cualquier formato, mecánico o digital, siempre y cuando se cite su fuente, se respete el contenido del texto, su autoría, y se mantenga esta nota.

Fondo Editorial LEER
La Universidad Internacional de las Comunicaciones.
Avenida Principal de Los Cortijos, zona Transversal 3, edificio Lauicom, piso 1, oficina Rectorado. Caracas (Petare), Miranda 1071
vrinvestigacion@lauicom.edu.ve | +58 416 185 9658
República Bolivariana de Venezuela

HACIA UNA COMUNICACIÓN RAIGAL

Erick Gutiérrez García

Compilador

LAUICOM
LA UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE LAS COMUNICACIONES

LEER
LECTURA EMANCIPADORA EN REVOLUCIÓN

ÍNDICE

Prólogo 7

Crítica a la razón mediática
RAFAEL BAUTISTA SEGALES 10

Reencontrando nuestras comunicaciones ancestrales
HÉCTOR GUTIÉRREZ GARCÍA 19

La comunicación desde las cosmovivencias originarias
ERICK GUTIÉRREZ GARCÍA 27

Referencias 67

PRÓLOGO

Los trabajos que en este folleto se incluyen, se enmarcan tanto en las transformaciones que en la Venezuela bolivariana se impulsan en el campo comunicacional, como en las tendencias críticas que se desarrollan en el campo comunicológico en nuestra Abya-Yala.

En efecto, en relación al primer aspecto, como proyecto colectivo el *Plan de la Patria de las 7 Transformaciones* señala como líneas de impulso estratégicas de transformación tanto *la conciencia crítica para la descolonización* como la *soberanía y democracia comunicacional*, cuyos focos de acción respectivos son, la reflexión crítica sobre los mecanismos de colonización y las alternativas de descolonización de pensamiento y las prácticas sociales, así como garantizar una nueva cultura comunicacional, impulsando la investigación de experiencias sobre la comunicación. Conforme a lo anterior, y siguiendo la línea impulsada en el continente por Luis Ramiro Beltrán y Vilma Almendra, se atiende aquí el llamado que —en la comunicología del Sur— realizaron Kathia Carrillo y Erick Torrico para *dejar de pensar las estrategias de comunicación desde parámetros occidentales*, a fin de cuestionar y superar la "comunicación 'occidental'", colocando entonces nuestro énfasis en *la emergencia de perspectivas otras pensadas en y desde la realidad histórica de nuestros pueblos*, tal como lo plantea el Manifiesto del Grupo Comunicación-Decolonialidad de la ALAIC (Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación).

En este sentido, el primer artículo: "Crítica a la razón mediática", del eminente filosofo andino Rafael Bautista Segales, hace una interpelación —en el sentido dussealeano del término— a la comunicación hegemónica, desde sus fundamentos mediáticos, bajo los cuales se busca "comerciar con todo", donde el nuevo servicio que venden es *la opinión*, ocultando el nivel que podría dar razón de lo que acontece, donde en los medios de "masas" los denominados "analistas infalibles", aparecen como vendedores de productos ("credos certificados") en el ámbito político, el cual es mediatizado y reducido maquiavélicamente a las lógicas de mercado. Para superar este estado de cosas, nos invita a pensar, des-componiendo el modo cómo la política aparece en los "medios".

Como continuidad dialéctica con esta reflexión profunda, el segundo artículo: "Reencontrando nuestras comunicaciones ancestrales", del comunicólogo Héctor Gutiérrez García, nos introduce a la memoria de la historia resistencias y luchas de nuestros pueblos, de la que hacen parte de esa memoria los distintos *modos de comunicación* ancestrales. No obstante, hace también la crítica respecto a medios tecnológicos foráneos, que basados en la presunta "sociedad de la información" (o "del conocimiento") instaló y estableció *una tecnocracia y una mediocracia*, convirtiéndonos globalmente en súbdit@s (o "info-credul@s"). Frente a esta realidad plantea entre otras acciones fundamentales, colocar tanto a los llamados "bienes y servicios tecnológicos" como a los "medios de comunicación" en su lugar correcto, transformando sus usos históricos,

hasta poder re-crear técnicas y tecnologías de otra manera, nativa y diversa, pluricultural, multiétnica y endógena

Como complemento de pensar crítico precedente, finalizamos con mi aporte: "La comunicación desde las cosmovivencias originarias", el cual concluye planteando analécticamente un esbozo de una "perspectiva Otra" de los procesos comunicacionales autóctonos, respondiendo en forma sucesiva —*desde las cosmovivencias originarias*— a las preguntas básicas: ¿qué es comunicación?, ¿quién(es) se comunica(n)?, ¿dónde se comunica(n)?, ¿cuándo se comunica(n)?, ¿por qué y para qué se comunica(n)?, y ¿cómo se comunica(n)?; para finalmente abordar la situación contextual de *colonialidad comunicacional* en la que tales procesos se desarrollan, planteando una posible respuesta descolonial.

Erick Gutiérrez García*

* Abogado de la UCV, magister del CENDES UCV. Profesor de postgrado, investigador militante, y eco-feminista. Vocero comunal. Áreas de especialización: Antropología jurídica, Descolonialidad, Derechos indígenas, Derechos ecológicos. Con más de 90 publicaciones entre libros y artículos. Ganador de diferentes premios nacionales e internacionales en el área de Ciencias Sociales. Investigador en el Vicerrectorado de Investigación y Creación Intelectual de LAUICOM. / adescolonizarnos@gmail.com

CRÍTICA A LA RAZÓN MEDIÁTICA

Rafael Bautista Segales

La política no es la que se da en la arena mediática, entre contendientes usuales que pelean entre sí por estar en el menú del día. Usualmente este nivel es el menos edificante, ya que su habitualidad desdeña todo ejercicio que no sea el del negocio de la imagen y la palabra hecha a la medida de un cliente mediocre, que hace de lo "fácil" su demanda principal. Este nivel "parece" ser toda la política, porque su dramatización mediática deslumbra y cautiva a un receptor que, como todo cliente potencial, prefiere comprar un servicio que producirlo. El nuevo servicio que venden los "medios" es la opinión, y esta se ofrece como cualquier mercancía en el mercado.

Mientras la aparente disputa de posiciones descubre a los nuevos anfitriones en la arena (los analistas), paralelamente se realiza un *en-cubrimiento* de las dimensiones reales del asunto. Para ello, la mediatización de lo político hace lo posible por certificar, como sea, el conjunto de credos sobre los que se levanta cualquier dogma; de ese modo se reduce lo político a su versión maquiavélica y toda contienda al asalto del poder, o sea, el campo político se reduce a un juego en el que gana el más "apto", el más "eficaz", en suma, el más "competente". La política se reduce a la lógica de las teorías del mercado y su presencia se marca por el grado de espectáculo que pueda ofrecer. En tal situación, resulta superfluo pensar lo político de otra manera, porque así como está vende, y muy bien. Por eso se desdeña todo intento de pensar, porque le quita el sabor a la nueva diversión que venden los "medios".

Pero hay otro nivel (no apadrinado por el conjunto mediático, incluso del bando supuestamente revolucionario), que desaparece paralelamente al desaparecer

toda tentativa de un *ponerse a pensar*; en este nivel actúa la *crítica*, que desafía el espectáculo porque desafía toda certidumbre, desafiando todo lo establecido, desmontando sus últimos supuestos y mostrando su inconsistencia a la luz de sus propias pretensiones (no hay mundo que no se levante sobre los más nobles propósitos). Así irrumpe en la *polis* un oficio poco halagüeño que, en el mejor de los casos, es rechazado y proscrito. Todo empieza con las dudas, vienen luego las preguntas, que después se hacen método, o sea, *camino*. Los "medios" sólo pueden vender algo certificado y consagrado por el "control de calidad". No pueden ofrecer algo que ofrezca dudas, porque su venta depende del grado de certidumbre que ofrezca su producto; por eso en el mundo que nos ofrecen no hay dudas, tampoco preguntas, lo que hay son simplemente consultas y titubeos; por eso les impacienta "no llegar al grano", por eso demandan "respuestas" y "soluciones calientes" para apaciguar la demanda de sus clientes. Al que no le gusta pensar le molesta la sola mención del asunto.

El nivel que ocultan los "medios" es el nivel que podría *dar razón* de lo que *acontece*, pero *dar razón* es lo que menos interesa (lo que interesa es vender). Este nivel, la *crítica fundamental*, es el gran ausente y el más necesario; porque se trata de la tematización de los últimos supuestos que se ocultan en todo discurso (los fundamentos en que descansa todo sistema). Esta tarea es desestabilizadora y molestosa, porque a nadie le gusta que se le critique, a nadie le gusta los cuestionamientos radicales, porque estos ponen en suspenso toda una forma de vida. En la política usual se cree que es la izquierda la que provoca la desestabilización, pero ella misma no es sino parte de las certidumbres,

por eso entra gustosa en el juego mediático (para no perder vigencia). Pero su entrada delata otra cosa (o la misma): los supuestos sobre los cuales la izquierda funda su política, son los mismos que asume su contendiente. Entonces, pareciera, según los "medios", que todo ya está dicho, que para qué ponerse a pensar, para qué insistir en algo que está santificado por ambos bandos. La derecha no tiene problemas en aceptar su condición de mercancía (y venderse al mejor postor) porque, además, proviene de una mentalidad liberal moderna, bajo el paradigma del mercado. Pero la izquierda que asume esta condición, lo hace buscando justificaciones, queriendo salir del atolladero cuanto antes, que no conviene meditar la "nueva" circunstancia, que, de todos modos, el fin justifica los medios; lo cual saca del desván una tradición ortodoxa de la izquierda, un sacerdocio del dogma: la teoría ya está hecha, falta la praxis. Otra vez, todo ya está dicho: "alejemos de nuestras vidas la funesta tarea de pensar".

No es raro que uno de los pocos que se dio a la tarea de pensar este país (Zavaleta) haya puesto el dedo en la llaga: "en Bolivia manda un antiintelectualismo militante". Ese antiintelectualismo quiere decir el desprecio, para decirlo con todas sus letras, del escabroso trabajo de pensar. Los herederos de ese positivismo jacobino, ahora en contiendas inventadas por los "medios", son los analistas (una invención mediática posmoderna que venden conocimiento como sinónimo de poder). Les hermana a todos la semejanza que delata un mismo padre omnisciente: el abanico de información deslumbrante, la respuesta-receta siempre a la mano, la videncia racionalizada de la cifra estadística, el arbitraje distanciado de una "objetividad pura", etc. Ellos se

encargan de ofrecernos una información en comprimidos, cuya dosificación la establecen ellos mismos (diciéndonos qué es lo importante y qué no lo es), brindándonos el saber en bandeja virtual, como un *buffet* de conocimientos, fácilmente digeribles por la masticación previa de las consultorías que les encomienda quien tiene plata. En tal situación, con semejante oferta, *ponerse a pensar* aparece como una opción inútil y poco rentable.

Pero decíamos que la *crítica es crítica* de los últimos supuestos, y estos son aquellos en que descansa lo obvio, lo no tematizado, lo que se tiene por descartado porque, pareciera, no haber mayor discrepancia al respecto. Pero el nivel de lo obvio es el menos obvio. Las certidumbres (dogmas y creencias) de una época son aquellas que sostienen sus instituciones, que articulan lo *dado* (la totalidad mundana de la cual lo político es una expresión más) que, a nivel simbólico, estructura las certidumbres como lo obvio, como aquello que "no hay que tocar". El problema es cuando aparece lo nuevo y pone todas las certidumbres en crisis; en tal caso, sólo una *crítica fundamental* puede hacer posible la inteligibilidad de lo nuevo que aparece. Es, precisamente, desde este nivel, que se provocan las revoluciones científicas: lo considerado "indiscutible" es puesto en crisis por la aparición de nuevos modos de realidad, que merecen *nuevos* tratamientos, porque no encajan en el paradigma instalado en la mentalidad de una época como "aquello que no se pone en duda". *Crítica* significa entonces *puesta en crisis*. Lo que se *pone en crisis* son los *supuestos últimos e indiscutibles*; de ese modo se producen las revoluciones, destronando el paradigma actual y transformando el mundo, que abandona paulatinamente sus certidumbres anteriores.

La crítica es posible si hay, previamente, una predisposición, un abrirse a la realidad como *acontecimiento de lo nuevo*. Sin tal apertura no hay modo de cuestionar, a fondo, las certidumbres, porque todo parece sabido de antemano y no hay novedad que le afecte a uno. Si las certidumbres se consideran indubitables, entonces no hay novedad (porque la novedad desconcierta), porque su sola consideración merece un paréntesis en lo considerado indubitable por su época respectiva. *La crítica* es posible porque la realidad (cuando nos *acontece*) es capaz de cuestionarnos, de tal modo, que nos produce irremediablemente un estado de crisis. Sólo estando en crisis se puede estimar la magnitud de lo que nos acontece. *El acontecimiento* nos *pone* en crisis y nuestra crisis pone en crisis las certidumbres que nos sostenían como individuos y como sociedad. La *gravedad* de la crisis es la que *da que pensar*. Sólo se piensa lo *grave* y, cuanto más *grave* sea lo pensado, será más radical (por fundamental) el pensar. Lo *grave* sigue siendo que no se *piensa* mientras sólo se aplica teorías (pensadas en otros lados) sin el más mínimo sentido crítico, o sea, sin sopesar su pertinencia o no a la realidad que nos toca vivir. Porque el problema no es si hay o no una teoría crítica (la que supuestamente nos ha de salvar de la crisis), el problema es si hacemos o no un *uso crítico de la teoría*. O sea, el problema es si *nos ponemos* a *pensar* o no.

Esto que parece tan abstracto, no es objeto de consideración porque, precisamente, su consideración es condición del *pensar*. El ámbito mediático sólo es posible bajo la condición de no pensar; de lo contrario no es posible su globalización. Por eso el analista aparece como un vendedor más, sujeto a las leyes del mercado, de la oferta y la demanda, dispuesto a ofrecer un producto accesible

a las "necesidades" del comprador. En este ámbito no interesa pensar, sino seducir, atrapar al comprador y llenarle de información (como llenan los Supermarkets las despensas) para condimentar sus discusiones de café.

Como no hay *pensar* tampoco hay *crítica*. Y como no hay *crítica*, sólo hay descripción (cuanto más neutral se presente, mejor), y como sólo hay descripción entonces ya no hay compromiso, porque sólo se describen objetos, "cosas" que pasan, noticias cuantificadas por los datos, hechos "desnudos" para el apetito morboso del cliente. Uno no puede comprometerse con objetos (cuya distancia garantiza una "neutralidad" necesaria), tampoco motivan algo más que no sea una simple mueca de desagrado. El resultado es una guía turística por los acontecimientos, desde el cómodo asiento de espectador. El interlocutor del analista se siente ahora inmunizado frente a la realidad, que es siempre "menos" de lo que se cree, que todo ya está dicho y que todo tiene el mismo reflejo del cristal con que se mira. No hay nada qué *criticar* ni nada qué *pensar*. Ambas tareas carecen de utilidad.

En ese panorama, la discusión mediática, se vuelve sólo una disputa de teorías, como mercancías que tienen que demostrar cuál de todas es la más "eficaz" a la hora de corroborar lo anunciado. Ya no interesa conocer sino comprobar. El éxito de un analista está en su infalibilidad, en el comercio que haga con su producto (cuanto más "eficaz", más vendible), promocionándolo en el mercado de las ideas. Pero en ese mercado no entra la *crítica*, porque la *crítica*, para ser *crítica*, no se puede sentar en las tribunas (lejos de lo que pasa). Su presencia genera molestia porque el primer increpado

es la tribuna misma; porque el papel de espectador no sólo genera distancia sino indiferencia. La crítica asume la ingrata tarea de acabar con la fiesta y, por tanto, de hacer un alto en el circuito compra-venta del "sabiondo" con "el que no sabe nada".

La crítica trata de un *des-atar*, un *des-componer* las últimas piezas que hacen a una estructura. Es un remontar lo aparente para acceder y *des-cubrir* lo que permanece oculto. Esta es una tarea de principio y de principios, que no es neutra, sino profundamente comprometida. Sin compromiso no hay responsabilidad, y la responsabilidad de la *crítica* está en asumir todas sus consecuencias. La crítica no es bien vista; es más, su no mención no basta, tampoco su silenciamiento. Es preciso operar quirúrgicamente tal "anomalía" del perfil intelectual que producen los "medios". Para eso están los analistas, quienes "ordenan" lo que *acontece* en los esquemas santificados por el mercado, vendiendo un producto, cuya impecabilidad formal, actúa autónomamente como *playback* en los receptores (de carne y hueso).

¿Qué significa *pensar*? Los "medios" necesitan de la bulla (la primicia, el escándalo, la noticia explícita) para desviar al receptor de un posible estado crítico. Por eso hace de la política una suma de titulares deslumbrantes que *en-cubren* lo que realmente *acontece*, magnifica el volumen del decir, recortando (editando dicen) su sentido y formulando otro. El *pensar* es la posibilidad de lo imposible (parece imposible escapar de la red mediática) y la liberación de *lo mismo*, la *apertura*, el *estado de abierto*, el tener los ojos abiertos, los oídos abiertos, las manos abiertas. "La verdad les hará libres" quiere decir: la mentira es lo que permite vivir ciegos, pero la verdad

des-cubre lo oculto, abre los ojos; sólo en la *apertura* se es libre y se es libre porque no todo está dicho, la posibilidad de lo no dicho es lo que permite *pensar*.

Pensar la política de *otro modo* significa, primero, *des-componer* el modo cómo la política aparece en los "medios". Y una crítica a la razón mediática es necesaria para mostrar ese modo de comerciar con todo, como si todo fuera cosa, mercancía; y el impacto que produce en aquel que empieza a tratar todo como si todo fuera "cosa a la venta". Si la política se reduce a una teoría mercadotécnica (*management* empresarial), seremos nosotros los reducidos a la condición de consumidores compulsivos. La política se habrá reducido a un programa de maniobras para *playstation*; tan lejos de la vida, como lejos estaremos de ser actores, menos sujetos, tal vez, a lo sumo, meros dispositivos funcionales en la red mediática.

Pensar es siempre una opción, y nadie obliga a ser *crítico*, es una elección, y toda elección es un acto de libertad. El acontecimiento que baja de las laderas, que irrumpe en el centro (que ya no es más centro), que sitia la ciudad (que le despierta de su todavía sueño "de una noche de verano"), nos está expresando el cuestionamiento más profundo al mundo que tenemos por "seguro" y "estable". Nos dice de una interpelación desde un más allá imposible para la "objetividad" mediática, para la política tal-como-se-nos-dijo-que-era. Allí, donde los demás apuestan sus vidas, es en realidad el aquí donde la vida está continuamente en debate consigo misma. "*To be or not to be, that is the question*". Hay algo grave que vagabundea alrededor nuestro, eso grave, da qué pensar.

REENCONTRANDO NUESTRAS COMUNICACIONES ANCESTRALES

Héctor Gutiérrez García

La historia de nuestros pueblos, de centenares y decenas de miles de años, no ha podido ser eliminada después de 534 años, ya que es una praxis popular que sigue persistiendo aún desde la memoria de aquellas resistencias y luchas donde convergen múltiples cosmovivencias y cosmovisiones, lo que nos ha permitido permanecer en el territorio, sobre todo al apelar al cuidado de la Madre Tierra.

Como parte de esa memoria están los modos de comunicación ancestrales, los cuales abarcan la oralidad, el empleo de diversos iconos, de la sonoridad y de la construcción territorial. En nuestro territorio arawak, caribeño, tupi-warani y cimarrón, tal oralidad fue el "registro" corporal personal y colectivo de la memoria mediante la voz —a la que se suman gestualidades y teatralidades—, la cual ha sido fortalecida en ceremonias, liturgias, rituales, festividades, rueda de cantos y bailes, además de cocinas y comidas colectivas, muchas veces acompañadas rítmica y melódicamente con palmas, tambores, flautas, maracas, guaruras, marimbas, marimbolas y Verekushis, contadas y cantadas en idiomas como el arawako, caribe, chibcha, jirajara, mako (tupí-guaraní), sáliva, wayüünaiki, yanomami, creole, patuá o palenque.

Y es que la diversidad cultural y ecológica —sociodiversidad y biodiversidad— de esta comunicación se expresa en relatos, cuentos, cantos (solos, coros, contrapunteos e improvisaciones), himnos, arruyos, rezos, plegarias, rogaciones, conjuros, ensalmes, alabanzas, mantras, decretos, táren, tönhes, jayeshis, recitativos, fraseos, oraciones, poemas, décimas,

fábulas, relatos, discursos, relaciones, testimonios, chistes, épicas, dramas, leyendas y mitos.

En el caso de la oralidad, ésta ha sido cultivada por muchos pueblos indígenas, y en nuestro país, por al menos 67 pueblos originarios, entre los que cabe mencionar a los pueblos akawaio, amorúa, añù, arawako, arawko, ayamàn, ba'niwa, baré, ba'rí, caquetío, casés, chaima, chibcha, eñæpá, gayón, guanano, inga, hiwi, jodü, japreria, jirahara, kari'ña, keshwa, kinaroe, kubeo, kuiva, kumanagoto, kurripako, mako, mariche, matako, mukumbú, ñeengatú, orkás, patamona, pemón, piapoko, pigmeo, píritu, puinave, pu'méh, quinanoque, sáliva, sánetmap, sapé, timotí, tukano, tunebo, uruak, waiwai, waikerí, wanay, wipishana, warao, waré'kena, wayu, wazabara, u'wóttjhja, yanomamo, yavitero, yawa'rana, ye'kuana y yuk'pa.

Esta diversidad nativa se enriqueció en los Cumbes (también conocidos como quilombos, palenques, cimarroneras, maroons y free villages) con el aporte de los pueblos africanos abakuá, abisinio, akan, angola, arará, ashanti, awañak guanche, bambi, banin/benín, bantú, beguella, bemba, bérbere amazigh, bobo, burru, cafo, carabalí, chara, congo Día-Ntotela, coto, cumbæ, dogón, dahomey, ganga, guine@, efik-efok, ewe-fon, fanti, fulaní, kano, kisama, lamba, loango, lucumì, mabala, malembæ, malinkés, mandinga mandé, marroquí, matamba, mina, mofote, mojinga, mondongo, peul, popó, saharahui, senegambio, singa, songo, sonso, tacanga, tarí, togo, troglodita joisán, tuareg, twi, yoruba, wolof y zape.

Tanto los pueblos originarios indígenas como los africanos —y sus descendientes, se han venido expresando mediante iconos, signos, símbolos, emblemas y sonidos. Sobre este aspecto ancestral, de manera similar dio testimonio desde los pueblos antisuyanos (andinos) keshwaymaras el Inka Waskar Chikiwanka (en "Letras de la escritura Tawa", 2003) al recordar que: "Nuestras abuelas y abuelos supieron escribir en las rocas, piedras, glifos (geoglifos, petroglifos, sellos), objetos de metal y madera, en los frutos, hojas y troncos, en las conchas y caracoles, en vasijas, cueros, y ahora, en papeles".

Y es que la lectura "de la naturaleza y el Cosmos" ("lecturaleza", en el decir de Livio Rangel) ha abarcado la lectura, contemplación y comunicación de —y con— las estrellas, aguas, océanos, vientos, animales, insectos, plantas, caracoles, fuego oráculos y caminos —y a un nivel más cercano a lo humano, lectura de los sueños, tabacos, placentas, ojos y manos. Mientras que la pintura y escritura han sido realizadas en cerámicas, metales (orfebrerías), maderas, garrotes (tejidos, tallados o incrustados), viviendas, muebles, chinchorros, hamacas, piedras (rocas, esculturas y monumentos), tejidos (vestimentas, plumarias, ruanas, sombreros), nudos, khipus, quibarios, códices, calendarios, itinerarios, mapas, cartas catastrales, e incluso, en la misma piel como tatuajes, adornos y peinados.

La manifestación de tales iconos, signos, símbolos, emblemas y sonidos es expresada desde modos de comunicación en comunidad los cuales son creados y recreados con la participación colectiva en lugares

sagrados (a veces no tan públicos si son ceremonias) y en espacios comunes (públicos), donde los mismos son desplegados: el bosque, la playa, el río, el surco, el conuco, la cayapa, el convite, el cumbe, la kiyíndula, la plaza, el templete, el bululú, la rochela, el taller, la vereda, el callejón, la esquina, la cancha, la pista de baile, la bodega, la tienda, la "cola", la cocina y comida colectiva (la "vaca", comilona, parrillada —en bastantes ocasiones, el mismo hogar—), entre muchos otros territorios.

Tal comunicación sagrada y humana además es principalmente realizada a través de todos los sentidos humanos (tacto, degustación, audición, oralidad, vista, intuición, etc.), lo que posibilita la reciprocidad e intercambio (del sentir y expresar, del pensar y recordar, del decir y cantar, del danzar y ofrendar, del creer, construir y crear, del producir, consumir y repartir, del unirse y juntarse) a fin de poder estar, ser, y continuar existiendo como personas, como pueblos, como comunidad territorial y planetaria de vida.

Como "prolongación" de tales sentidos, por otro lado fueron importados a nuestra tierra medios tecnológicos foráneos, muchas veces como parte de una estrategia liberal capitalista en pro de una tecnológicamente dependiente "sociedad de consumo", apoyada en la "sociedad de la información", la "sociedad del conocimiento" y la "sociedad de masas". Entre los medios que fueron importados se encuentran la imprenta —en general para la prensa—, el cableado electrónico y eléctrico —para la telegrafía y telefonía—, los equipos radiofónicos —para la radio—,

los equipos cinematográficos —para el cine—, los moduladores de frecuencia radioeléctrica —para la televisión—, y las tarjetas de "chip" para equipos personales —para las operaciones de computación ("navegación" por la red Internet, el envío de correos electrónicos, el intercambio por "chat") —entre otros.

Y en los últimos años, en pro de esa supuesta "Sociedad de la Información-Sociedad del Conocimiento" —presunción "infolátrica" ya denunciada por el sociólogo de la comunicación o comunicólogo Armando Mattelart—, fueron importadas las llamadas "Nuevas Tecnologías de la Información y Comunicación" (NTICs): Computadoras personales fijas y móviles ("laptops" con información electromagnética virtual e inmaterial, usada a través del correo electrónico y por antenas de transmisión), fax, telefonía móvil digital (celulares con audio y video), radio por computadora (en Internet, Radio-IP), TV por computadora (en Internet, TV-Web, Streaming), equipos de radio y TV móviles (digitales, satelitales y de fibra óptica, con sus antenas de transmisión y "antenas parabólicas" incluidas), cámaras digitales portátiles (de fotografía y video), reproductores fijos o móviles ("players") de memorias y discos (mp3, CD, DVD, VCD) para automóviles, o portátiles ("DiscMan"), cónsolas, PodCasts, Kindle, InkPads, E-book Readers/E-readers, PocketBooks, Streamers, DACs y DAPs, reproductores de video 2D y 3D, reproductores digitales en móviles celulares o tabletas, antenas satelitales (DirectTV o Starlink), etc.

Tal estrategia imperialista de fabricación de una "Sociedad de masas de individuos" por parte de las empresas y corporaciones transnacionales (tales como los oligopolios GAFAM: Google, Amazon, Facebook, Apple y Microsoft), así como de los emporios financieros (como State Street, Vanguard y BlackRock), ha buscado como "relato" y como "realidad" instalar y establecer una tecnocracia y una mediocracia donde seamos mentalmente gobernados voluntaria e involuntariamente por sus medios comerciales y digitales de difusión, convirtiéndonos globalmente en súbdit@s (en tanto "info-crédul@s").

Al volvernos infocreyentes e infocrédul@s, cotidianamente les vamos estableciendo —en nuestro irrefrenable e inconsciente consumismo— su "tecnodeterminismo" y "tecnofeudalismo", su "cultura algorítmica" y del "streaming", la cual con su distracción tecnológica y mercantil (garantizada por la "publicidad digital" y "sistemas inteligentes de persuasión") sostiene una "economía-mercado de la atención" y un "capitalismo de plataformas" y de los "nanofundios", para con todo ello prodigarles ganancias a ese puñado de multimillonarios tecnócratas y neofascistas (racistas, machistas, clasistas, xenófobos y sionistas), quienes mantienen y requieren de una desigualdad socioeconómica, política y tecnológica mundial, la cual es sostenida bajo sus nuevas tecnologías y redes digitales.

Con relación a ello, el comunicólogo Heriberto Muraro en *Ecocapitalismo y comunicación de masa* (1974) visualizó la entrada en un nuevo orden social que él llamó "neocapitalismo", el cual está basado en las estrategias

de negociación de los grupos de presión empresariales que aceptarían parcialmente las necesidades de ciertos sectores sociales —a fin de ampliar su base política liberal— pero dejando "intocada" la tecnoburocracia del sistema establecido, para instalar irreversiblemente un entorno donde ya fuese algo desconocido un "descanso sin consumos". Tanto Heriberto Muraro como Armando Mattelart en *La comunicación-mundo. Historia de las ideas y de las estrategias* (1993) pensaron en tal sentido que la comunicación-mundo y su "sociedad de la información" buscaban ganar el corazón, la voluntad y la mente humanas, para volverlas "meras consumidoras pasivas", además de "tecnócratas compulsivas.

De allí que es fundamental no perder nunca la humana comunicación por causa de las tecnologías importadas, sino que creando y manteniendo nuestras relaciones más directas —cara a cara, piel a piel, y corazón a corazón— podamos colocar tanto a los llamados "bienes y servicios tecnológicos" como a los "medios de comunicación" en su lugar correcto, en su justo uso, y que valorándonos como creador@s y tecnolog@s populares consigamos transformar sus usos históricos, y hasta lleguemos a (re)crear técnicas y tecnologías de otra manera, nativa y diversa, pluricultural, multiétnica y endógena. Mientras tanto, como aprendizaje del bloqueo informativo sufrido por el pueblo venezolano el 11 y 12 de abril de2002 , es vital e ineludible fortalecer la comunicación oral y presencial, y en ese proceso, ir reencontrando y activando todas nuestras comunicaciones ancestrales y nuestros modos de comunicación, como garantía de nuestras irrenunciables soberanía comunicacional y tecnología popular.

LA COMUNICACIÓN DESDE LAS COSMOVIVENCIAS ORIGINARIAS

Erick Gutiérrez García

En este escrito pretendemos desarrollar —desde una *recuperación analéctica*[1]— lo que se puede esbozar como una *comunicación a partir de las cosmovivencias de nuestros pueblos originarios*[2]. Para ello, se expondrá lo que ello involucra, respondiendo —forma sucesiva— a las llamadas *Cinco Q* (planteadas originalmente por Aristóteles en la Ética nicomáquea), en tanto preguntas básicas, que —desde las sociedades occidentalizadas —podrían hacerse, para intentar comprender estas formas *Otras* de comunicación.

Es decir, se pasará a preguntar —y luego a responder *desde las cosmovivencias originarias*—: ¿qué es comunicación?, ¿quién(es) se comunica(n)?, ¿dónde se comunica(n)?, ¿cuándo se comunica(n)?, ¿por qué y para qué se comunica(n)?, y ¿cómo se comunica(n)? Una vez explicados los procesos comunicacionales autóctonos comprendidos en estas formas *Otras* de comunicación, se abordará la *situación contextual* de colonialidad en la que estos procesos se desarrollan; para culminar planteando cómo pudiera ser una *respuesta descolonial* a dicho contexto de dominaciones múltiples.

¿QUÉ ES COMUNICACIÓN?

La comunicación desde las cosmovivencias originarias es una *afirmación* de la *expresión* subjetiva de *presencia*, a través de la cual la palabra *anda* (o *deviene*), a través de una *relación dialógica auténtica*, cuyo contenido es *puesto en común*. Desarrollemos detenidamente esta respuesta, enfatizando el significado de cada término:

1 Bautista, 2014, pp. 22-25.
2 Sobre el concepto de *Cosmovivencia*, ver: Chipana Quispe, Sofía, 2024.

a) Es una *afirmación*: destacamos que es una *afirmación* —y no la construcción de una definición o conceptualización del término— referida a *vivencias y saberes* (de un proceso "incomunicable en conceptos"), donde *nos reconocemos y afirmamos* mutuamente Bautista Segales, 2014, pp. 22-25).
b) Es una *expresión*: incluye otras formas expresivas —usualmente llamadas "comunicaciones no verbales"— que se manifiestan: "desde la expresión facial, la postura del cuerpo, el tono de voz, el uso del espacio", los cuales pueden ser visibilizados; cuyos lenguajes enuncian formas cosmogónicas de "nombrar y ser en el mundo" (Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas [PRATEC], 2009, p. 43; Padilla, 2024, p. 21).
c) Es *presencia*: porque la vida ocurre en el *tiempo vivo* del presente —donde confluyen *pancrónicamente* todos los tiempos (Rivas, 2025, pp. 85-90)— en la medida que la persona *esté* (es decir, *preste total atención con todo su Ser*), lo cual representa la verdadera *escucha*, pero que mutuamente deviene en diálogo real. Esta *atención* tiene un carácter radical en el proceso, en tanto que *presencialidad y contacto directo* con lo real de la realidad.[3] De esta manera, el modelo de *pensar* en los pueblos originarios: "es en espiral no lineal, ya que centran su preocupación en el diálogo y en el vínculo comunicativo, por tanto, es incluyente dado que conecta

3 Dicha *presencialidad* es —precisamente— lo que la *mediocracia* actual, busca sustituir por la *instantaneidad*, algo totalmente distinto, ya que —por el contrario— distrae o evade toda atención.

tanto los conocimientos y las experiencias colectivamente como el presente y el pasado" (Cajete en Rocha Buelvas, 2017, p. 1115).

d) Es una *palabra andante*: al decir que *la palabra anda*, referimos a un: "modelo ancestral de comunicación donde palabra y acción son tejidas en el espíritu de la comunidad […] pues se piensa la comunicación en el seno de un *caminar la palabra* (o "palabrandar")" (Almendra en Belmonte, 2003, p. 194). Asimismo, en las culturas denominadas "ágrafas", los seres humanos han vivido en el lenguaje del *devenir*, donde lenguaje y acción están indisolublemente unidos: "se reconocía de manera natural que el hablar tenía el poder de hacer que ciertas cosas sucedieran; cosas que posiblemente no habrían acontecido, de no haber sido dichas por alguien que las dijo" (Echeverría, 2005, p. 14). Es tal sentido las cosmovisiones originarias se expresan no sólo en el habla, sino en todas las formas posibles de conversación (PRATEC, 2009, p. 16).

e) Es una *relación dialógica*: el diálogo es entendido como una *herramienta central de conocimiento*, donde las palabras pueden unir (y hasta construir comunidades), y donde la comunicación desde las cosmovivencias originarias, en tanto herencia cosmogónica, "lleva consigo *ontologías y epistemes* constitutivas" (Navarro Trujillo en Marañón Pimentel, 2014, p. 86; Padilla, 2024, p, 22).

f) es una *relación auténtica*: destacamos el carácter *auténtico* que debe tener dicha relación, porque

una de las características relevantes de la comunicación en los pueblos originarios: "es la autenticidad, como rasgo relacional, ya que se habla desde el corazón, se piensa desde la relación, se actúa desde la coherencia" (Gutiérrez, 2004, p. 35).

g) Es una *puesta en común*: nos habla de un saber, de un sueño, o de un origen, que es *puesto-en-común* (común-icación) cuyo significado nos remite a un sentimiento que nos une profundamente: una *común-unión*. Un ejemplo analéctico de esto —la cosmovivencia warao— es el significado de la palabra *majokaraisa*, que hace referencia a una relación muy fundamental entre dos personas, en la que: "cada una tiene dos corazones: el corazón que late en el propio pecho, y el que late en el pecho de la otra persona y viceversa" (Gutiérrez, 2004, p. 37).

¿QUIÉN(ES) SE COMUNICA(N)?

Para comprender *quiénes* se comunican en las cosmovivencias originarias, se requiere trascender la episteme moderna "Occidental":

> En esta relación desaparece la división sujeto-objeto para dar paso a relaciones de diálogo entre los seres del mundo. No hay más un individuo cognoscente ni un objeto a conocer", ruptura que promueve relaciones *otras* y sentidos *otros* en los ámbitos comunicacionales (Ishizawa Oba y Rengifo Vásquez, 2012, p. 66; Padilla, 2024, p. 20).

En muchos pueblos originarios, esto admite reconsiderar incluso el concepto de *individuo* y superar la

identidad que acerca del mismo se ha construido desde "Occidente" (López-Zent, 2014, p. 133)[4]. Ello implica considerar a la "persona" desde un *modelo multiraigal* y un enfoque comunicológico *enactivo*[5] y *pluriversal*[6], donde se relacionan diferentes niveles de realidad "cada uno regido por diferentes lógicas" (De Freitas, et. al., 1994) y distintos tipos de conocimiento.

De esta manera, es procedente exponer los diferentes "sentidos de pertenencia" utilizando un modelo *multiraigal* presente en los *distintos* pueblos originarios, donde la subjetividad propia se encuentra profundamente *arraigada* a diferentes territorios, sucesivamente: a) el "propio" cuerpo; b) la familia extendida; c) la comunidad; d) el pueblo (o "nación cultural"); y e) el cosmos, cada uno imbricado y complementario entre sí, y respecto a los cuales cada "persona" ha de vivenciar una comunicación necesaria.

De hecho, como condición de comunicabilidad, si la "persona" no posee una comunicación adecuada consigo misma, no tendrá la cualidad para una *comunicación auténtica* con quienes le rodean (asunto que más adelante retomaremos), ni podrá desenvolverse

4 En la cosmovisión jotï las personas: "no parecen concebirse como individuos, sino como dividuos, es decir divisibles […] No están atados en uno en el sentido occidental, como totalidades intactas, unificadas, al contrario, son partibles, divisibles y dividuos" (López-Zent, 2014, p. 133).

5 Entendemos como *enactivo*, un enfoque en la ciencia cognitiva que sostiene que la cognición emerge de la interacción dinámica entre un organismo y su entorno, donde la percepción y la cognición surgen de la acción del cuerpo y su acoplamiento con el mundo, creando y moldeando la propia realidad.

6 Entendemos como *pluriversal*, la coexistencia armónica y dialógica de diferentes mundos, visiones y versiones de la realidad, sin que una domine a las demás.

ni convivir con diferentes mundos —con diversas temporalidades y espacialidades— ni con *distintos modos de vida* (Rivas-Rivas, 2024, p. 85).

Para comprender la comunicación en el primer "territorio" —el cuerpo— se debe trascender la concepción —patriarcal y etnocéntrica— que impuso Occidente. En efecto, en las primeras comunidades del mundo "occidental", se consideraba que los cuerpos eran también expresiones, reflejos y vehículos de energías múltiples del cosmos, y nos comunicábamos en el mundo: "debido a las interacciones motoras y sensoriales del cuerpo", como un elemento más del "tejido de la naturaleza" (Barnsley, 2013, pp. 17, 63; Ishizawa Oba y Rengifo Vásquez, p. 66).

En las cosmovivencias originarias, el cuerpo *sintiente* siendo sede de lo sensorial, en su contacto con la naturaleza, *conoce*: "nos coloca en relación con el mundo más que humano haciendo comprensible el mundo que nos rodea" (Ishizawa Oba y Rengifo Vásquez, 2012, p. 59, 65). Una comunicación *radical* implicaría entonces una comunicación armonizada, propia de una humanidad que ha logrado conectar *de manera equilibrada* —con su cuerpo, sus emociones y su mente— con el mundo natural.

Y respecto a la comunicación del cuerpo con el Cosmos o Universo, es una comunicación fluida: en las cosmovivencias originarias: "el cuerpo es poroso, permeable y abierto a las grandes corrientes cósmicas"; lo que se lee en el cuerpo son signos de relaciones con el universo, y a la inversa, el mundo "exterior" es rico en "signos que hablan del pequeño

universo que es el cuerpo" (Barrera-Jerez, 2023, p. 333; Sylvia Marcos en Ishizawa Oba y Rengifo Vásquez, 2012, p. 67).

Esta *participación comunicativa* de todo el cuerpo, incluye una "fisiología de los fluidos corporales" (sangre, semen, etc.) y de los procesos de "comunicación del cuerpo con el mundo" (alimentación, sexualidad, habla y demás sentidos) (PRATEC, 2009, pp. 41, 46; Ishizawa Oba y Rengifo Vásquez, 2012, p. 68.), dado que no sólo se comunica con el habla, sino que también, *se comunica con el cuerpo*. Se trata del rol del cuerpo en la transmisión de los conocimientos y de: "la voluntad que existe dentro del cuerpo" elaborando estrategias para comunicarla (De Freitas, *et al*., 1994; Nietzsche en Barnsley, 2013, p. 28).

En relación con la comunicación adecuada de la "persona" consigo misma (mencionada anteriormente), ha de poseer una conciencia del *Estar*: entendido en el doble sentido de *estar presente* (atento "en el aquí y en el ahora") y de *claridad de pertenencia* ("tener los pies bien firmes en la tierra") a múltiples arraigos —en sí mismo, en su familia, en su pueblo—, lo cual supone estar consciente. En las cosmovivencias originarias supone tener claridad sobre *dónde* se está y *para qué* se está.

Como ejemplo de ello, en el pueblo wayúu, la persona que llega a un lugar espera a que le saluden (de lo contrario no es bienvenida). Según tal uso cultural, el saludo implica una conciencia del mencionado *estar*, el cual se refleja incluso en los "usos lingüísticos": ¿*jamayaa pia*? —o ¿*jamaya pü'lapüin*? (en lengua wayuunaiki): ¿*estás*?, lo cual define un *Estar siendo*

como modalidad de lo humano (Rodolfo Kusch),[7] y como forma de *pensar* emanada —y emanadora— de arraigos. La claridad de esta situación, suele ser *revelada* en sueños nocturnos, por ello, otro significado del saludo mencionado es: ¿*qué tal estuvo tu sueño*? (Gutiérrez, 2025, p. 4).

Para comprender la comunicación en el segundo "territorio" —la familia extendida—, ha de partirse del siguiente postulado: "para acceder al conocimiento verdadero" (Sousa Santos, 2010, p. 93) han de admitirse no sólo modelos comunicacionales donde la relación sea *de sujeto a sujeto* sino también aceptar la apertura a una *pluralidad de sujetos* comunicantes: "es esa misma intersubjetividad la que propicia que las interrelaciones personales sean bidireccionales o multidireccionales […]", la comunicación camina a nivel horizontal entre iguales. Por ello, las interrelaciones éticas se realizan: "entre emparejados, dispuestos a escuchar y en busca de consensos" (Lenkersdorf, 2005, p. 54).

Esta *horizontalidad comunicacional* encaja en lo que —siguiendo la terminología de Carlos Lenkersdorf (2005)— denominaríamos comunicación *nosótrica*. Para ilustrarla, vamos a transcribir la explicación que este autor (quien convivió con los mayas tojolabales) da a dos expresiones de una conversación entre una persona —el "español" —, y otra —un indígena maya "tojolabal".

—Yo te dije (español).

—Yo dije. Tú escuchaste (tojolabal).

7 Ver artículo de Graciela Maturo (2007), "Rodolfo Kusch", (p. 16).

> La frase en español es unidireccional. Del sujeto agencial *Yo* se procede mediante el verbo DECIR hacia el objeto indirecto TE, que recibe pasivamente la acción. La unidireccionalidad, además, es vertical desde el *sujeto* determinante hacia el *objeto* determinado. En este sentido, el acontecimiento de comunicación sucede desde arriba hacia abajo. En tojolabal, en cambio, tenemos dos frases en lugar de una sola. Cada oración tiene su *sujeto*, YO o TÚ, con el verbo correspondiente que, sin embargo, no procede hacia ningún objeto. Por lo tanto, la estructura de las dos frases es bidireccional, dos sujetos agenciales se encuentran como iguales y se complementan al nivel horizontal para realizar el acontecimiento de la comunicación. Mejor dicho, el accionar de los dos sujetos tiene que complementarse. La comunicación, pues, no es impositiva como en la frase española, sino complementaria. Si uno de los sujetos no corresponde, la comunicación no se puede realizar (p. 46).

La consideración de intersubjetividad *otra* es radicalmente significativa, en tanto admite: "provocar rupturas dentro de los campos semióticos donde se constituyen nuestras subjetividades", ya que: "parte de la identificación de la manera en que nos constituimos en sujetos [que] implica identificar los modos en que nos comunicamos […] así como los valores desde los cuales pensamos, decimos y hacemos", lo cual permite la generación de sentidos *otros*, (Padilla, 2024, p. 20; Torres Villarreal en Marañón Pimentel, 2014, p. 222), no existiendo una exterioridad entre "sujeto" y "objeto", sino una estructura de comunicación entre ellos (Quijano en Marañón Pimentel, 2014, p. 31).

Desde esta forma de comunicabilidad, la familia es un territorio "natural" donde la comunicación

se ha de expresar. La *diversidad de formas familiares* es proporcional a la de pueblos originarios: basta con señalar, que constituyen estructuras extensas de familia, con frecuencia en forma "comunitaria", que trascienden el esquema progenitores-hijos, ya que incluye distintos niveles de ancestros y ancestras, así como de extensos o "transversales", parentescos, así como de paternidades y maternidades asumidas, donde prevalece la oralidad primaria en el entorno cotidiano. En tal sentido, los procesos comunicacionales —y afectivos— son multidireccionales, incluso con seres y antepasados "desencarnados" (fallecidos) que siguen siendo parte de la familia.

El tercer territorio de arraigo subjetivo es a la "comunidad", la cual no sólo integra a las familias de una localidad, sino que incluye a los seres "más allá de los humanos": plantas, animales y otros (como los seres antropomórficos), así como a las piedras, los cerros, cuevas, montañas y valles, a los manantiales, ríos y nubes, de quienes saben, aprenden y conocen, dialogando mediante determinadas formas de *lenguajeo* de los humanos con dichas entidades (Lenkersdorf, 2005, p. 84; Ishizawa Oba y Rengifo Vásquez, 2012, p. 27).

Como señala Saúl Rivas-Rivas (2025), en el universo karibe y arawaco: "las piedras y los cristales tienen una inteligencia y una memoria intrínseca. Ellas también hablan en la memoria de toda la humanidad, como habla el agua, el viento o el fuego" (pp. 69-70).

En el contexto señalado, la oralidad primaria es el modo predominante de comunicación en la

comunidad, y a través de ella se expresa el cariño por los demás seres del mundo, a las cuales se les saluda y respeta al ser consideradas tan personas como las personas humanas (PRATEC, 2009, p.63). Para los habitantes autóctonos, los animales forman parte del universo del que somos apenas un elemento integrante. En este sentido, muchos pueblos originarios no consideran "presas" a los animales que cazan, lo cual deriva en una asociación respetuosa entre humanos y animales:

> En sus representaciones del mundo, son los animales los que se entregan como un don a los humanos. Los cazadores consumen su carne y tratan con respeto sus despojos y huesos —o las espinas, si se trata de pescados—, limpiándolos y colgándolos de los árboles después, o sometiéndolos a un tratamiento adecuado, según los casos. Este tratamiento respetuoso permite que el ciclo se perpetúe y que el alma de los animales, que es inmortal, pueda reencarnarse y presentarse de nuevo ante los cazadores (Roué y Nakashima, 2002).

No debe obviarse que en la comunidad —y sus alrededores—, existen diferentes seres antropomórficos que se comunican con los humanos para alertarlos sobre los límites del "mundo natural", los cuales se deben respetar (que la literatura Occidental considera parte del *universo mágico* denominándolos "duendes", "gnomos", "ninfas", etc.), y que las culturas ancestrales veneran como *dueños* del lugar (o *dueños* de una "especie", vegetal o animal), y que para los habitantes originarios son *reales* integrantes del universo natural.

Generalmente, en los caseríos —incluso en los barrios urbanos— existen "historias mágicas" (Ganduglia) que nos dicen lo hay que: "escuchar y entender, sueños y pesadillas colectivas que funcionan como un inconsciente plural, historias que se repiten en muchos lugares y perduran en el tiempo, transmitidas oralmente", conocimiento necesario para comprender aspectos claves del mundo, y para poder mejorarlo si actuamos a partir de esa comprensión Ganduglia en Kaplún, 2019, p. 80; Roué y Nakashima, 2002.).

Un cuarto territorio es el pueblo o "etnia" —entendida como nación cultural— al cual se siente pertenencia por la relación con el "entorno" —que comprende tanto el territorio como el ambiente—[8] y de la cual dependen los subsiguientes procesos comunicacionales (Barrera-Jerez, 2023, p.333; Duro, 2014, p. 4). En este sentido, no sólo de su territorialidad propia (relación con el territorio habitado) dependerá la "calidad de vida" necesaria para la preservación étnica y cultural, sino que será el medio para mantener el contacto pleno con los ancestros, a través de los lugares "sagrados" (Dirección General de Asuntos Indígenas [DGAI], 2005, pp. 65-66). Asimismo, a partir de su territorialidad es que se podrán establecen procesos comunicacionales con otras "comunidades" (comunicación *intraétnica*) o con otras "etnias" (comunicación *interétnica*).

Este aspecto es muy relevante, como forma ancestral de comunicación que ha permitido fomentar

8 El pueblo pemón entiende la dupla Territorio-Ambiente como *Nono*, ver: (Figueroa, en González Náñez y y Serbin, 1980, p. 50).

vínculos comunicacionales *muy efectivos* a grandes distancias, relacionando entre sí a grupos humanos remotos (Acosta Saignes, 2017, p. 95.). De esta manera, por ejemplo, los indígenas yekwana del Alto Orinoco (Edo. Amazonas), se comunicaban con los Yekwana del Alto Ventuari y en el Alto Caura (Edo. Bolívar), pero a su vez con los whotjuja (piaroa) y los sanemá-yanomami —de esta última zona— y así mismo, con los pemón, quienes han mantenido contactos con los arekuna, kamarakoto, yaurepán, akawaio y makushi del Esequibo. Por esta razón, los Yekwana pudieron incluso conocer en tiempos ancestrales la denominada "Guayana inglesa"; Georgetown, Guyana, etc. (Coppens, 1981, pp. 62-68).

Por otro lado, en el pueblo indígena warao, hasta principios del siglo XX, los abuelos y padres de los ancianos actuales, emprendían un viaje anual de dos o tres semanas de duración hacia la isla de Trinidad (Ayala Lafée-Wilbert y Wilbert, 2008, p. 97). Equivalentemente, en los Andes venezolanos existió una convergencia con la Serranía de los motilones y Perijá, con las tierras bajas al oriente y el sur del Lago de Maracaibo, con la cuenca del Orinoco, del mar Caribe y del valle del río Magdalena, permitiendo la "circulación cultural" caracterizada por los permanentes contactos culturales (Salazar, 2005, p. 29). De este modo, los contactos entre la zona del Lago y la región Andina, serían una prolongación —dentro del territorio venezolano— de culturas de los Andes, que se extendería hasta las Antillas y Centroamérica (Acosta Saigne, 2017, pp. 17, 20, 65).

En territorio más extenso al cual se tiene arraigo, es el *Cosmos*, el cual comprende —o incluye— a todos los espacios de la "naturaleza" y los seres que conviven con nosotros allí, a los que se suman a *los astros* (el sol, la luna, planetas y las estrellas) y el *universo de los espíritus*, con los cuales se establecen frecuentemente diálogos. Como ejemplo de esta convivencia cotidiana, tenemos la siguiente narración indígena pemón, que describe durante el diálogo entre el *piasán* (sabio) Kaponokok, y su hijo Makunaima:

> (Makunaima):
> —¿Dónde están los otros hombres?, ¿cómo hicieron para quedarse en esa montaña?
> (Kaponokok):
> —¿Acaso no viste que ellos son luces, espíritus, y que por consiguientes para ellos no existe tiempo, ni barrera alguna, y pueden vagar libremente cuando y donde lo deseen?
> (Makunaima):
> —¿Y por qué entonces uno de ellos me dijo que era mi kumi, mi aliado, mi ayudante?
> (Kaponokok):
> —Esos espíritus son de nuestros antepasados, que de acuerdo a nuestra invocación acuden en nuestra ayuda, empujados y estimulados por nuestra fe a habitar en ciertas plantas, rocas, agua o animales.
> (Makunaima):
> —¿Y las plantas qué?
> (Kaponokok)
> —Es allí donde se concentra el poder y el camino de la sabiduría (Figueroa, 2001).

Para culminar esta parte, referida a las subjetividades comunicantes, hemos de reiterar que un "sujeto" ha de tener una presencia, que implica una adecuada comunicación "interna", como disposición aceptable para una comunicación "externa", sin lo cual no es posible una comunicación verdadera.

¿Dónde se comunica(n)?

Los procesos comunicacionales desde las cosmovivencias originarias, tienen una multiplicidad de *lugares y niveles* de expresión, y no se realizan —como en la *mediática* impuesta— por un único *medio*. En relación con los *lugares*, el primero es *la propia persona*, y en ella —desde luego— *el cuerpo*. De esta manera:

> En el saber, aprender y conocer, junto con lo mental, actúan los cuerpos de carne, hueso y demás concreciones tangibles y vivientes […] No se puede conocer a los animales y dialogar con ellos sin la participación de los cuerpos, tanto los nuestros como los de los animales y plantas…mediante el pensamiento y la percepción corpóreos […] [desde] la vinculación con la realidad tangible, sensible, de carne y hueso, de hojas, flores y raíces, de posturas, movimientos y contactos corpóreos (Lenkersdorf, 2005, p. 84.).

En dicho cuerpo, el lugar privilegiado no es el cerebro, sino que es el corazón. En las cosmovivencias ancestrales: "lo que hemos aprendido no está en nuestra cabeza, sino está guardado en nuestro corazón, por eso decimos el saber está en nuestro corazón […] la residencia del saber se halla en el corazón"; ya que la sangre (y otros fluidos, como el semen) no

son sólo lo que confiere vitalidad personal y permite la regeneración de la vida, sino que por ella: "circulan también los saberes, pensamientos y la memoria" (Ishizawa Oba y Rengifo Vásquez, 2012, p. 67-68).

Respecto a los *niveles*, está el nivel de relaciones familiares (parejas, parientes, clanes o linajes), de relaciones económicas (canje de bienes y servicios), de relaciones espirituales (entre la gente y otros seres), y de relaciones espaciales, donde se comunican los niveles anteriores entre sí (Clarac, 2017 p. 33). En el pensamiento y vivencia de los pueblos originarios, opera una lógica propia de conocer y socializar, que: "va más allá de lo material porque es un vínculo comunicativo que opera en las esferas de las relaciones de los seres vivos, de los espíritus y de los objetos físicos" (Fernández-Larrinoa en Rocha, 2017, p. 1154).

En el nivel de relaciones familiares, en los pueblos de origen *katugua* (karive-tupi-guaraní), (Parés, 1995) la oralidad primaria se desarrolla —material y simbólicamente— alrededor del *fogón*, el cual juega un papel muy importante. Aunque éste es un lugar privilegiado, sin embargo, no es el único: en el nivel comunitario, en cada una de las comunidades, construyen una "sala común" que les sirve: "para trabajar, para divertirse y charlar con los amigos, para recibir a los extranjeros y también como lugar para comer". Generalmente, la construcción de una "casa comunal" involucra la participación del pueblo entero (Morales, 1989, p. 28; Coppens, 1981, p. 56). Por otro lado, en *culturas del agua* ancestrales —como los warao— el lugar es *el manglar*. Este lugar es conocido:

> […] en todos sus vericuetos por los habitantes del lugar, aprovechando la red fractal de esteros que los cruza y comunica; hay una conexión con el mar y con la luna representada por el ritmo de las mareas […] y que supone otra temporalidad […] es una gran red de interrelaciones entre: minerales, microorganismos, micorriza, vida aérea, vida acuática y anfibia y hasta seres sobrenaturales que establecen comunicación entre los diversos mundos y seres (Escobar, 2014, p. 99).

Los lugares son muy importantes para la comunicación desde las vivencias ancestrales, ya que cosmogónicamente: "constituyen escenarios de cruce entre lo inmanente y lo trascendente; lo material y lo inmaterial, los seres vivos y los seres espirituales […] esto confiere generalmente un carácter ritual y sagrado al territorio" (Kaplún, 2019, p. 82). De este modo, las practicas comunicativas —en tanto procesos de producción, reproducción y circulación de sentidos— se encuentran arraigadas a la perspectiva del lugar.

¿CUÁNDO SE COMUNICA(N)?

La comunicación autóctona se ejerce *ordinariamente* en la cotidianeidad familiar y comunitaria, y *extraordinariamente*, con ocasión de festividades colectivas (*intracomunitarias* o *intercomunitarias*), realización de trueques, o de actividades deportivas (*intraétnicas* o *interétnicas*). Como ya se señaló, en los pueblos *katugua*, la comunicación se ejerce alrededor del fogón, en torno al cual, *durante el día*, se enseñan los valores

morales, culturales, espirituales, y principios que adquirirán los niños y las niñas para toda la vida; en cambio, *durante la noche*, se relatan chistes, cuentos y anécdotas ocurridas a algún miembro de la familia durante el día; igualmente, esos momentos son aprovechados para planificar las actividades (DGAI, 2008, p. 107).

Las fiestas y ceremonias son ocasiones extraordinarias para la comunicación colectiva, sea entre humanos (celebraciones "sociales") o con otras entidades (ceremonias "sagradas"). Entre los pueblos karive, los kariña acostumbran corrientemente hacer fiestas grandes, siendo ocasiones para contar y cantar historias, valorando la *comunicación propia*; y a inicios de noviembre de cada año, se celebra el *Akaatompo* (o "fiesta de los muertos") donde se baila en forma colectiva el *mare-mare*, se realiza un recorrido comunitario de casa en casa, degustando diversa gastronomía típica, y se dialoga con "los difuntos" a través de medios ancestrales (Kaplún, 2019, p. 80(; DGAI, 2005, p. 12).

Otro momento comunicacional no ordinario, es la realización del canje o trueque (es decir, el intercambio recíproco, sea de productos o de servicios), donde necesariamente la comunicación lo acompaña (Clarac, 2017, p. 133). Igualmente, otro momento privilegiado lo constituyen *las asambleas*. Las asambleas comunitarias son el escenario por excelencia para la comunicación colectiva. Una descripción fidedigna del desarrollo de una asamblea *autóctona*, es eruditamente explicada por Lenkersdorf (2005), como sigue:

> La asamblea puede entrar en acción. Empieza el intercambio de ideas y opiniones. Se realiza de manera tal, que todos los presentes, no importa cuántos sean, principien a hablar simultáneamente en voz alta. Cada uno tiene sus ideas, y las presenta a sus vecinos en la asamblea. No hay ningún coordinador que dé la voz a uno tras otro […] El logro del consenso no es un acontecimiento puntual o momentáneo, sino que es un proceso que, en cuanto tal y a veces, se puede alargar bastante. En ocasiones, después de la voz del que ya tiene corazón, se levanta la disidencia por una o más voces. No se las ignora de ninguna manera, sino que el proceso del intercambio de opiniones tiene que iniciarse de nuevo. Los disidentes tienen que convencer a los demás, o viceversa, hasta que se logre el consenso. El consenso logrado, a su vez, manifiesta un tipo de comunicación que toma en consideración a todos y cada uno de las asambleístas. En la voz final de la persona que ya tiene corazón, se levanta la voz NOSÓTRICA. Es la voz con la cual todos están de acuerdo. La voz en la cual todos sienten reflejado su pensar y opinar. En el consenso alcanzado, se establece una comunicación lograda del NOSOTROS (pp. 29-30).

En muchos pueblos originarios, estas asambleas se celebran con cierta regularidad: en algunos pueblos originarios —como el barí— realizan cada año cuatro asambleas: dos generales y dos extraordinarias: las primeras, se realizan en el mes de enero y entre junio y julio y tienen una duración de 14 días, mientras que las segundas, se realizan en el mes de abril y octubre y tienen una duración de seis días. Asimismo, en ocasión de realización de las mismas,

también se realizan actividades ancestrales como: "el canto, el tiro con arco y flecha, maratones, elaboración de artesanías, deportes de fuerza (lucha), la caza y la pesca", sobre todo, si se trata de comunidades distanciadas que no suelen verse y hablar de forma frecuente. En esta ocasión, los jóvenes de diferentes comunidades se conocen, pudiendo llegar a formar nuevas familias (Pérez, 2028, p. 88-89).

Es importante señalar, que existirán razones fundamentadas por las cuales *no habrá temas o asuntos comunicables*, por motivos vinculados con la seguridad cultural del pueblo o comunidad respectiva. En forma intencionada serán *desconocidos* los procesos de comunicación o coordinación para la defensa del territorio, y para la planeación y ejecución de acciones contra la presencia de agentes externos (Salazar, 2005, p. 27).

¿POR QUÉ Y PARA QUÉ SE COMUNICA(N)?

La comunicación desde las cosmovivencias originarias, tiene un carácter *homeostático*: "procura la estabilidad entre lo conocido y lo desconocido, entre lo conocido y la innovación […] se apoya en la capacidad de comunicación del entorno natural. Los seres del mundo tienen capacidades de comunicarse, de hablar con nosotros (Pratec, 2009, p. 58). Asimismo, la comunicación busca preservar la *convivencia verdadera y pacífica* entre los integrantes de pueblos y comunidades a través de la *palabra caminada* o palabra verdadera (Vázquez, 2015), p. 122). Así, la forma tradicional de ponerse de acuerdo es mediante la conversación: "conversar y convencer": "los viejos nos

reunían a nosotros, los hijos, nos hablaban, nos aconsejaban y nosotros oíamos y nunca había desunión" (Molina, 1994 en DGAI, 2005, p. 12).

La forma primaria es la oralidad, forma de comunicación que *resguarda el orden ético* y *preserva la propia cosmovisión*, forma que sintoniza los sentidos (gusto, color, olor) donde hasta los recuerdos son influenciados por las formas de comunicación no verbal, a través del bagaje cultural ancestral. Así, a través de la oralidad —como *Otra*-textualidad— se reproducen las formas de pensar autóctonas, entrelazadas con otras prácticas *textuales*[9]: tejidos, canciones, bailes, etc. (Pratec, 2009, pp.41-50; Sarzuri-Lima, 2012; Figueroa, 2001). La oralidad es fundamental para el desarrollo de *distintos modos de vida* y para *la afirmación de la cultura* autóctona.

La trasmisión de la cultura, desde la historia y la ancestralidad, responde a redes de concertación para la toma de decisiones y acuerdos comunitarios, en tanto formas nosótricas de comunicación, reciprocidad y cooperación, que hacen posible fundamentar modos de "gestión de lo común" (Redondo, 2001, p. 43; Navarro Trujillo en Marañón Pimentel, 2014, p. 95). De esta manera, los fuertes vínculos a nivel familiar y comunitario son factores que "contribuyen a una vida gratificante o feliz" (Robert Putnam, y Richard Eckersley en Riechmann, 2014, p. 406). En este sentido, las prácticas de reciprocidad (como el canje o trueque) mantienen la cohesión *intraétnica* como mecanismo integrativo, al reactivar las relaciones de parentesco entre personas que viven en comunidades dispersas y aisladas (Coppens, 1981, p. 66).

9 La etimología de *texto* viene de tejer, tejido (Garcés, V., 2005), p. 51.

Pero no se trata solamente de comunicación entre las personas humanas, sino con todos los demás seres vivos, *a fin de mantener un bienestar mutuo*. Así, la primera necesidad es que platiquemos con las plantas: "ellas nos entienden y se comunican con nosotros. La finalidad de la comunicación humanos-plantas es la búsqueda de bienestar y la salud, que son las dádivas que las plantas nos conceden". Por ello debemos comunicarnos y aprender a convivir con los demás seres vivientes, para recibir de ellos salud y bienestar —si los respetamos—, dado que la realidad misma es *nosótrica*: "el nosotros y la realidad en toda su extensión se compenetran mutuamente" (Lenkersdorf, 2005, p. 58).

¿CÓMO SE COMUNICA(N)?

La comunicación desde las cosmovivencias originarias, se ejerce a través de distintos *discursos dialógicos*. Estos involucran una negociación interpersonal entre interlocutores, mediante códigos comunicativos conocidos por sus participantes, y a través de múltiples canales de comunicación; donde se valora la *calidad del lenguaje*: "expresada en la efusividad, el sentimiento y el respeto que se le proporciona [ya que] la palabra tiene vida", cuya locución anuncia un hecho enunciado en un contexto circunstancial, donde: "las diversas palabras, expresiones y relatos cobran su verdadera intención comunicativa en relación con el contexto en el que se usan" (Pratec, 2009, pp. 41, 67).

En tal sentido, tanto la comunicación oral y como la no verbal, requieren: "de un lenguaje respetuoso

y cariñoso, que comunica de manera holística el mundo que expresa", *sin reducir* la comunicación a una simple información, ya que explicita la vivencia a la que se refiere, haciendo que el interlocutor participe del hecho. En efecto, la oralidad: "incluye pausas, gestos, la participación de la audiencia o del interlocutor, y el lugar, situación o espacio donde ocurre dicha situación […] se comunica con el cuerpo, los rituales, la ropa, la danza, los espacios, etc." (PRATEC, 2009, pp. 43,507).

En los *discursos dialógicos*, la comprensión del otro: "pasa por lo que los hablantes desean significar, pero también por lo que desean rememorar y reconstruir de una historia: su eficacia reside en el carácter 'performante' que posee la acción social que los contextualiza", donde el idioma (o lengua) constituiría un *determinante contextual* que otorgaría sentido a los interlocutores, produciendo *cosmovisiones* "o visiones del mundo" (A. Grimson y J. Sánchez Parga, en Sarzuri-Lima, 2012; PRATEC, 2009, p. 16).

En tal sentido, y muy relacionada con la oralidad, los pueblos arawakos suelen comunicar saberes y memorias mediante los símbolos (o representaciones simbólicas) contenidos en pictografías (petroglifos) o en motivos artesanales y artísticos (cerámica, cestería, adornos y pinturas corporales) así como en sus cantos y danzas ceremoniales (González Náñez, 1990, p. 7). Cabe señalar que en estos contextos, la forma en que los humanos y los *no-humanos* manejan su comunicación en un determinado territorio varía; pero la participación de no-humanos —en cada caso— es un aspecto "normal" de la comunicación. (Escobar, 2014, p. 104).

Entre comunidades distintas, pueden existir diferentes *tipos* de discursos dialógicos. Por ejemplo, en el pueblo indígena yanomami utilizan los discursos *patamou*, *himou*, *wayamou* y *haohaomou*, durante las visitas formales y encuentros intercomunitarios. El *patamou* es una forma no ritual de tomar la palabra en público; el *himou* sirve para que un visitante importante anuncie una noticia grave o plantee un problema serio, dé noticias sobre peligros o calamidades, y se realiza entre vecinos o entre personas distanciadas con ocasión de visitas y se practican de día; el *wayamou* sirve para establecer una verdadera comunicación verbal entre comunidades alejadas, comunicar noticias (generales o particulares) e informarse, y contiene fases de discusión de los acontecimientos acaecidos, y se ejecutan de noche; y el *haohaomou*, el cual se reserva para las fiestas (Alés, 2003, pp. 205-206; Jacques Lizot en Coppens, 1988, pp. 563, 557; Cocco, 1972, pp. 325, 326, 340.)

Otra forma de comunicación, es a través de las prácticas de *reciprocidad*, expresadas a través del canje o trueque "comercial", utilizado para transacciones tanto "intraétnicas" como "interétnicas" y "hasta cósmicas" (Coppens, 1981, p. 65) y regidas por una dinámica fundamental de la existencia en un mundo interdependiente (Ayala Lafée-Wilbert y Wilbert, 2008, p. 42.), creando de este modo verdaderas *redes ancestrales* de comunicación "física, económica, lingüística y cultural" (Jimeno, 2022, p. 3).

Para resumir, el diálogo entre el padre y la madre, el fogón, los sueños, las señas, los símbolos, los tejidos, los cantos y danzas, las asambleas, son formas autóctonas

de *comunicación propia*, que a cada instante señalan un mensaje o un "buen camino" en la cotidianidad colectiva de las comunidades (Cric, en Kaplún, 2019, p. 80).

LA SITUACIÓN CONTEXTUAL

Todos los anteriores *procesos comunicacionales* y *discursos dialógicos* no se desarrollan "en el vacío": el contexto en el cual se desenvuelve la comunicación de los pueblos originarios, es el de una situación de *colonialidad* múltiple. Entendemos por *colonialidad*, el impacto que el coloniaje y los diferentes colonialismos (endocolonialismo, neocolonialismo, etc.) han ejercido sobre los distintos pueblos originarios y tradicionales, que determinan las condiciones y el tipo de relaciones que actualmente se observan respecto a sus realidades materiales y simbólicas, en la totalidad concreta (de la sociedad moderno-capitalista) que pretende absorberlas, asimilarlas, o subalternizarlas.

De hecho, sobre los pueblos originarios se ejercen diferentes formas de *Colonialidad comunicacional*, a saber:

a) Colonialidad epistémica: donde el individuo es el único que es "emisor", y desarrolla un proceso vertical (monológico y solipsista) de "comunicación", que genera "acallamientos o silenciamientos" de un Otro subalternizado (Sousa Santos, 1991, p. 14; Sarzuni 2012): no constituye un proceso nosótrico, donde todos los seres se escuchan y dialogan horizontalmente (en igualdad) entre sí, para afirmarse mutuamente entre sí, sino que ambiciona imponer una cultura o civilización "y su modelo comunicacional" (Bonfil Batalla, 1991, p. 174).

En dicho contexto, los procesos comunicacionales generados por las élites hegemónicas —a través de sus "medios" masivos— han *prescrito la invisibilización y el silenciamiento* de los pueblos originarios, implementando una *in-comunicación* deliberada. En su afán colonialista, estos poderes mediáticos han decretado el silencio y el sometimiento, construyendo en el espacio comunicacional una no-existencia: crean la figura del *in-comunicado* (Torrico, 2019, p. 103).

Al desconocimiento, subestimación, y desprecio que las élites —políticas, académicas, y mediáticas— hegemónicas han sentido, se suma la distancia epistémica (emocional, clasista, sexista y racial) necesaria para des-humanizar al otro, para invisibilizarlo, *construyendo in-comunicación* —en tanto "su palabra es negada y provoca inaudibilidad en ambas partes"— instituyendo un *silenciamiento* sistemático de toda voz que sea *distinta* (en sentido *dusseliano*), situación que continúa hasta nuestros días (Cabrelli, 2023, p. 213).

La fundamentación epistemológica de dicha "comunicación" (mediática) parte de una separación que encubre toda relación del sujeto con su entorno (cultural, comunitario, ecológico) —el cual epistémicamente se encontrará separado del sujeto (dualismo ontológico)— generando una *racionalidad solipsista* que afirma al sujeto moderno eurocéntrico, como resultado de una ego-política del conocimiento que niega las subjetividades nosótricas.

En dicha ego-política, el sujeto de la enunciación produce la verdad desde un monólogo interno consigo mismo —un *solipsismo*— donde el sujeto se

plantea y se responde a sí mismo preguntas, donde el "yo" genera una producción de conocimiento "monológica, asituada y asocial" (Garzón López 2012, p. 58; Grosfoguel, 2013, p. 37). Este proceso es descrito con claridad por el filósofo aymara Wankar:

> ¿Por qué el europeo no puede escuchar la brisa? Porque está puliendo esa placa de bronce [donde ha puesto su propio nombre] ¿Por qué no puede entender lo que dice el viento? Porque tiene en las orejas walkie-talkies y está repitiendo su propio nombre. ¿Cómo va a escuchar, si se está escuchando sólo a sí mismo? Ese es el problema. Otra cosa es sentir que el Cosmos viaja en la sangre, en los sueños, en la carne.

En este modelo comunicológico (imperante): "se pierde la capacidad de percibir el color del viento, fundamental medio en que el viento comunica lo que sabe" (Molina, 1994; Pratec, 2009, p. 16).

b) *Colonialidad corporal*: en las sociedades "occidentalizadas" se consagra un modelo comunicacional, donde la comunicación *se reduce* solamente a una facultad que emana exclusivamente de mensajes emanados *del cerebro*: no constituye un proceso donde intervienen todos los sentidos y partes del cuerpo, incluyendo formas no verbales de comunicación.

En estas sociedades, los procesos de desarrollo industrial y tecnológico: "intensifican la fragmentación, discriminación y manipulación de las energías corporales, donde las exigencias prácticas, mecánicas y de velocidad son las prioritarias y las necesarias

para la supervivencia, apareciendo un nuevo concepto de cuerpo: mecánico, autómata y desvitalizado" (Barnsley, 2013, pp. 11, 17, 23, 63).

De esta manera, una impronta histórica patriarcal ha "normalizado" subjetivamente, la idea de manipular sistemáticamente al propio cuerpo para convertirlo en un dócil y pasivo receptor. Se impuso la percepción que del cuerpo se fue desarrollando en la modernidad euroccidental (así como de la estructura y función de sus órganos). De este modo, Thomas Hobbes —en *El Leviatán*— llegó a decir: "qué es el corazón, sino un resorte; y los nervios qué son, sino diversas fibras, y las articulaciones, sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero" (Hobbes, en Pratec, 2009, p. 174) afirmaciones que cobraron estatuto de verdad con el imperio de la ciencia mecanicista.

La división cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, ratificó la preeminencia de lo mental sobre lo corporal (donde el pensamiento radica en la mente, mientras la naturaleza en el cuerpo), donde el cuerpo devino en *objeto* a ser conocido, explorado, y manejado por un *sujeto*, profundizando la división entre mente y cuerpo. Desde ese entonces, el cuerpo humano es "una bolsa" que contiene un conjunto de aparatos y sistemas ordenados, donde: "el nuevo catálogo de virtudes está dictado por las leyes operativas de la máquina, ejemplificada por la más perfecta de las máquinas, el reloj: disciplina, precisión, orden, diligencia, limpieza, resistencia y puntualidad" (Gronemeyer, en Ishizawa Oba y Rengifo Vásquez, 2012, p. 59). Como nos lo clarificó Alan Watts:

> Desde el nacimiento se nos enseña que debemos considerarnos como bolsas de piel que se enfrentan a seres extraños en un mundo profundamente ajeno a nosotros… No estamos acostumbrados a decir, ´Yo soy un cuerpo´, en lugar de ello decimos: ´Tengo un cuerpo´. Nos situamos en medio de la cabeza, como si dentro de la cúpula del cráneo hubiera un cuartel general […] Te encuentras en algún lugar entre los ojos y los oídos y el resto de ti depende de ese punto de referencia. Esto no sucede en otras culturas (Watts, 1985, pp. 11, 40).

Esta falta de *comunicación* con el propio cuerpo —comunicación que sí está presente en la vivencia de los pueblos originarios— *condiciona* al resto de los procesos comunicacionales: interpersonales, familiares, comunitarios, cósmicos, en fin, nosótricos.

c) *Colonialidad lingüística*: en el modelo comunicacional imperante, se privilegió una sola forma textual —la palabra escrita— y en un sólo idioma (el dominante): no es un proceso donde participan en igualdad distintas formas textuales e idiomas, mediante múltiples modalidades de expresión.

Cabe señalar que, la importancia de los idiomas (o lenguas) —y la expresión mediante palabras (*oralidad*)—, rebasa el significado que las sociedades "occidentalizadas" le han asignado, ya que *lenguas y palabras* enuncian las *cosmovisiones y filosofías propias* de los pueblos originarios. La lengua es entonces pensada por "Occidente", más como un instrumento de comunicación —identificado por su "gramática"— que como: "la expresión-memoria

de un modo de vivir y pensar" (Landaburu, 2019, p. 496). Sin embargo, en las cosmovivencias originarias: "las lenguas nos dicen mucho más que lo que las palabras nos comunican. Son otras cosmovisiones que no se pueden producir, a no ser que los hablantes piensen la realidad de otra manera. Su filosofar es otro" (Lenkersdorf, 2005, p. 41).

En este contexto, debemos recordar que el lenguaje no es un medio de comunicación *neutro*, sino que —por el contrario— responde a una determinada cosmovisión cultural, la cual *crea realidades*, es decir, genera —o niega— *Ser* (PRATEC, 2009, p. 39; Echeverría, 2005, p. 22.). De hecho, la comunicación en contextos colonizados: "no se da en un espacio vacío y neutro, sino que sirve para imponer mecanismos de poder que privilegian a unos frente a otros", tal como la *negación lingüística*, la cual neutraliza el co-sentir y la empatía entre semejantes (Sarzuri-Lima, 2012). A través de una *colonialidad lingüística* ocurre una jerarquización colonial *de las lenguas y de la palabra*, donde —en aquellos pueblos (originarios) carentes de escritura— se desarrolló la colonización de la palabra de los hablantes de lenguas autóctonas (Garcés, V., en Sarzuri-Lima, 2012, p. 2). Tal colonialidad no sólo subalternizó *las lenguas* autóctonas sino también *la propia palabra y el decir* de los hablantes colonizados.

A partir de un *glotocentrismo* se desdeñaron las lenguas vernáculas, generando una coexistencia conflictiva —dentro de un territorio— de dos o más lenguas, en condiciones asimétricas de uso y valoración (*diglosia*) en las prácticas comunicativas, reproduciendo

relaciones de dominación: "en los contextos institucionales y cotidianos" (Garcés, V., 2005, pp. 150-157; Padilla, 2024, p. 12). La colonialidad intrínseca a esta estructura histórica de poder, se *evidencia* en la siguiente afirmación de Antonio De Nebrija (1492): "[…] una cosa hállo y sáco por conclusión mui cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio: y de tal manera lo siguió: que junta mente començaron, crecieron y florecieron y después junta fue la caída de entrambos" (Padilla, 2024, p. 12).

Como consecuencia, la discriminación lingüística deviene —etnocéntricamente— en un acto de exclusión lingüístico y cultural: "de alguien que *no sabe hablar* porque no habla como nosotros" (Rivas-Rivas, 2025, p. 20); donde el "nativo" comienza entonces a utilizar algunas de las palabras —y giros— del español, percibiendo su propia lengua como inferior y expresivamente limitada (respecto a la lengua dominante), donde en la "educación formal" se privilegia la lecto-escritura desde edad temprana, privilegia la vista y el oído "marginando los demás sentidos" (Pratec, 2009, p. 16), situación esta observada —al menos en Venezuela— en la mayoría de las comunidades autóctonas hoy existentes (Mosonyi, en Barrios, 2010, p. 155).

Adicionalmente, en los contextos sociales y educativos, la diferencia textual entre dos prácticas comunicativas contrapuestas —escritura/oralidad— es una distinción entre lo que cada una favorece: la primera: "privilegia la técnica, la innovación, la transformación y la reproducción ampliada del lenguaje", mientras que la segunda privilegia: "la reproducción del

cuerpo comunitario […] mediada por el predominio del habla o la palabra 'ritualizada' sobre la palabra viva" (B. Echeverría, en Sarzuri-Lima, 2012, p. 5).

En consecuencia, en relación con su *práctica lingüística*, en muchas comunidades indígenas apartadas los niños aprenden el español en las escuelas; pero en los contextos más aculturados el español constituye la lengua de comunicación sólo entre los padres menores de 40 años y sus hijos; y en relación con su *vitalidad lingüística*, en general —a nivel de los pueblos originarios— de las veintiocho lenguas existentes en Venezuela, por lo menos doce de ellas están en serio peligro de extinción: el wanai, el yawarana, el añu, el baré, el mako, el sapé y el uruak; y algunas recientemente desaparecidas: el yabitero y el waiquiri (Seijas, 2003, p. 545; Mattei, 2003, p. 487).

En síntesis, la *colonialidad lingüística* se expresa en *rol político, ideológico y simbólico* que tienen las lenguas, en contextos *muy asimétricos*, enmarcados por fuertes diferencias de poder y prestigio, donde se impone la noción de los idiomas autóctonos como lenguas "minoritarias y subordinadas", que: "deben": "tomar el castellano como referencia para su transformación en lengua escrita y aún para su expresión oral" (Villalón, 2003, p. 557). Cabe señalar, que toda esta dominación lingüística se agrava todavía más en el contexto del *vertiginoso* avance científico y tecnológico impuesto por el mundo Occidental, pues incide directamente en la población por medio de la educación formal —en español—, así como por la influencia de los llamados *medios de comunicación*, especialmente hoy día representados por la avalancha de las redes "sociales" (Utitiaj, 2008, p. 20).

UNA RESPUESTA DESCOLONIAL

Para dar cabida a los modos de comunicación desde las cosmovivencias originarias se requiere necesariamente *descolonizar el campo de la comunicación*, lo cual supone valorar, recuperar, restituir y (re)construir las historias ancestrales y las memorias colectivas, a fin de generar procesos de valoración comunicacional de los saberes ancestrales y populares, que fueron subestimados por los conocimientos —abstractos y "universalizantes"— de las ciencias Occidentales.

En tal sentido, la comunicología latinoamericana puede renovar sus modelos teóricos, aprendiendo de la experiencia ancestral indígena. Sin embargo, como *condición* para ello, se debe provocar una necesaria ruptura epistemológica respecto de la *colonialidad del saber* comunicológico dominante. Se trataría entonces, de definir "nuevos mapas y cartografías culturales" desde una economía política del conocimiento (Sierra, 2014, p. 13).

Una lectura decolonial de la comunicología latinoamericana representa una subversión: "que sienta las bases para una nueva *Epistemología del Sur* constructivista, no funcional ni esencialista" (Herrera, 2016, p. 12), construyendo el pensamiento desde movimientos indígenas que luchan por su liberación. En las *epistemologías del Sur* esto consiste en revalorizar el saber ancestral comunitario, como manifestación ético-política de autodeterminación y justicia social a través la crítica de la relación *saber-poder* colonial. (Sierra, 2014, p.13.).

Esto implicará desmitificar y transcender: "esa falsa comunicación-monólogo o comunicación dominadora

que se ejerce desde los denominados medios de comunicación social" (González, 2018) oxigenados por la *industria cultural*; rescatando y valorando *su significado originario*; ampliando —desde una conjunción epistémica— el campo de visibilidad, abriéndose: "a dominios prohibidos, como las emociones, la intimidad, el sentido común, los conocimientos ancestrales y la corporalidad", valorando el rol de "la intuición, del imaginario , de la sensibilidad y del cuerpo en la transmisión de los conocimientos" (De Freitas, *et al*., 1994).

En este camino, el reto descolonial es el respeto y validación de la diversidad de saberes, cuyos medios de preservación: "serán los conocimientos anidados al lugar, a la identidad y al principio cósmico [donde] el conocimiento indígena pervive en las leyendas, símbolos, tejidos, danzas, pinturas, rituales ceremonias, y en la lengua"; donde es de trascendental importancia el conocimiento sobre las *lógicas autóctonas*, a fin de comprender su pensamiento comunicacional (Rocha, año, p. 1154; Maldonado, 2001, p. 180).

En este sentido, reivindicativo de la *comunicación originaria*, debe reconocerse y recordarse a los pioneros que iniciaron el transito analéctico por este camino comunicacional, tales como: Leonardo Ferreira, Juan Gargurevich y Lázaro Rodríguez (quienes investigaron sobre comunicación precolombina), y en particular a Luis Ramiro Beltrán, quien investigó los orígenes de la *comunicación propia*, estudiando la comunicación antes de Colón, en función de una reconstrucción del campo de la comunicología regional (Kaplún, 2018, p. 80).

Así mismo, debe citarse dentro de la *comunicación autóctona* a la revista *Chasqui* (N°120) dedicada al tema de la "Comunicación política y pueblos indígenas", así como a Vilma Almendra —mujer indígena Nasa— referencia ineludible de esta comunicología-*Otra* con su apuesta por el *palabrandar* (Belmonte, 2023, p. 194).

Se trata de reconstruir en la práctica académica —en comunicación— *las formas diferenciales del lugar, del ser, hacer y del conocer* de las cosmovivencias indígenas, aspectos que suponen: "una disputa representacional y cognitiva por las identidades, haceres y memorias", desde experiencias concretas indígenas que han re-generado otras relaciones comunicacionales (Escobar, 2014, p. 63; Castro, 2023, pp.37, p. 56).

Esta nueva praxis comunicológica envolverá no sólo procesos dialógicos: "de traducción de un lenguaje natural a otro y entre cosmovisiones raigalmente diferentes, sino también la des-jeraquización de los lugares de locución para construir un estatuto de equidad comunicativa", a fin de generar una *comunicación horizontal* con los saberes propios de comunidades originarias, y distintas formas de *habitar* desde las que también se construye un aprendizaje (Cebrelli, 2003, p. 216; Jaramillo, 2021, p. 12). Se trata entonces, de la *liberación cognoscitiva* del subalterno, de la irrupción heterárquica y *pluriversa* del conocimiento, desde la *exterioridad* de los espacios tradicionalmente validados de conocimiento comunicacional, con todas las tensiones que ello conllevará (Castro, 2023, pp. 106-110).

Tal *pluriversidad* supondrá la (re)construcción de las memorias colectivas con el conocimiento popular e historias orales, así como la creación de archivos de canciones populares y de narrativas locales, que hagan frente al *silenciamiento* de las experiencias cotidianas como fuentes de conocimiento popular; lo cual implicará: "aprender a escuchar los silencios y ausencias en aras de transformar los términos de la conversación", y explorar: "el valor de estar en silencio […] con el ánimo de decolonizar los conocimientos; un silencio que nos obligue a escuchar". Asimismo, los cuentos populares —en tanto patrimonio histórico y cultural— servirán para construir las memorias colectivas con el conocimiento oral, como proceso de búsqueda de otras narrativas descoloniales de las historias vividas, en una búsqueda de sentido que va sumando voces con la participación de la comunidad y sus procesos de diálogo, donde se pueda construir una *comunidad comunicativa*. (Landaburu, 2019, pp. 234-272; Yehia, 2007, p.106; Jürgen Habermas, en Sarzuri-Lima, 2012, p. 3.).

En consecuencia: "hay que aprender a escuchar a otra realidad que nos habla y que, finalmente, empecemos a prestar oídos a ella", extendiendo el círculo nosótrico, porque: "existen voces y experiencias que se nos acercan y se comunican con nosotros, si aprendemos a ver, a escuchar y percibir" (Lenkersdorf, 2005, pp. 58-62). En este contexto, es plenamente pertinente acompañar el llamado realizado por Bonaventura Sousa Santos, cuando dice que: "después de siglos de intercambios culturales desiguales […] ¿Es necesario hacer que algunas de las aspiraciones de la

cultura occidental se hagan *impronunciables*, para dejar lugar a la pronunciabilidad de otras aspiraciones y otras culturas?" (Sousa Santos, 2002, p. 77).

Debe aclararse, que estos son procesos de transformación de la realidad a largo plazo, con estrategias de comunicación participativa originales, que han de aportar soluciones a las problemáticas del *silenciamiento y la exclusión*; que desde la *exterioridad* reconsideren *Otras* voces, relaciones y formas de enunciación: "independientemente [de] si Occidente está escuchando" (Landaburu, *Op. Cit.*, pp. 268-269; Asante y Hanchey, en Castro, 2023, p. 112). Sin embargo, tal comunicación "es irreductible y equívoca", ya que por su *inconmensurabilidad ontológica*, ocurre la inevitable "incomunicabilidad de lo comunicable" (Dussel, en Castro, 2023, p. 111), que abre a la comunicación a la exterioridad de lo Total.

Tampoco debe olvidarse, que las cosmogonías de los pueblos están marcadas por los ritmos del territorio y la "naturaleza", lo que involucra problematizar las formas de relacionarnos con ellos, el *locus* de los discursos y de la producción de sentido, para provocar transformaciones *en el ser y pensar* y en los lenguajes instituidos; a fin de poder dialogar con otras cosmogonías y cosmovivencias, (re)conociendo y escuchando a quienes portan la condición *no moderna* de existencia, cuya vida en relación: "debe ser nombrada con la palabra que asume la relación y la promueve" (Herrera, 2016; Padilla, 2024, p. 22).

Para evitar reproducir la "colonialidad del tiempo y del espacio" —y poder recuperar *el relato desde abajo*— (Barrera-Jerez, 2023, pp. 332-333) se ha de partir

desde el rediseño de prácticas comunicativas comunitarias, cooperativas y horizontales, apostando por la decolonialidad edu-comunicativa. Esto significará también, que la lucha *por la palabra* es la lucha por la transformación de los espacios que institucionalizan y "naturalizan" la *negación y silenciamiento* de los subalternizados, mediante un desplazamiento dialéctico que positive —y visibilice— lo que hasta ese momento era considerado negativo e invisibilizado.

Esto incluye la necesidad de cuestionar los procesos que *reducen la escritura a una transcripción de lo hablado* (Sarzuri-Lima,[2012]). En consecuencia, habrá de entenderse esta comunicación situada, como una diseminación (o difusión germinal), y no como una simple difusión, abogando por los encuentros de proximidad, privilegiando *la presencialidad y el contacto directo* de la oralidad (Barrera-Jerez, 2023, pp. 332).

En este contexto, *caminar la palabra* posibilita: "pensar lo no-pensado, significar el sin-sentido y hacer visibles realidades históricas que han sido negadas" en la *exterioridad*, lugar de enunciación: "donde se rememoran, se viven y florecen otras formas de ser, de estar, de recordar y de habitar el mundo". (Vásquez, 2015, p. 122; Castro, 2023, p. 112; Rolando Vázquez, en Belmonte, 2023, p. 191). No de otro modo se podrán apoyar los procesos de transformación, fortaleciendo *la oralidad* y otras formas de comunicación, que acompañan la vivencia cotidiana de culturas originarias; desarrollando maneras distintas de comprender y responder a su mundo, *corporizando* la comunicación con narrativas enfocadas en el *corazonar y co-razonar*, para recuperar nuestras

soberanías en la comunicación (Pratec, 2009, p. 40; Barrera-Jerez, 2023, p. 332). Para ello, debe atenderse al llamado que desde la *América profunda* hace Carlos Lenkersdorf, al decir que:

> Si de veras están interesados, escúchennos, escuchen para inquietarse y para empezar a preguntar, a indagar, a averiguar. Tienen mucho que aprender. A la vez tienen que desaprender la importancia extraordinaria que asignen al YO. No lo negamos, ni lo borramos pero el YO lo mismo que el TÚ sólo existen gracias a la existencia del NOSOTROS que les da oportunidades de desarrollarse (Lenkersdorf, 2005, p. 13).

Por último, debe distinguirse entre comunicación *propia* y comunicación *apropiada*: [10] "apropiada, porque nos apropiamos de ella —dicen—, es la de la radio, la televisión, internet. Y comunicación propia es la del fogón alrededor del cual la gente conversa, la del boca a boca, de vereda en vereda" (Kaplín, 2019, p. 80); estableciendo políticas concretas que permitan: "la convivencia de la biósfera con la tecnósfera, la inteligencia natural con la inteligencia artificial, en búsqueda de equilibrios dinámicos entre oralidad, escritura y mundo virtual", siempre con *prioridad de la oralidad* sobre la escritura y de la virtualidad (Rivas-Rivas, 2025, p. 86).

10 Asumimos aquí el concepto de *propia*, y *apropiada*, descritas por Guillermo Bonfil Batalla (Bonfil Batalla, 1991, p. 175).

REFERENCIAS

Abellán-García Barrio, Á. (2010). *Crítica, fundamentos y corpus disciplinar para una teoría dialógica de la comunicación* (Tesis doctoral, Universidad Francisco de Vitoria). Repositorio Institucional de la Universidad Francisco de Vitoria. ufv.es

Acosta Saignes, M. (2017). *Estudios para la formación de nuestra identidad*. Fundación Editorial El perro y la rana. http://www.elperroylarana.gob.ve/wp-content/uploads/2017/01/estudios_para_la_formacion_de_nuestra_identidad.pdf

Alés, C. (2003). Función simbólica y organización social. Discursos rituales y política entre los Yanomami. En C. Alés y J. Chiappino (Eds.), *Caminos cruzados: ensayos en antropología social, etnoecología y etnoeducación* (165-217). IRD Éditions; Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes.

Asociación de Autoridades Tradicionales del Pueblo Barí (Ñatubaiyibarí), y Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018). *Somos Barí: hijos ancestrales del Catatumbo. Voces y memorias del pueblo Barí*. Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). https://centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/catatumbo/descargas/somos-bari.pdf

Ayala Lafée-Wilbert, C., y Wilbert, W. (2008). *La mujer warao: De recolectora deltana a recolectora urbana* (Monografía N.º 51). Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales.

Barnsley, J. (2013). *El cuerpo como territorio de la rebeldía*. Unearte.

Barrera-Jerez, L. (2023). Comunicación radical: despatriarcalizar, decolonizar y ecologizar la cultura mediática [Reseña del libro *Comunicación radical: despatriarcalizar, decolonizar y ecologizar la cultura mediática*, por S. de Andrés del Campo y M. Chaparro Escudero]. *Revista Mediterránea de Comunicación*, *14*(1), 331-333. https://www.doi.org/10.14198/MEDCOM.23104

Barrios, B. (2010). Contacto lingüístico en la Cordillera Andina de Mérida: Breve contexto histórico y consideraciones sobre un caso particular. *Tinkuy*, (12), 173-195.

Bautista Segales, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y descolonial*. Ediciones Akal.

Belmonte, V. (2023). El devenir de la comunicología crítica ante la crisis civilizacional. Lo decolonial como apuesta ontológico-política. En E. Castro, A. Cebrelli, y E. Torrico (Eds.), *Pensares y haceres para una comunicación decolonial* (s. p.). CIESPAL.

Bonfil Batalla, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 4(12), 165-204.

Castro, E. (2023). La matriz epistémica decolonial en Comunicación. La relación comunicación-conocimiento. En E. Castro, A. Cebrelli, y E. Torrico (Eds.), *Pensares y haceres para una comunicación decolonial*. (s. p.). CIESPAL.

Cebrelli, A. (2023). Pensando en caminata, atravesando fronteras: Fortalezas de la práctica de una comunicación decolonial. En E. Castro, A. Cebrelli, y E. Torrico (Eds.), *Pensares y haceres para una comunicación decolonial* (s. p.). CIESPAL.

Chipana Quispe, S. N. (2025). Las cosmovivencias relacionales como fuente de la filosofía andina. *Revista Horizonte Independiente-Horizontes de Pensamientos*, *5*(2), 117-140. https://horizonteindependiente.com/ojs/index.php/horizontes-de-pensamientos/article/view/57

Clarac, J. (2017). *La cultura campesina en los Andes venezolanos*. Fundación Editorial El perro y la rana.

Cocco, L. (1972). *Iyëwei-teri: Quince años con los Yanomami*. Escuela Técnica Popular Don Bosco.

Coppens, W. (1981). *Del canalete al motor fuera de borda: Misión en Jiwitiña y otras áreas de aculturación en tres pueblos yekuana del Caura-Paragua*. Instituto Caribe de Antropología y Sociología (ICAS); Fundación La Salle.

Coppens, W. (Ed.). (1988). *Los aborígenes de Venezuela: Vol. III. Etnología contemporánea* (Monografía n.º 35). Instituto Caribe de Antropología y Sociología (ICAS); Fundación La Salle.

De Freitas, L., Morin, E., y Nicolescu, B. (2-6 de noviembre, 1994). *Carta de la transdisciplinariedad*. Convento de la Arrábida. cursoenlineasincostoedgarmorin.org

Dirección General de Asuntos Indígenas [DGAI]. (2005). *Taller nacional para el diseño de políticas públicas por pueblo indígena de Venezuela*. Ministerio de Educación y Deportes.

Dirección General de Asuntos Indígenas. (2008). *Guía pedagógica kariña para la intercultural bilingüe*. Ministerio del Poder Popular para la Educación

Duro, R. (2014). *El territorio en la cosmovisión indígena como prerrequisito para el Etnodesarrollo: la amenaza del Neo-extractivismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Echeverría, R. (2005). *Ontología del lenguaje* (6.ª ed.). J. C. Sáez Editor.

Editorial El perro y la rana.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA. socioeco.org

etnodesarrollo: la amenaza del neo-extractivismo en América Latina. Universidad Externado de Colombia.

Figueroa, L. (2001). *Makunaima, en el valle de los Kanaimas*. Edit. Intenso.

Garcés V., F. (2005). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En C. Walsh (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones latinoamericanas* (137-167). Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala. https://monoskop.org/images/a/af/Walsh_Catherine_ed_Pensamiento_critico_y_matriz_decolonial_reflexiones_latinoamericanas_2005.pdf

Garzón López, P. (2012). *Multiculturalismo, ciudadanía y derechos indígenas: hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena* (Tesis doctoral, Universidad Carlos III de Madrid). e-Archivo de la Universidad Carlos III de Madrid. https://e-archivo.uc3m.es/entities/publication/34ec1815-b4ab-4b71-a1d7-f0cf07383e58

González Ñáñez, O. (1990). *Kamararata: Vida cotidiana y tradición oral entre los arawakos del sur de Venezuela*. Instituto de Estudios Regionales y Urbanos (IERU); Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES), Universidad Central de Venezuela (UCV).

González Ñáñez, O., y Serbin, A. (1980). *Indigenismo y autogestión*. Monte Ávila Editores.

González, J. (2018, 26 de febrero). *Hacia un nuevo orden comunicacional del Sur*. ALAI. https://www.alainet.org/es/articulo/191284

Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, (19), 31-58. https://doi.org/10.25058/20112742.153

Gutiérrez, E. (2024). Para una Comunicación-Otra: Chávez Majokaraisa y el Pueblo Venezolano. *Kaikará. Revista de Comunicación para la Liberación*, *1*(1), 31-51. https://doi.org/10.5281/zenodo.12021069

Gutiérrez, E. (2025). *El pensar desde la exterioridad. Una crítica analéctica* [Manuscrito no publicado].

Herrera Huérfano, E., Sierra Caballero, F., y del Valle Rojas, C. (2016). Hacia una Epistemología del Sur. Decolonialidad del saberpoder informativo y nueva Comunicología Latinoamericana. Una lectura crítica de la mediación desde las culturas indígenas. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, (11), 77-105. https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/2694

Hobbes, T. (1986). *Leviathan* (C. B. Macpherson, Ed.). Penguin Books. (Obra original publicada en 1651).

Ishizawa Oba, J., y Rengifo Vásquez, G. (2012). *Diálogo de Saberes. Una aproximación epistemológica*. PRATEC. https://www.pratec.org/wpress/pdfs-pratec/Dialogo-saberes-aproxim-epist.pdf

Jaramillo, O. (2021). *Territorios, comunidades y prácticas una lectura en clave decolonial*. Colombia: Corporación Universidad Libre.

Jimeno, E. (2022). *El nombre del cocuy y su ruta oceánica*. Fundación.

Kaplún, G. (2019). La comunicación alternativa entre lo digital y lo decolonial. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, (141), 67-86. https://doi.org/10.16921/chasqui.v0i141.4077

Landaburu Corchete, A. (2019). *La comunicación participativa y decolonial en procesos de resiliencia subalterna al silenciamiento sistémico. Experiencias de medios comunitarios en India* (Tesis doctoral, Universidad de Málaga). Repositorio Institucional de la Universidad de Málaga (RIUMA). https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=256345

Lenkersdorf, C. (2005). *Filosofar en clave Tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa.

López-Zent, E. (2014). Ecogonía III. Jkyojkwainï: la Filosofía del cuidado de la vida de los jotï del Amazonas venezolano. *Etnoecológica*, *10*(8), 122-150.

Maldonado, A. E. (2009). *Transmetodología de la investigación teórica en comunicación: Análisis de la vertiente Verón en América Latina*. Ediciones CIESPAL. https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstreams/3c1e9339-4d42-4c84-864c-97c5e0e8bc1a/download

Marañón Pimentel, B. (2014). Crisis global y descolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria. En B. Marañón Pimentel (Coord.), *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales* (21-60). Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México. https://ru.iiec.unam.mx/2470/13/buenvivir.pdf

Mattéi-Muller, M. C. (2003). Situación de las lenguas indígenas de Venezuela: supervivencia y porvenir. En C. Alés y J. Chiappino (Eds.), *Caminos cruzados: ensayos en antropología social, etnoecología y etnoeducación* (411-424). IRD Éditions; Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Universidad de Los Andes.

Maturo, G. (2007). Rodolfo Kusch: la búsqueda del Sí-mismo a través del encuentro con el Otro. *Enl@ce: Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*, *4*(3), 13-27. https://www.redalyc.org/pdf/823/82340302.pdf

Maturo, G. (2007). Rodolfo Kusch: la búsqueda del sí-mismo a través del encuentro con el otro. *Enl@ce: Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*, *4*(3), 11-18. Recuperado de SciELO.

Molina, V. (1994, febrero). Entrevista realizada a Ramiro Reynaga Chavarría (Wankar). *El Viejo Topo*, (72), 66-73.

Navarro Trujillo, M. L. (2014). El Buen Vivir, lo común y los movimientos antagonistas en América Latina. Elementos para una aproximación marxista. En B. Marañón Pimentel (Coord.), *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales* (97-128). Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México. unam.mx

Padilla, N. (2024). *Problematizaciones discursivas y descolonialidad del lugar de enunciación. Investigar la comunicación en pos de lucha simbólica*. CEPAP-UNESR; UNEARTE; LAUICOM.

Parés, C. H. (1995). *Huellas KA-TU-GUA* (3 vols.). Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela.

Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas. (2009). *Epistemologías en la Educación Intercultural: Memorias del II Taller sobre Educación Intercultural y Epistemologías Emergentes*. PRATEC. https://www.pratec.org/wpress/pdfs-pratec/epistemologias-en-la-educacion-intercultural.pdf

Redondo, M. I. (2021). El camino de la espiral: una apuesta de decolonización de las prácticas educativas en la institución educativa Santa Rosa, en la zona rural de Popayán. En O. Jaramillo (Coord.), *Territorios, comunidades y prácticas: una lectura en clave decolonial* (45-72). Corporación Universidad Libre.

Riechmann, J. (2014). Hacia un ecologismo epicúreo. En G. C. Delgado Ramos (Coord.), *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad* (399-433). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.

Rivas-Rivas, S. (2025). *Inteligencias chamánicas: reconciliación de la vida humana consigo misma y la comunidad cósmica*. Aporrea. https://www.aporrea.org/actualidad/a343664.html

Rocha Buelvas, A. (2017). *Pueblos indígenas y salud colectiva: hacia una ecología de saberes*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Roué, M., y Nakashima, D. (2002). Conocimientos tradicionales para evaluar las repercusiones del desarrollo moderno de tipo occidental en el medio ambiente. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, *54*(173), 337-347. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000128428_spa

Salazar J., C. A. (2005). *Ishtana, el territorio tradicional Barí. Informe final sobre territorio tradicional del Pueblo Indígena Bari, Región del Catatumbo, Norte de Santander* [Informe técnico]. Asociación de Autoridades Tradicionales del Pueblo Barí (ASOCBARI); Centro de Cooperación al Indígena (CECOIN); Oxfam. http://www.historiadecucuta.com/wp-content/uploads/2021/01/informe_final_ishtana_y_mapas-Motilon-Bari..pdf

Sarzuri-Lima, M. (2012). De la palabra al texto: colonialidad lingüística y luchas interculturales. *Revista Integra Educativa*, *5*(1), 59-85. scielo.org.bo

Seijas, H. (2003). El proyecto Unuma: La capacitación de maestros indígenas para la promoción de la lengua pemon. En C. Alés y J. Chiappino (Eds.), *Caminos cruzados: ensayos en antropología social, etnoecología y etnoeducación* (487-502). IRD Éditions; Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Universidad de Los Andes.

Sierra Caballero, F. (2014). Comunicología del Sur. Hacia una nueva geopolítica del conocimiento. *REDES. Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación*, (10), 15-36. https://idus.us.es/items/d27d0e73-8058-41f9-bf26-f50aed1b08a1

Sousa Santos, B. de. (1991). *Estado, derecho y luchas sociales*. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA).

Sousa Santos, B. de. (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. CLACSO; Prometeo Libros.

Sousa Santos, B. de. (julio, 2002). Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *El Otro Derecho*, (28), 59-83. https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/44183/1/Hacia una Concepción Multicultural de los Derechos Humanos.pdf

Torres Villarreal, N. (2014). Contribuciones desde la gestión social del hábitat para una racionalidad liberadora: el caso de la Cooperativa de Vivienda Palo Alto. En B. Marañón Pimentel (Coord.), *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales* (213-232). Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México. unam.mx

Torrico Villanueva, E. R. (2018). La comunicación decolonial, perspectiva in/surgente. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, *15*(28), 73-81. https://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/472

Torrico Villanueva, E. R. (2019). Por una Comunicación excéntrica. *MATRIZes*, *13*(3), 89-107. https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v13i3p89-107

Utitiaj Paati, S. (2008). *La situación de las lenguas y culturas en el Ecuador* (Informe técnico del Proyecto Sasiku). Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB); Agencia Catalana de Cooperación al Desarrollo (ACCD). https://www.slideserve.com/quincy-morrow/la-situaci-n-de-las-lenguas-y-culturas-en-el-ecuador-powerpoint-ppt-presentation

Vásquez Arenas, G. (2015). Pensamientos "otros" para (re) pensar(nos) intercultural y decolonialmente. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, (6), 116-127. https://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0006/08_Vasquez Arenas 22.pdf

Villalón, M. E. (2003). Experiencias en la elaboración de materiales de lectura y desarrollo de una norma escrita en lengua pemon. En C. Alés y J. Chiappino (Eds.), *Caminos cruzados: ensayos en antropología social, etnoecología y etnoeducación* (473-485). IRD Éditions; Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Universidad de Los Andes.

Watts, A. (1985). *OM: La sílaba sagrada*. Editorial Kairós.

Yehia, E. (2007). Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red. *Tabula Rasa*, (6), 85-114. https://doi.org/10.25058/20112742.287

Hacia una comunicación raigal

julio de 2026

República Bolivariana de Venezuela

Los trabajos que en este folleto se incluyen, se enmarcan tanto en las transformaciones que en la Venezuela bolivariana se impulsan en el campo comunicacional, como en las tendencias críticas que se desarrollan en el campo comunicológico en nuestra Abya-Yala.

En efecto, con relación al primer aspecto, como proyecto colectivo el Plan de la Patria de las 7 Transformaciones señala como líneas de impulso estratégicas de transformación tanto la conciencia crítica para la descolonización como la soberanía y democracia comunicacional, cuyos focos de acción respectivos son, la reflexión crítica sobre los mecanismos de colonización y las alternativas de descolonización de pensamiento y las prácticas sociales, así como garantizar una nueva cultura comunicacional, impulsando la investigación de experiencias sobre la comunicación.

ERICK GUTIÉRREZ GARCÍA

colección **EARLE HERRERA**
serie ***ALÓ, PRESIDENTE***

9 789808 110302