

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural



**Eland Vera / Boris Espezúa /
Alejandro Diez Hurtado / Fanny
Roxana Ramos Lucana / Jesús
Alegría Argomedo Rodríguez /
Yanett Medrano Valdez**

- Vol. 3 - Febrero 2014 -

© Derechos reservados

Grupo de estudio: Interculturalidad

Ana María Pino Jordán

Boris Espezúa Salmón

Boris Rodríguez Ferro

Eland Vera Vera

Fanny Ramos Lucana

Ildaura Fernández-Baca

Jesús Alegría Argomendo

Jorge Vilca Juárez

Ludwing Bernal Yábar

Pablo Ricardo Abdo

Robin Riquelme Moreno

Rolando Pilco Mallea

Verónica Ancco

Yanett Medrano Valdez

Fotografía de portada:

e-mail de contactos:

pluralidades@casadelcorregidor.pe

Diseño de cubierta e interiores:

Elard Serruto Dancuart y Carlos Malca

**Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional de
Perú: número 2014-06423**

Impreso en:

Sagitario Impresores

Jr. Arequipa N° 740

Puno - Perú

Puno – Perú, 2014

HACIA LA COMUNICACIÓN PARA EL BUEN VIVIR. ABRIENDO LA COMUNICACIÓN SOCIAL

Eland Vera¹

Resumen: *El ensayo pretende contribuir a sentar las bases de la Comunicación para el Buen Vivir como herramienta teórico-práctica al servicio de la descolonización intercultural de nuestras sociedades y sostenida en la afirmación cordial de la matriz civilizatoria andina y amazónica. Tomando como punto de partida el reconocimiento de los asuntos pendientes irresueltos de nuestra construcción nacional se propone orientar la acción hacia tres compromisos profesionales del comunicador social: a) la exposición del encuentro de matrices civilizatorias, b) la denuncia de la inferiorización y, c) el énfasis en nuestras matrices originarias. Este compromiso apunta a la refundación de lo comunicativo alimentado con los aportes civilizatorios de nuestra cultura.*

Palabras clave: *Comunicación para el Buen Vivir, comunicación para el desarrollo tutelado, compromiso profesional del comunicador social, interculturalidad, descolonización.*

-
- 1 El autor desea agradecer a los miembros del grupo Pluralidades, pues la elaboración del ensayo no hubiese sido posible sin el fecundo diálogo intelectual y calidez humana de cada jueves por la noche.

Introducción

Como producto de procesos políticos emancipatorios, dos estados nacionales andinos (Ecuador en 2008 y Bolivia en 2009) decidieron refundar su pacto social y producir sendas constituciones políticas que introdujeron nociones fuertes como plurinacionalidad, interculturalidad, inclusión, biodiversidad, derechos de la naturaleza y de los pueblos indígenas o régimen del Buen Vivir. No obstante, ambos procesos políticos vienen recibiendo severas y fundadas críticas, debido a la subsistencia de prácticas que reproducen las viejas relaciones de poder. En buena cuenta, el cambio social es un proceso complejo que requiere creatividad, compromiso, perseverancia y paciencia para producir en el tiempo “alteraciones fundamentales de los patrones de comportamiento, la cultura y la estructura de una sociedad” (Keller & Calhoun, 1991: 625). Lo valioso de ambos procesos, y es precisamente lo que deseamos destacar, es que son dos hitos significativos e históricos que apuntan hacia la construcción de un nuevo horizonte de sentido, surgido desde dos países andinos que plantean alternativas a la hegemonía neoliberal y a los sentidos comunes dominantes de la cultura occidental.

El concepto del Buen Vivir, siguiendo esa línea, es una propuesta desde el *Abya Yala* (denominación de la América precolonial) elaborada por intelectuales indígenas de Bolivia y Ecuador en el marco de las

luchas de los movimientos políticos de reivindicación de los pueblos originarios². Se trataría del equivalente homeomórfico³ de “desarrollo” que busca el diálogo simétrico con otros saberes. Si bien se encuentra en una fase de construcción compartida desde distintas posiciones y orígenes, destacamos dos aspectos fundamentales:

- a) Es una ruptura con el modelo unidimensional, monocultural y excluyente que considera que el “desarrollo” apunta a reproducir el camino seguido por los países occidentales; por lo tanto se trata de una respuesta civilizatoria que trasciende el ámbito cultural y se sitúa en una dimensión histórica y epistémica⁴.

2 Javier Medina (2010: 109-110) atribuye directamente al grupo CADA que edita la revista *Pacha* en El Alto, La Paz, la progenitura intelectual de la noción “Suma Qamaña” (Buen Vivir). En el grupo destacan, principalmente, Simón Yampara, Saúl Mamani y Mario Torrez.

3 El *equivalente homeomórfico* es un concepto de Panikkar (1995) que sirve para encontrar conceptos semejantes en culturas diferentes, respetando la propia significación, función y uso. Al respetar la propia especificidad cultural o civilizatoria se pueden construir puentes de diálogo. Se trata de un concepto formidable para quebrar posturas monoculturales o hegemónicas.

4 El patrón cultural y civilizatorio de Occidente parte de la forma cómo es concebida la relación de lo humano con la vida circundante. El hecho que funda el patrón de conocimiento hegemónico en Occidente es la separación entre sujeto y objeto (Lander, 2010: 28)

b) Al sostenerse en la vigencia fáctica e histórica de los pueblos originarios de la región andina del continente, subraya la *convivialidad*, la *cosmoconvivencia* con los diferentes mundos⁵ (Yampara, 2011) como núcleo de sentido del Buen Vivir. Si careciéramos del equivalente homeomórfico, una mirada absorbida por el sentido común hegemónico refutaría el carácter re-arcaizador de la propuesta, cuando en realidad estamos ante la alternativa más consistente que enfrenta el fracaso civilizador del *logos* occidental.

En tal sentido, al plantear el vínculo entre el concepto del Buen Vivir y la Comunicación lo que pretendemos es ofrecer un punto de contacto que renueve el compromiso profesional de adecuación entre propuesta y contexto. Pues, los comunicadores durante años hemos venido ensayando constructos, métodos y prácticas que logren ofrecer una comunicación sintonizada auténticamente con el mundo de vida de las poblaciones subalternizadas de la región andina y el continente.

1. Comunicación para el desarrollo tutelado

La segunda mitad del siglo XX vio nacer y florecer la corriente latinoamericana de la comunicación, vincu-

5 Para Yampara, la “lógica convivial no solo tiene relación con la doble fuerza y energía: *päch'a* sino también con la interacción (reciprocidad) entre los diferentes mundos de la naturaleza” (Yampara, 2011)

lada a los sectores subalternos de la sociedad. El discurso ideológico y liberador de la izquierda latinoamericana, la revolución cubana, el Mayo francés y la bipolaridad del poder global entre la Unión Soviética y los Estados Unidos eran el telón de fondo para entender y hacer comunicación social de otra manera.

De este modo, en la década de 1980, era llamativo encontrar un debate político entre dos tipos de comunicadores o dos tipos de comunicación de compromiso: la Comunicación Popular (proclamada como liberadora) y la Comunicación Alternativa (calificada como reformista). De esa época es clave la afirmación de Luis Peirano⁶ quien sostenía que más allá de las denominaciones etiquetantes la pregunta fundamental es “¿a quién sirve la comunicación?”. Lo cierto es que con el transcurrir de los años la Comunicación Popular-Alternativa y su larga lista de aportes para la construcción de una comunicación-otra logró cristalizarse en un producto aceptable y acorde con las tendencias desarrollistas: la Comunicación para el Desarrollo.

Con la Comunicación para el Desarrollo se logró superar el sesgo ideopolítico e ingresar a un manejo técnico profesional eficaz que permitía el visto bueno de las agencias de cooperación internacional de los países centrales y los organismos pro-desarrollistas

6 Diálogo personal (1988)

de la ONU. Además la nueva denominación logró ingresar con perfil propio en los planes de estudios de las universidades públicas y privadas. Ser comunicador para el desarrollo significaba y todavía significa un sello de distinción para el profesional comprometido con las causas sociales, la ciudadanía empleando los medios, la promoción de la salud, la educación y la alfabetización, entre otras modalidades de lo que podemos nombrar como “desarrollo tutelado”. Es decir, el desarrollo tal como lo conciben las agencias cooperantes, los estados benefactores, los estados nacionales receptores y las ONG.

Es cierto que la Comunicación para el Desarrollo ha servido, sirve y seguramente seguirá siendo una extraordinaria herramienta que contribuya a los diversos procesos que buscan elevar la calidad de vida de las poblaciones vulnerables y propiciar el cambio⁷; pero lo que hacemos notar es el perfil de riesgo de su carácter tecnocéntrico y desarrollista. Como evidencia de la práctica del “desarrollo tutelado” tenemos la incursión del marketing social en las campañas de comunicación que aplican los procedimientos de la persuasión comercial para alcanzar el cambio de acti-

7 En 2006, la ONU convocó al Primer Congreso Mundial sobre Comunicación para el Desarrollo que produjo el Consenso de Roma, allí se definió la comunicación para el desarrollo (C4D) como un proceso social basado en el diálogo que emplea diversos instrumentos y métodos. De modo complementario se consideró que “también” busca el cambio a diferentes niveles.

tud y comportamiento, que permita producir sujetos y grupos competitivos y emprendedores que reproduzcan acríticamente la ideología del mercado y los valores de la sociedad capitalista.

De tal modo que los comunicadores para el desarrollo formados bajo ese signo son, en realidad, “estrategas de la persuasión para el desarrollo tutelado”. La pregunta de Peirano regresa nuevamente “¿a quién sirve la comunicación?”. Se argumenta desde el desarrollo tutelado que los grupos subalternos de la sociedad necesitan y deben “modernizarse”, “cambiar de mentalidad”, “superar sus usos y prácticas arcaicas” que les permita desarrollarse, progresar, mejorar. En buena cuenta, la respuesta a la pregunta sería: la comunicación sirve a “ese” desarrollo. Al desarrollo lineal, ascendente, progresivo, tal como lo hicieron los países occidentales. Entonces el discutible deber de “la persuasión para el desarrollo tutelado” es mostrarnos “cómo es” el desarrollo, cómo-debe-ser nuestro ascenso a niveles superiores de existencia humana y social. En otras palabras, al mirarnos en el espejo de las naciones, la imagen que debe devolvernos el espejo es la de un país lo más parecido a las naciones exitosas y ricas que han logrado “ese” desarrollo.

2. Los asuntos pendientes irresueltos y el compromiso del comunicador

José Carlos Mariátegui (2012 [1928]), expresión universal y permanentemente creativa del pensamiento

emancipatorio y descolonizador, afirmó que las ideas y las experiencias del Viejo Mundo no se pueden ni deben reproducir automáticamente en el Perú, más bien nuestro destino será el resultado de un acto colectivo de creación lleno de dificultades y sacrificios. El Amauta nos invitaba, de ese modo, a ejercer el espíritu crítico y la creación heroica. Así, una nación como la nuestra caracterizada por la desigualdad social, la discriminación, el modelo primario exportador y el desarrollo desigual de sus departamentos, requiere asumir y solucionar sus problemas. ¿Cuáles son esos asuntos pendientes irresueltos?

La configuración más o menos es así. No hemos logrado procesar el *trauma fundante* (Hernández, 1993) producto del encuentro violento entre la cultura-mundo del padre y la cultura-mundo de la madre; por lo que, de un lado somos proclives a la salvífica aparición circular de la solución mesiánica bajo la forma de *utopía(s) andina(s)* (Flores Galindo, 1989) y de otro lado encontramos soluciones performando como *sujetos criollos transgresores* discriminadores (Portocarrero, 2004) dentro de una *sociedad de cómplices* (Portocarrero, 2005). El impase persistente nos ubica como un *país bloqueado* (Manrique, 2006) que recrea constantemente su *herencia colonial* (Cotler 1978) sostenida en el *orden tutelar* clerical y castrense (Nugent, 2010). De tal modo que la subjetividad cotidiana y extendida de los peruanos es la de un *siervo-ciudadano* (Portocarrero 2010) con una *imagen nega-*

tiva de sí mismo (Montoya, 1992) organizado en cuerpos sociales o *argollas* (Nugent, 1992), desde donde se ensamblan *incursiones ciudadanas* (López, 1997) para democratizar el Estado. La relación sociedad-estado contiene una acentuada *corrupción sistémica* (Quiroz, 2013), dentro de una *república sin ciudadanos* (Flores Galindo 1989), alimentada por una consistente *tradición autoritaria* (Flores Galindo, 1999) y la vigencia del *fundamento invisible* o dominación étnica (Portocarrero, 1995).

No obstante, desde la década de 1950, grandes grupos humanos de la sierra peruana decidieron cambiar la utopía andina por la utopía del progreso (Degregori, 1986), migrando a las ciudades modernas de la costa. La marea humana produjo un *desborde popular* (Matos Mar, 1984) que buscó formas creativas e informales de sobrevivencia económica, a la que por oposición a la solución senderista maoísta, se le denominó *el otro sendero* (De Soto, 1986).

El país mantiene, luego de la reforma neoliberal de la década de 1990 y el triunfo del estado neoliberal sobre la subversión maoísta, niveles significativos de desigualdad social entre las ciudades de la costa, especialmente Lima, y el interior serrano y amazónico. El rasgo dominante de la desigualdad es la discriminación por el origen étnico de las personas, lo que nos remite directamente al proceso histórico de inferiorización del mundo cultural andino-amazónico que

ha logrado cristalizar un imaginario de sobrevaloración y prestigio de los componentes occidentales de la vida nacional. Pero, simultáneamente convivimos con intensos y creativos procesos sociales (artísticos, religiosos, económicos) que permiten el encuentro fecundo entre las matrices occidentales, andinas y amazónicas.

En ese sentido, se requieren promover procesos e iniciativas que actúen en las siguientes tres direcciones: a) exponiendo el encuentro de matrices, b) denunciando la inferiorización y discriminación y, c) enfatizando la matriz civilizatoria andina y amazónica.

3. El comunicador social y el encuentro de matrices

El encuentro de matrices culturales diferentes puede ser entendido de un modo romántico y/o funcional al sistema asimétrico de relaciones sociales. Las fusiones gastronómica, artística o religiosa nos pueden servir de ejemplos para desnudar que los encuentros aparentemente ofrecen un signo positivo o equitativo. Los peruanos nos enorgullecemos de nuestra comida que logra combinar ingredientes y sabores oriundos y foráneos; nos deleitamos con la creación artística que une el legado andino o amazónico y la tradición artística occidental, y nos recogemos ante el sincretismo que mezcla catolicismo y religiosidad andina.

El encuentro de matrices culturales, en los últimos años, está cargado de un tono celebratorio. Lo que no se logra develar es que esa unión –en muchos casos aceptada gozosamente por una gran mayoría– se halla estructurada bajo relaciones de desigualdad que encumbra a una matriz como dominante. Sí, existe mezcla, pero una parte es considerada superior a la otra, la cual es destacada únicamente por su carácter exótico, folklórico y superficial.

Allí radica, precisamente, el compromiso del comunicador social. La nueva función del comunicador es mostrar el valor de ambas tradiciones, evitando el énfasis desequilibrante. Ambas matrices tienen una constelación sociocultural y filosófica que las sostiene, se trata de destacar las virtudes del encuentro. Los aspectos valiosos de la combinación que permiten y han permitido la vida solidaria, el progreso material y la plenitud humana.

4. El comunicador social y la denuncia de la inferiorización

En no pocos casos, sin embargo, el encuentro cultural ha devenido en sometimiento. El racismo y la inferiorización han sido y siguen siendo poderosos dispositivos de poder que estructuran la existencia social en el Perú. No solo se trata de cuestionar los casos aislados de discriminación racial, económica o de género. Nuestro punto de vista apunta a denunciar los meca-

nismos de colonialidad que se encuentran presentes en diversas esferas de la vida social.

Por lo general, se tiene una comprensión incompleta de la colonialidad. Se cree que solo corresponde al ámbito del poder político y económico. Sin lugar a dudas se trata del espacio históricamente más consistente y opresivo, pero se descuida que la reproducción de lo colonial en el tejido social opera a través de prácticas y creencias profundamente arraigadas y naturalizadas como normales y hasta correctas. Si partimos del supuesto que la colonialidad se activa en los ámbitos del poder, el saber y el ser, concordaremos que existen prácticas y creencias de supremacía/inferiorización en dichos campos. A modo de aproximación, develemos algunas manifestaciones en situaciones reales y cotidianas.

a) Cotidianeidad colonial en el ámbito del poder.-

El ejercicio vertical, impositivo y declaradamente inferiorizador del mando en instituciones gubernamentales. El culto a las autoridades como personajes ilustres y prominentes que encarnan únicamente a la entidad estatal. Por lo que se naturaliza y se valora el ritual ceremonial de lo superior en actos llamados protocolares. El trato reverente y sumiso a quienes se encuentran en la escala superior de la jerarquía. El prestigio público del carácter autoritario como manifestación del liderazgo y la eficacia administrativa. La dócil espera

de la decisión y acción del superior jerárquico como expresión de correcto respeto y orden.

b) Cotidianeidad colonial en el ámbito del saber.-

La aceptación acrítica del indiscutible nivel superior de la producción científica europea y norteamericana y el nivel inferior del conocimiento y saber gestado en los países subalternizados. La sobrevaloración de la tecnociencia como camino único al desarrollo. El descrédito del saber ancestral, inferiorizado como primitivo, arcaico, salvaje, animista, mágico-religioso, etc. La supremacía, para todo efecto, del profesional universitario sobre el profesional técnico y a su vez sobre la persona sin instrucción. El culto a los grados académicos y su consecuente reverencia ante los demás.

c) Cotidianeidad colonial en el ámbito del ser.-

La burla (desde la posición dominante) y vergüenza (desde la posición inferiorizada) en diversas situaciones alrededor del color de la piel, lugar de nacimiento y de residencia, rasgos fisiológicos, modo de hablar el castellano andino o amazónico, el empleo de la lengua nativa y los apellidos quechuas, aimaras o amazónicos. El sentido común dominante que prestigia la cultura occidental en detrimento o subordinación sobre las manifestaciones civilizatorias de las culturas originarias del Abya Yala, en campos tales como: las artes (artesanía), modos de razonamiento, costumbres, hábi-

tos, alimentos, vestimenta, estilo de vida, valores individuales, familiares y colectivos; aficiones personales, formas de higiene y salud, forma de relaciones humanas, creencias religiosas, prácticas organizativas colectivas, etc. La aceptación acrítica de la exotización y mercantilización de las manifestaciones culturales andinas. La opinión desfavorable y el desprecio hacia el mundo campesino, agrícola y urbano-marginal; en contraparte el prestigio de lo urbano y empresarial. Las relaciones de obediencia y dependencia natural de la mujer frente al varón.

Las situaciones presentadas a modo de aproximación nos demuestran que los procesos de descolonización son un desafío de gran envergadura, pues como sostenemos, la colonialidad del ser, el saber y el poder son reproducidos en las prácticas cotidianas de nuestra existencia social.

5. El comunicador social y el énfasis en las matrices originarias

Considerando que la interculturalidad requiere como condición *sine qua non* un mínimo de simetría entre matrices a fin de que se establezca el diálogo intercultural, se impone la construcción de puentes que permitan el encuentro. Por un lado, frente a las prácticas perniciosas que bloquean el entendimiento y la emancipación, se impone la aplicación de políticas de descolonización reflexiva y sincera, pero que no

implique el ejercicio del odio y el resentimiento contra la matriz occidental; y por otro lado, el compromiso abiertamente declarado a favor de las matrices culturales andinas y amazónicas, y del Abya Yala en general.

El giro hacia los pueblos originarios, no solo se sostiene en un ánimo revalorativo o reivindicacionista frente a los aparatos históricos de discriminación e inferiorización. El núcleo se encuentra en la condición de reserva moral de la humanidad, pues han sido los pueblos originarios de la Tierra, quienes mantuvieron y mantienen un vínculo de comunión y diálogo con la naturaleza, que nos muestra el auténtico sentido del ser y estar en el mundo.

El paso hacia una comunicación con énfasis en nuestras matrices originarias implica esfuerzos e innovaciones que no se encuentran todavía en la formación profesional de los comunicadores. Ganados por los valores construidos por el mercado capitalista (competitividad, emprendimiento, éxito individual, progreso, eficacia, apariencia, lucro y ambición, por citar algunos), los nuevos comunicadores se muestran ansiosos de insertarse en dinámicas opuestas a los valores que encarnan los pueblos originarios.

Por ello, consideramos que la propuesta de la Comunicación para el Buen Vivir pasa por el replanteamiento de la formación académico-profesional o en el

peor de los casos su discusión dentro de los espacios universitarios. Los siguientes aspectos pueden servir para abrir el debate:

a. En el campo del periodismo. Superar la distorsión que genera el valor noticioso de la preeminencia, consistente en destacar automáticamente a las autoridades o sujetos privilegiados como fuente única de la noticia, desvalorizando a los ciudadanos, grupos comunales o beneficiarios. La aparición de los sujetos subalternos, por desgracia, solo emerge cuando es víctima u ofrece un hecho escandaloso, exótico o violento. Se trata de reorientar la noticiabilidad de la información periodística hacia el mundo cultural, económico y político de los pueblos originarios, pero asumiendo que al contener un valioso soporte civilizatorio ofrece saberes, valores, emociones y prácticas que contribuyen a una vida social auténtica y plural.

El periodista debe comprender que el tratamiento asimétrico de la información que solo privilegia el contenido oficial o proveniente de los grupos hegemónicos, solo sirve para reforzar la inferiorización y aleja la posibilidad de la construcción de una nación polifónica y multiversa.

b. En el campo de la producción de contenidos. Es una notable característica de nuestra comunicación audiovisual (cine, fotografía, televisión, radio, di-

seño visual, contenidos digitales) el énfasis excesivo en los patrones provenientes de los países hegemónicos. La producción en comunicación privilegia la elección de modelos con acentuados rasgos físicos europeos, inclusive en zonas del país donde el componente quechua, aimara o amazónico es predominante. En este campo es visible la colonialidad del ser y del poder, que se inclina por patrones occidentales de belleza. Nuestros noticieros televisivos y programas de concurso tienen claro que la presentación pública de la información y la diversión a escala nacional debe realizarse mediante cuerpos, rostros y lenguaje capitalino y de tez blanca. Se trata de un dañino refuerzo del imaginario colectivo que privilegia la opción monocultural como natural y deseable.

Puede parecer que estamos dedicando la reflexión solo al plano expresivo del mensaje, pero es precisamente en las selecciones y combinaciones del empaque donde se juega buena parte del contenido. Tratándose de un campo ligado a las percepciones sensoriales, requerimos optar por la producción de contenidos con declarada estética indígena y uso de la lengua nativa, más allá de la exotización mercantil y premunidos de calidad mediática.

c. En el campo de la comunicación persuasiva.

Nos referimos a los espacios de la publicidad, re-

laciones públicas, marketing comercial y social. Es inobjetable que se trata del campo más próximo a la hegemonía cultural, pues sirve de soporte simbólico para la reproducción de la economía dominante y la colonialidad. Las relaciones públicas, por ejemplo, surgieron como técnica persuasiva al servicio de las empresas capitalistas con el fin de alcanzar la aceptación de los usuarios y los trabajadores. El sesgo perverso aparece cuando se plantea el trasplante acrítico al espacio de las instituciones estatales, surgiendo la deformación de la profesión, pues el comunicador en una institución pública termina desarrollando “propaganda” de la gestión administrativa, llamada “imagen institucional”, pero en muchos casos es “imagen” de la autoridad estatal.

La propuesta más próxima de comunicación persuasiva desde los saberes indígenas se halla en las diferentes prácticas de incidencia, información, divulgación y promoción de organizaciones, actividades, problemas, necesidades, expectativas, manifestaciones culturales, modos y estilos de vida, tradiciones e historia. El objetivo es lograr la aceptación y la opinión pública favorable como resultado de la sensibilización y toma de consciencia del valor civilizatorio de los saberes originarios. La contrapersuasión planteada es contrahegemónica y emancipatoria, moviliza recursos simbólicos que respondan al discurso monocultural con la

propuesta de un nuevo horizonte de sentido fundado en la pluralidad, y en el cuidado y diálogo con la naturaleza.

d. En el campo de la investigación y proyección.

Los paradigmas dominantes de la formación y el ejercicio profesional del comunicador muestran un evidente desbalance a favor de las formas hegemónicas, por lo que muy poco se podría avanzar si no habría un cambio de actitud dentro de la comunidad académica. Lo más cercano a una manera alternativa de hacer comunicación-otra es la reivindicación mediante la exotización del mundo cultural indígena. Sin embargo, se trata más bien de incidir en la profundización e investigación de las historias locales, cosmo-convivencia, artes, estructuras socioeconómicas, manifestaciones diversas; formas, códigos y dimensiones de la comunicación comunitaria.

La labor de proyección a la comunidad debe contemplar el vínculo con organizaciones, asociaciones, federaciones, centros poblados, comunidades campesinas y gobiernos locales. Por desgracia se asocia proyección con talleres de capacitación, cuando lo que requerimos es la vía contraria: la incorporación de los saberes originarios dentro de la actividad universitaria.

Reflexiones finales

La matriz civilizatoria andina y amazónica, y las matrices originarias en general, nos ofrecen el paradigma más avanzado de comunicación realmente existente⁸, pues fundar un mundo de vida, sobre la premisa básica que las entidades circundantes están habilitadas para dialogar en estado de reciprocidad, rebaza largamente la comprensión parcial del *logos* occidental que establece la distancia vertical sujeto-objeto.

Žižek (1992: 27) sostiene que el corte con la naturaleza, con la homeostasis animal, es el núcleo traumático de la especie humana, que lo lleva a “superar” el impase mediante el dominio de lo circundante, no con el diálogo, pues precisamente el corte es su sello distintivo como rey (sujeto) sobre la naturaleza (objeto). Pero el corte, felizmente, no ha sido igual en todas las culturas y civilizaciones históricas. La reserva se encuentra en los pueblos indígenas que razonan con un “pensamiento en relaciones” que precisamente considera la conexión relacional de todos los entes,

8 Dos conceptos normativos de comunicación son los picos más altos que se asemejan a la cosmo-convivencia andina. Jean Cloutier (1983) con la propuesta del “EmiRec” (los sujetos de la comunicación como emisores y receptores simultáneos en situación dialógica y equilibrada) y Jeremiah O’Sullivan (1982) con el planteamiento de la “PreAlimentación” o “PreInformación” (que quiebra el concepto de re-alimentación al proponer que el receptor es el punto de partida de la comunicación).

“todo está conectado con todo (...) todo tiene que ver con todo” (Estermann, 2013: 52). Se trata, entonces, del saber más comunicacional que uno pueda imaginar: polifónico, multidireccional e integrador.

Es más, el principio andino de la complementariedad consiste en que la plenitud se alcanza en encaje con el otro, la expresión más acabada de ese principio es la noción de *chachawarmi*. Más allá de la connotación de pareja aimara, “expresa similitud de posiciones, relaciones horizontales e igualdad de condiciones” (Medrano, 2012:37). Se trata claramente de un acto comunicativo horizontal que expresa un tipo de sociedad, una concepción de humanidad y de relación con el cosmos, en el que las relaciones simétricas son el soporte de sentido y de acción.

Es decir, contribuir a la forja de una Comunicación para el Buen Vivir va más allá de la promoción de un ámbito profesional al servicio de la sociedad o de las modas anticolonizadoras o postmodernas. Se trata de una manera diferente de entender nuestra posición dialógica frente a lo circundante que exige un esfuerzo de cuestionamiento de las bases mismas de nuestra socialidad y de nuestro ser-en-el-mundo. De lo que se trata en el fondo es de refundar lo comunicativo como opción por la vida digna en comunión con el entorno. Y esa refundación comunicacional, para el caso nuestro, se alcanzará dándole el lugar que le corresponde a la matriz civilizatoria andina y amazó-

nica, ofreciéndonos los comunicadores como puentes de encuentro horizontal entre las diferentes voces, rostros y saberes.

Bibliografía

CLOUTIER, Jean

1983 “Emérec et le monde en... tique”. En: *Communication et langages*. N° 57. Pp. 67-78.

Disponible en:

<http://www.rechercheisidore.fr/search/ressource/?uri=10670/1.ddm4uo> (Visitado el 20 de noviembre de 2013)

COTLER, Julio

2005 (1978) *Clases, estado y nación en el Perú*. Tercera edición. Primera reimpresión. Lima: IEP. 359 pp.

DEGREGORI, Carlos Iván, Nicolás LYNCH & Cecilia BLONDET

1986 *Conquistadores de un nuevo mundo*. Lima: IEP. 311 pp.

DE SOTO, Hernando

1986 *El otro sendero*. Lima: ILD. 321 pp.

ESTERMANN, Josef

2013 *Cruz y coca. Hacia la descolonización de la Religión y la Teología*. La Paz: Armonía & ISEA. 189 pp.

FLORES GALINDO, Alberto

1989 *Buscando un inca. Identidad y utopía en los andes*. Tercera edición. Lima: Horizonte. 437 pp.

1999 *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú*. Lima: SUR & APRODEH. 73 pp.

HERNÁNDEZ, Max

1993 *Memoria del Bien Perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: IEP. 236 pp.

KELLER, Suzanne y Craig CALHOUN

1991 *Sociología*. Quinta edición. Bogotá: Mc Graw Hill, 705 pp.

LANDER, Edgardo

2010 “Crisis civilizatoria: el tiempo se agota”. En: *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. LEÓN, Irene (Coord.) Quito: FE-DAEPS. Pp. 27-40.

LÓPEZ, Sinesio

1997 *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de ciudadanía en el Perú*. Lima: IDS. 537 pp.

MANRIQUE, Nelson

2006 “Democracia: La promesa pendiente”. En: *La democracia en el Perú: proceso histórico y agenda pendiente*. Lima: PNUD. Pp. 13-56

MARIÁTEGUI, José Carlos

2012 (1928) *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Segunda edición. Colección Mariátegui Total. Tomo I. Lima: Minerva. 681 pp.

MATOS MAR, José

1984 *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: IEP. 107 pp.

MEDRANO, Yanett

2012 “Descolonizando el(los) feminismo(s)”. En: *Pluralidades*, Vol. 2, N°2. Pp. 9-23. Puno: Grupo de estudios Interculturalidad.

NUGENT, Guillermo

2012 (1992) *El laberinto de la choledad*. Segunda edición. Lima: UPC. Pp. 198-201.

2010 *El orden tutelar. Sobre las formas de autoridad en América Latina*. Lima: Desco&Clacso. 165 pp.

MEDINA, Javier

2010 *Mirar con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*. La Mirada Salvaje: La Paz. 200 pp.

MONTOYA, Rodrigo

1992 *Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*. Madrid: Talasa. 131 pp.

O'SULLIVAN, Jeremiah

1982 “La comunicación popular y la preinformación”. En: *Aler informa*. Año X, N° 6. Quito: Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica. Pp. 44-45.

PANIKKAR, Raimon

1995 “Filosofía y cultura: una relación problemática”. Discurso inaugural del Primer Congreso de Filosofía Intercultural. México. Disponible en: <http://them.polylog.org/1/fpr-es.htm#f1>, *Foro para la filosofía intercultural*, con el título “Religión, filosofía y cultura”. (Visitado el 6 de diciembre de 2013)

PEIRANO Luis

1988 Entrevista personal con el autor. Lima, GREDDES.

PORTOCARRERO, Gonzalo

2010 “Los fantasmas del patrón y del siervo como desestabilizadores de la autoridad legal en la sociedad peruana”. En: *Cultura política en el Perú. Tradición autoritaria y democratización anómica*. Gonzalo Portocarrero, Juan Carlos Ubilluz & Víctor Vich. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Pp. 13-29

2005 “La «sociedad de cómplices» como causa del (des)orden social en el Perú”. En: *Vicios públicos. Poder y corrupción*. Ugarteche, Oscar (compilador). Lima: FCE & Casa de Estudios del Socialismo. Pp. 103-132

- 2004 *Rostros criollos del mal. Cultura y transgresión en la sociedad peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. 313 pp.
- 1995 “El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática”. En: *Mundos interiores: Lima (1850-1950)*. Aldo Panfichi y Felipe Portocarrero. Lima: Universidad del Pacífico.

QUIROZ, Alfonso W.

- 2013 *Historia de la corrupción en el Perú*. Lima: IEP & IDL. 643 pp.

SANTOS, Boaventura de Sousa

- 2006 *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: PDTG & FCS-UNMSM. 285 pp.

YAMPARA HUARACHI, Simón

- 2011 “Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral. Suma Qamaña”. En: *Bolivian Studies Journal. Revista de Estudios Bolivianos*. University of Pittsburgh. Vol. 18. Disponible en: <http://bsj.pitt.edu/ojs/index.php/bsj/article/view/42> (Visitado el 12 de noviembre de 2013)

ŽIŽEK, Slavoj

- 1992 *El sublime objeto de la ideología*. México: FCE. Pp. 27-28.