



Horizonte de la Ciencia

ISSN: 2304-4330

ISSN: 2413-936X

horizontedelaciencia@gmail.com

Universidad Nacional del Centro del Perú

Perú

Gonzales García, Carlos Ricardo

El concepto de Territorio Mental en el pensamiento comunicacional de América Latina. Un acercamiento a la epistemología no dualista de Evandro Vieira Ouriques.

Horizonte de la Ciencia, vol. 6, núm. 11, 2016, -, pp. 27-45

Universidad Nacional del Centro del Perú

Perú

DOI: <https://doi.org/10.26490/uncp.horizonteciencia.2016.11.226>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=570960869003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNECM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El concepto de *Territorio Mental* en el pensamiento comunicacional de América Latina. Un acercamiento a la epistemología no dualista de Evandro Vieira Ouriques.

Carlos Ricardo Gonzales García*

Resumen

Este trabajo estudia el concepto de *Territorio Mental* que el teórico brasileño Evandro Vieira Ouriques ha creado en el ámbito de su Economía Psico-política de la Comunicación y de la Cultura. Tomando como conocimiento la investigación de este pensamiento, queremos propiciar un trabajo reflexivo en el campo académico, todavía emergente, de la comunicación en el Perú, que permita a los investigadores y demás interesados en temas como Naturaleza y Cultura, analizar, comprender o discutir los fundamentos de este enfoque crítico de la agenda “moderna, colonial e imperialista” del concepto “desarrollo de los medios de comunicación”.

Palabras clave

Vieira Ouriques, *Territorio Mental*, episteme prehispánica, desarrollo mediático, derecho a la comunicación.

The Concept of *Mental Territory* in Communicational Thought in Latin America. An Approach to Epistemology non Dualistic of Evandro Vieira Ouriques

Abstract

This paper studies the concept of *Mental Territory* theoretical Brazilian Evandro Vieira theoretical Ouriques created within the scope of his psycho-political economy of communication and culture. On the research knowledge of this thought, we foster a reflective work in the still emerging, academic field of communication in Peru, which enables researchers and others interested in issues such as nature and culture, analyze, understand or discuss basics of this critical approach of “modern, colonial and imperialist” agenda of the concept “development of the media”.

Keywords

Vieira Ouriques, *Mental Territory*, prehispanic episteme, media development, communication rights.

Recibido: 19 de agosto de 2016/ Aprobado: 02 de noviembre de 2016.

* Magíster en Investigación de la Comunicación Social. Magíster en Periodismo y Comunicación Multimedia. Docente de la Escuela de Comunicación Social Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Correo: carlos.gonzales1@unmsm.edu.pe

Introducción

En este trabajo nos ocupamos de analizar el pensamiento de Evandro Vieira Ouriques, doctor en Comunicación y Cultura de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil, además de coordinador del Núcleo de Estudios Transdisciplinarios de Comunicación y Conciencia de la Escuela de Comunicación de la misma universidad.

Su filosofía de vida ha estado orientada al fortalecimiento del individuo, red, movimiento y organización con el fin de producir un cambio de rumbo estratégico de las actitudes y así llegar a que éstas sean portadoras de una voz propia guiada por la solidaridad y sostenibilidad. Es por esta razón que desde su perspectiva psicopolítica de la comunicación y de la cultura, ha trabajado con una metodología operativa en la gestión de la mente que toma como concepto central el Territorio Mental y cuyas áreas de aplicación son las vidas, las carreras, las planificaciones estratégicas, los proyectos, los productos, las intervenciones, la política pública.

La investigación que acá se propone recoge y actualiza, tomando como base el pensamiento unicista de Evandro Viera, la información dispersa que sobre epistemología, naturaleza y cultura, se ha producido, fundamentalmente, en los últimos veinte años en contextos académicos y científicos en el ámbito regional y mundial, y al hacerlo prepara la introducción de estos contenidos en los currículos académico profesionales de las facultades y escuelas de Comunicación Social o Ciencias de la Comunicación, tendiendo un puente entre las perspectivas humanísticas e instrumentales en este campo.

Al respecto, queremos saber si la construcción de actitudes democráticas, en el *Territorio Mental* potencializa los compromisos de la Cultura con la Naturaleza, aumentando, de esta manera, efectiva y eficazmente la participación ciudadana en la formulación, definición y seguimiento de políticas públicas de comunicación y cultura.

Estudiar la importancia del concepto *Territorio Mental* en el pensamiento comunicacional de América Latina, nos permitirá, como objetivos, analizar los conceptos de *Derecho a la Comunicación* y *Desarrollo Mediático*, propuesto desde la perspectiva epistemológica no dualista de Evandro Vieira; describir el contexto y el surgimiento de la epistemología no dualista en el pensamiento comunicacional de América Latina; explicar el papel que cumplieron las principales culturas prehispánicas para el futuro sostenible y democrático de la región y la Comunicación Social y ahondar en los asuntos epistemológicos en los que convergen las acciones y las reflexiones de los comunicadores sociales del S. XXI en cuanto a Naturaleza y Cultura que permita la asociación entre Sustentabilidad y Democracia.

De esta manera, a través de este trabajo, esperamos contribuir y fortalecer el horizonte académico de los estudios académicos en Comunicación Social en cuanto al enfoque crítico de una propuesta epistemológica que busca una participación más plena, más pacífica, más solidaria de los ciudadanos.

Episteme del Perú prehispánico

Desde hace muchos años, Evandro Vieira Ouriques investiga las epistemologías de las antiguas culturas de América, además de las de la India y las africanas pre coloniales, las mismas que se caracterizaron por su observación constante y metódica del hombre con el universo, la forma de comunicarse unos consigo mismos, unos con otros, superando así el intersticio de la

cultura con la naturaleza. Los resultados de sus trabajos demuestran, entre otras cosas, que la percepción de la realidad que metafóricamente se la concibe como una red o de un tejido de la vida, representa el enfoque milenario que forma la propia experiencia de estar vivo.

Esta complementariedad no dualista, alcanzada por las civilizaciones pre hispánicas, constituyen el desafío contemporáneo que nuestro mundo puede alcanzar desde la experiencia de un cambio psico-político en su Territorio Mental, es decir, desde la confianza en el otro “para que sea posible la libertad ejercida desde la pluralidad que nace del mestizaje racial, cultural, afectivo y/o cognitivo entre los diferentes”. (Vieira Ouriques 2010, p. 125).

Tomando como evidencia un caso concreto, examinaremos el papel que cumplió una de las principales culturas pre hispánicas de América para el futuro sostenible y democrático de la región.

El modelo de civilización del imperio de los Incas

Vieira Ouriques no hace mención en su artículo *Epistemologías prehispánicas...* sobre tan importante referente de la cultura peruana como la fue la civilización Inca, pero estamos seguros que consideraría a dicho imperio como una estructura que en su tiempo supo conquistar, por su alto grado de civilización, gobierno y estructura, el tan anhelado desarrollo sostenible que buscaba, afanosamente, la sociedad occidental.

En el Imperio de los Incas existió una economía sustentada en la adecuación de la organización social al trabajo y en la valoración de la diversidad ecológica así como en técnicas que lejos de ser vestigios del pasado lo son del porvenir: andenes, waru-waru, canales de irrigación. Un autor como José Carlos Mariátegui sintetiza su posición situándola en este aspecto:

Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo inkaico –laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo– vivía con bienestar material (...) La organización colectivista, regida por los Inkas, había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. (Mariátegui 1928, p. 13)

El economista, historiador y maestro universitario, César Antonio Ugarte, que cita Mariátegui en su obra, sostiene que los caracteres fundamentales de la economía del régimen autocrático de los incas eran los siguientes:

Propiedad colectiva de la tierra cultivable por el ‘ayllu’ o conjunto de familias emparentadas, aunque divididas en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosque por la “marca” o tribu, o sea la federación de ayllus establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos. (*Ídem*)

Finalmente, para Raúl Porras Barrenechea (1974), los Incas fueron los primeros en forjar la gran unidad política sobre la base del respeto de la personalidad de los pueblos incorporados a su influjo civilizatorio, lo cual, para Mariátegui, hizo realidad la utopía socialista de la igualdad económica entre los hombres y la justa distribución de la riqueza.

Sistemas de comunicación

Sin embargo, los Incas no vivían en democracia pues solo servían a la propia dinastía reinante, eran pues, como señala Crow (1992, citado por Ferreira 2000, p. 90), el equivalente de los romanos “por su organización administrativa, su centralización y su unidad y hegemonía imperial”. Para mantener la moral y la fama de la casta guerrera disponían no solo de un lenguaje –que les permitía contar con una infinidad potencial de mensajes expresados en mitos, leyendas, cuentos, loas de batalla, cantares históricos- sino también de una variedad de códigos convencionales entre los que destacan sus representaciones mímicas. No poseían escritura, pero sí contaban con dos instrumentos nemotécnicos: quipus¹ y pictografías simbólicas de los hechos de los monarcas.

Porras descubrió que, en general, el antiguo hombre andino y, en particular, el perteneciente a la cultura Inca, tuvo una característica esencial que logró manifestarse instintivamente en sus actos. Se trata de un sentimiento de deferencia a las formas adquiridas donde este ostentaba un afán de infinitud y de prolongación del pasado, que encarnó poéticamente en “instituciones y prácticas de carácter recordatorio, que reemplazaron, muchas veces, en la fundación histórica, a los usos gráficos y fonéticos occidentales”. (*Ídem*, p. 21)

Sin caer en las revelaciones radicales de la teoría hermenéutica, este autor reconoce, para empezar, el valor que tuvieron, en su arte de contar, las fábulas y leyendas incaicas que no fueron otra cosa que la reconstrucción del espíritu de un pueblo primitivo:

Aunque se haya dicho que los mitos son la expresión de un pasado que nunca tuvo presente o que son el resultado de confusiones del lenguaje, es fácil descubrir en ellos rastros de la sicología y de la historia del pueblo creador (...) En el mito es posible hallar, como lo sugiere Cassirer, un orden cronológico de las cosas y de los acontecimientos, para una cosmología y una genealogía de los dioses y de los hombres. (*Ídem*, p. 24)

Entre estos relatos que siguen, por lo general, una trayectoria de optimismo y triunfo, tenemos, la guerra entre los dioses *Con* y *Pachacamac*, la creación del hombre por Viracocha, que modeló en el Collao la figura de los trajes de los pobladores de cada una de las tribus primitivas, o la aparición de personajes legendarios que siguen el camino de las montañas al mar, como Naymlap, Tacaynamo, Tonapa, Manco Cápac, que son la expresión de una psiquis joven.

En cuanto al *haylli*, como lo fueron las alabanzas dirigidas a Apolo, era un cantar colectivo de alegría y de victoria, destinado, además de exaltar los sentimientos de la casta aristocrática y guerrera, a encumbrar las hazañas de la jornada agrícola. “Así –remarca Porras– el pueblo incaico encerró en una sola palabra jubilar su doble índole guerrera y campesina”.

Los cantares históricos relativos a las hazañas de cada soberano eran cultivados por los quipucamayocs, quienes, ayudados por el instrumento nemotécnico de los quipus, cantaban ante la multitud cantares solo en honor de los grandes Incas. Es decir de aquellos que, con alto sentido moralizador, encarnaban las ideas morales y políticas de la casta dirigente²:

1 Inicialmente estos cordones de nudos tuvieron una función de contabilidad y estadística pero fueron adaptados posteriormente a la rememoración histórica.

2 Eso demuestra que los Incas, al igual que otras culturas precolombinas, no vivían sin leyes, donde la traición o los errores de ejecución de sacerdotes o historiadores, por ejemplo, eran delitos graves sancionados con la pena de muerte. Como señala Ferreira (2000, p. 88): “Las culturas prehispánicas tuvieron reglas muy estrictas y numerosas, aunque no

Excluía de la recordación histórica a los malos gobernantes y a los que vulneraban las leyes o el honor. De ahí que la historia incaica ofrezca únicamente las biografías de doce o catorce Incas impecables, y que no haya uniformidad sobre el número de estos a los que algunos cronistas, como Montesinos, hacen llegar a más de noventa. La historia pierde en fidelidad, pero gana en moralidad. (*Idem*, p. 32).

Respecto a los cantos épicos mimados, estos representaban, en fiestas como la *purucalla*, los hechos de los Incas y las batallas ganadas por estos. Sin embargo, es posible que estos ritos coreográficos alcanzasen con el tiempo un sentido luctuoso y lastimoso, especialmente en los entierros de los Incas.

El flujo de los estados mentales en el sistema actual

La colonización en el siglo XX-XXI

El Estado nacional que, en gran parte del siglo XX, tendía activamente, a través de sus distintas formas, a la integración nacional, a la modernización económica y a cierta redistribución, se encuentra en crisis pues, a través del omnipotente pensamiento neoconservador³, perdió su lado “heroico”⁴. A partir de los setenta, pero de manera más profunda en los noventa, el modelo que representa se ha ido tornando cada vez más decadente. Al respecto, Touraine, que desde esos años viene estudiando la sombra del problema, vislumbró dos fenómenos aparentemente opuestos:

Por un lado, la mundialización de la economía, su globalización, que en realidad significa la des-socialización de la economía y tiene muchos rasgos en común con lo que se denominaba imperialismo a principios de siglo, es decir, el predominio de un capitalismo financiero internacionalizado sobre capitalismo industriales nacionales; y, por el otro la invasión de lo que había sido la vida pública por lo que podemos llamar la vida privada: lo que va de la vida personal, sexual, afectiva, del ocio, en ciertos casos, hasta una subjetivización de la política en el caso de los integrismos étnicos, nacionales o religiosos. El campo de las mediaciones institucionales, sociales y políticas desaparece, dejando frente a frente una economía globalizada e identidades culturales cada vez más replegadas sobre sí mismas. (Touraine 1996, p. 18).

La dualización o heterogeneidad dualista es lo que en la actualidad representa mejor a nuestro mundo. Así, en esta ruptura fundamental, tanto cultural como política, en la que manda la economía –el mercado sobre el Estado; la inversión sobre los derechos humanos; las variables macroeconómicas sobre la calidad de vida; el crecimiento del PBI sobre la disminución de la desigualdad y la producción primaria sobre la manufacturera–, vemos que las distancias sociales –entre ricos y pobres, la aparición de zonas residenciales modernas y barrios periféricos o guetos– aumentan entre las regiones del mundo.

con el propósito de perseguir (...). Fue a los europeos más bien a quienes la sensación de grandeza del nuevo mundo les hizo probar el verdadero sabor de la libertad: “un renovado espíritu de independencia” libre de supervisión de la iglesia y de sus ministros, como en el primer viaje de Colón”.

3 Formado en universidades del primer mundo y, luego, en organismos multilaterales como el Banco Mundial y el Fondo Mundial Internacional.

4 Consultar Ortiz, Renato. *Mundialización: saberes y creencias*. Gedisa editorial. Barcelona.

En Lima, según el *Quinto Informe de Percepción sobre la Calidad de Vida en Lima: Cómo Vamos*, la opinión pública percibe que la desigualdad urbana ha crecido en la capital. Así lo presenta el politólogo Carlos Meléndez: "Mientras menor nivel de ingreso, mayor insatisfacción por la administración de la ciudad. El disgusto con los espacios públicos abarca al 21% de los NSE A y B, al 26% del NSE C y al 31% de los NSE D y E. Mientras el 42% de los limeños de NSE A y B están conformes con las áreas verdes de su ciudad, solo el 14% de los NSE D y E están complacidas". (Meléndez 2015).

De acuerdo con el autor de *Crítica de la Modernidad*, existe una mundialización de la tecnología, de los intercambios mediáticos pero, sobre todo, de los intercambios financieros que son "la nueva internacional" gracias, como afirma Pedraglio (2015, p. 6), a "redes vinculadas a multilaterales, bancos de inversión, corporaciones transnacionales y nacionales, así como a lazos de amistad local y globales". Por tanto, lo esencial del poder económico ya no consiste en acumular beneficios para construir poder o barreras culturales, sino más bien para intensificar lo más posible las redes (networks) financieras, informáticas y tecnológicas que generan beneficios y poder⁵.

Asistimos, pues, a la desaparición de los actores, de las relaciones sociales y de las clases sociales. El poder económico se ha vuelto impersonal. Ni siquiera se le puede identificar ya con un país determinado, hasta tal punto las redes económicas y financieras transnacionales se ha separado de la realidad social, inclusive de los Estados Unidos. Todo sucede como si las relaciones entre dominantes y dominados se hubieran progresivamente deshecho. (Touraine 1996, p. 19).

El historiador español Santos Juliá retrata con dramatismo las consecuencias de esta ausencia de razón política que viene caracterizando gran parte de la historia de su país:

(...) la política elaborada para hacer frente a la primera gran crisis del capital del siglo XXI rompe, contra los intereses de la mayoría, el pacto que sirvió de base a nuestro actual Estado social. (...) Lo que vendrá después, una vez culminada la operación, ya se puede imaginar: los bienes y servicios públicos emergerán de su ruina como propiedades privadas cuyo acceso por los ciudadanos estará en función de su diferente poder adquisitivo. (Juliá 26.01.15, p. 25).

En vez de una economía de demanda; es la oferta la que determina la demanda en un mundo carente de certezas⁶. Son las redes, las que ejercen dominio, las que determinan, con su fuerza desmedida, sus demandas y comportamientos cargados de insulto, deprecio o indignación. Esto se advierte particularmente en el campo de los medios.

A raíz de los atentados sangrientos que remecen el mundo, J. Peter Pham, director del Centro África del Atlantic Council, critica en el portal web Expansión.mx la dualidad que existe entre un país occidental y otro de un continente pobre, ambos víctimas de grandes matanzas,

5 El periodista Martín Caparrós editó en España su último y demoledor libro -titulado *El Hambre*, en el que desentraña porqué 805 millones de personas no tienen qué comer. Al respecto, Caparrós sostiene que la especulación (algorítmica o automatizada) es una de las causas, como devela el extracto de uno de los capítulos y que se puede leer en el siguiente enlace: <http://bit.ly/1zJsB0v>

6 En un acto celebrado en el Paraninfo de la Universidad Complutense de Madrid, la escritora mexicana Elena Poniatowska ha calificado las redes sociales de "arma de doble filo" ya que, mientras han servido para dar a conocer al mundo la "terrible historia" de los 43 estudiantes asesinados en Iguala, también han enajenado a una generación de jóvenes "que caminan con los ojos atornillados en su móvil para ver quién les sigue" (2015).

pero en la que uno llama más a la solidaridad de la comunidad internacional que el otro:

Mientras docenas los líderes mundiales se tomaban de los brazos para dirigir a millones de personas por las calles de París para conmemorar a las 17 víctimas de los ataques terroristas que ocurrieron en Francia, en Nigeria dos niñas estallaron en un mercado en un mercado en la ciudad de Potiskum, en el noreste de ese país, acontecimiento que ocurrió un día después de que otra bomba, atada a una niña, explotara en un concurrido mercado y cobrara la vida de numerosas personas. (J. Peter Pham, *No solo es Francia, ahí está el horror en Nigeria con Boko Haram*, 14.01.15).

El flujo de los estados mentales de los sujetos está bajo el impacto de los medios de comunicación, específicamente de los dispositivos de la tecnología multimedia o de las pantallas de la televisión, instrumentos efectistas de la era del Capitalismo Cognitivo en Occidente. A través de programas o contenidos ininterrumpidos, estos soportes imponen a las percepciones, los pensamientos y los afectos, que brota del Territorio Mental de las personas, una “lógica excluyente y segregacionista que tipifica y reproduce brechas cognitivas de dominación y marginación social y cultural” (Del Valle, C., Moreno, F. J., y Sierra Caballero, F. 2012, p. 7).

Esta presión mental, que evita confrontarnos con la complejidad de nuestra tragedia, se revela en escenarios como el mundo educativo. El filósofo catalán, Gregorio Luri, autor del libro “Mejor educados”, cree que hay un sector de educadores que se ha vuelto adepto a la barbarie, al ocultar la realidad a los niños, pregonando una ideología “buenista” o “feliz”, resistente a la desgracia metafísica de la frustración o a los complejos problemas de la vida, es decir, como la que nos podría presentar el mundo ideal y entretenido de los “teletubies”.

Este fenómeno que va dominando al mundo, se entiende mejor a través de lo que va ocurriendo con los propios sistemas sociales que son los que se preocuparían por evitar la ruptura entre la economía y la cultura a la que nos referimos antes, para movilizar recursos culturales en beneficio de una modernización económica. Se trata del dominio del nacionalismo cultural asociado al liberalismo económico como viene ocurriendo en China y otros países del sudeste asiático.

Sin poseer todavía, luego de Franco, un modelo autoritario, España, en medio de su crisis económica que le ha generado mucha pobreza y desigualdad, se pregunta perentoriamente sobre la manera en que puede reconstruir los sistemas de control social y político de la actividad económica. Por el momento, la reforma educativa en secundaria y bachillerato impulsada por el Partido Popular, fuerza política de tendencia liberal y conservadora, a través de la Ley Orgánica de la Mejora de la Calidad Educativa (LOMCE), aboga por formar más el pensamiento empresarial que el filosófico, lo cual podría provocar como reacción la formación de nacionalismos culturales autoritarios. Un informe de *El País*, a inicios de 2015, presenta algunos de estos cambios en el currículo con respecto a normas anteriores⁷.

Esta evolución de la modernización, solo ha servido para generar, sin otros contrapesos posibles, una concentración financiera y económica, lo cual ha llevado a que se descuide la formación de instituciones y fuerzas sociales capaces de enfrentar los distintos problemas en

⁷ Iniciación a la Actividad Emprendedora y Empresarial. La asignatura, troncal en 4º de la Educación Secundaria Obligatoria para los alumnos que opten por la vía a la Formación Profesional, prevé enseñar a crear un proyecto de empresa en el aula, o identificar las fuentes de financiación más adecuada por tipo de empresa. Filosofía. En bachillerato, Historia de la Filosofía sigue como troncal en 1º y cambia a optativa en 2º. Educación para la Ciudadanía se diluye en una asignatura llamada Valores Éticos que será optativa y que se elige en lugar de Religión.

los que se genera la denominada sociedad de la información. Sucede que la sobresaturación informativa, en no pocas oportunidades, conduce a la perplejidad y a la parálisis, tal como ocurrió a inicios de 2014 con el servicio de inteligencia de Francia respecto a los atentados sangrientos en París contra el semanario satírico Charlie Hebdo: "En esas ocasiones límite se recibe más información de la que se puede captar y además el sistema de comunicación se hace especialmente susceptible al ruido desorientador que dificulta jerarquizarla, elaborarla e interpretarla" (Aguilar 2014, p. 14).

Culturas fragmentadas y una economía que va haciendo cada vez más globalizada. Vieira, quien hace suyas las palabras del Colectivo Intervozes, refiere que:

En una sociedad de diversos niveles de acceso al poder, en la que la mayoría de las relaciones son fuertemente mediatizadas y filtradas –o sea, mediadas por los medios de comunicación de masa-, en la que los gobiernos, las corporaciones, los grupos de interés y muchos otros se disputan la atención de la población, tratando de influir y de controlar el proceso de creación, el contenido y el flujo de las comunicaciones, defender la expresión de cada individuo no basta. (Vieira 2010, p. 130).

Vieira cree que se trata de tomar en cuenta, por fin, una estrategia epistemológica no-dualista que permita que los individuos-colectivos construyan, con sus libertades de expresión, comprendidas como "individuales", actitudes que refuerzan la creación de un nuevo marco regulatorio.

En ese sentido, la descolonización del concepto de *Territorio Mental*, en comparación a la colonización que implica el *desarrollo mediático*, que elude los compromisos de la cultura con la naturaleza, puesto que pone énfasis en intereses comerciales o consumistas, priorizando el mero entretenimiento o el sensacionalismo factual, exige, como manifiesta Evandro Vieira Ouriques, un complejo proceso de concientización política-cognitiva-afectiva, y que llama *Desobediencia Civil Mental*, que no es otra cosa que la actuación crítica y ética del propio individuo-colectivo en las estéticas de la comunicación.

El desafío de la comunicación. Acto/palabra.

Como seres lingüísticos que somos, es decir, individuos que se constituyen en lo social a través del lenguaje, hablamos y escuchamos a partir de la interacción social entre seres humanos particulares. Es en este desarrollo donde aparece una precondition fundamental del lenguaje: la constitución de un dominio consensual donde signos, objetos, eventos y acciones son formados como tales (no existen por sí mismos): "Hablamos de consensualidad dondequiera que los participantes de una interacción social comparten el mismo sistema de signos (gestos, sonidos, etc.) para designar objetos, acciones o acontecimientos en orden a coordinar sus acciones comunes. Sin un dominio consensual no hay lenguaje" (Echevarría 2011, p. 50).

Echevarría (2011) cree que el lenguaje va más allá de contar historias u otros discursos. Se trata de un sistema de coordinación del comportamiento y está presente en nuestras acciones:

La producción de relatos es solo una forma, aunque muy importante, de actuar en la vida. Existen muchas otras formas de enfrentar la vida que no siempre están incluidas en los relatos que contamos sobre nosotros. Y cada comunidad desarrolla sus propios modos de enfrentar la vida, de hacer las cosas. Estos modos de hacer las cosas, de la manera como las hace la comunidad, los llamamos las prácticas sociales. (p. 57).

Así es fácil entender dentro del campo de la psicología sistémica por qué los individuos son concebidos dentro de una cultura lingüística dada, dentro de un sistema de coordinación de la coordinación del comportamiento dado, dentro del lenguaje dado, dentro de una comunidad o sistema social: “Somos lo que somos a partir de las relaciones que establecemos con los demás. (...) Las individualidades serán diferentes si en un sistema somos el empleador [*opresor*, diría Vieira] o el empleado [*oprimido*]” (*Ídem*: 59).

Sin embargo, eso no significa que los individuos sean solo fenómenos sociales. Según Echevarría, debido a la capacidad recursiva del lenguaje humano, también somos capaces de observarnos a nosotros mismos y al sistema al que pertenecemos, y de ir más allá de nosotros y de esos sistemas: “Podemos convertirnos en observadores del observador que somos y podemos actuar según nuestras posibilidades de acción” (*Ídem*: 61).

De esta forma, se daría la transformación crítica y transformativa de los pensamientos, afectos y percepciones, es decir de los estados mentales, que se producen en el Territorio Mental⁸. Según Vieira este proceso requiere de una *arqueología de los conceptos* (término preferido por Mattelart), porque solo así será posible que surjan los significados y los usos psico-político-sociales sedimentados en cada término. Así, Battiston, en una entrevista que tuvo con Mattelart a fines de la década pasada en Roma, a propósito de la presentación de un libro, *Democrazia e concentrazione dei media* (coordinado por Maurizio Torrealta), demuestra que:

Si “aldea global” remite a la “representación “igualitaria” del planeta”, a la “visión fideísta de una sociedad planetaria” horizontal y flexible, “comunicación-mundo” es en cambio un término que, según las intenciones de Mattelart, permite mirar la globalización en curso sin mitificarla, porque nace de la conciencia de que “la desigualdad de los intercambios sigue marcando la universalización del sistema productivo y técnico-científico. (Battiston 2009).

Si queremos cambiar de paradigmas, pasar de la epistemología dualista a la no-dualista y así cambiar *resistencia* en redes de ciudadanos críticos, colaboradores, propositivos e interactivos, debemos incorporar a la dimensión social de la democracia, la construcción de actitudes mentales democráticas.

Un caso interesante, muy representativo, que ejemplifica lo anterior, lo recogemos del activista Wilfredo Ardito Vega, especializado en temas de derechos humanos, democracia, justicia comunitaria y derechos de los pueblos indígenas. Desde su cuenta de Facebook, nos relata cómo fue superado un problema social vinculado al racismo en Bolivia (el denominado *Mega-Apthapi*) desde la reivindicación del Otro, pero sin dejar de lado lo que ocurre, lamentablemente, en el Perú⁹.

Se trata, y hay que asumirlo como reto y exigencia, de alcanzar la fortaleza y unidad de sociedades caracterizadas como pluriétnicas y pluriculturales, al tiempo que busca revelar las situaciones de desigualdad y desequilibrio. Como indica Miquel Rodrigo Alsina:

El diálogo intercultural debe realizarse dentro de la mayor igualdad que sea posible. Esto no significa ignorar la existencia de posiciones de poder distintas entre los interlocutores.

8 En palabras de Mosterín (2008, p. 204), el lenguaje cumple funciones cognitivas y se emplea para guiar y conducir el pensamiento, mientras que éste determina lo que queremos decir y cómo lo decimos.

9 Ver: <https://reflexionesperuanas.lamula.pe/2015/02/10/cuando-tendremos-un-mega-apthapi-en-el-peru/reflexionesperuanas/>

Se trata de reconocerlas e intentar reequilibrarlas en lo posible. Ténganse en cuenta que ni el paternalismo ni el victimismo son actitudes adecuadas para el inicio de una comunicación intercultural eficaz. (Alsina 1999, p. 81).

Discusión

En este “reencuentro de tradiciones”, entre las culturas antiguas y la modernidad de la globalización, el *Territorio Mental* (no dualista) de Vieira no propone literalmente hablando, un retorno a las prácticas de nuestros antepasados, sino una vuelta a los principios del otro proceso de civilización que terminó con la llegada de los conquistadores europeos. Su pensamiento coincide con la de Manuel González Prada, quien nunca quiso restaurar el imperio incaico, sino más bien, en el hurgamiento de la tragedia indígena, –aspecto que lo diferencia de Vieira–, encargar a sus opresores el reconocimiento del derecho de los oprimidos, o que el ánimo de estos adquiriera virilidad suficiente para escarmentar a los opresores.

La definición de Vieira más cercana al postmodernismo aceptaría una deshistorización completa de la cultura, permitiendo a ésta, en consecuencia, actuar fuera de cualquier marco de referencia histórico, con una libertad que facilita, en particular –como afirma el sociólogo francés Alain Touraine–, la reutilización de materiales y formas culturales precedentes.

Sin embargo, esta situación aparece extremadamente frágil, en especial, porque si bien expresa su desencanto respecto de las grandes meta-narrativas occidentales y hace manifiesto su escepticismo respecto a los ideales de la modernidad heredera de la Ilustración, deja campo libre al desarrollo de la inevitable dualización de lo social, a la fragmentación del pensamiento, a las fracturas y desconfianzas respecto del otro, situación que no cambia desde que en el siglo XVI aparece en la América colonial, la república de españoles y la república de indios.

Veamos el caso que nos presenta, tomando en cuenta la perspectiva del mesianismo religioso, Juan Ossio, a propósito de la presentación de su libro *El Tahuantinsuyo bíblico. Ezequiel Ataucusi Gamonal y el mesianismo de los israelitas del Nuevo Pacto Universal* (2014). Según este antropólogo, la sociedad andina, cuyo colectivismo fue producto de la necesidad de enfrentar una geografía difícil para la agricultura, ya tenía la predisposición para desarrollar movimientos mesiánicos tendientes a trasladar fundamentos religiosos al terreno político:

Cuando llegó el cristianismo, se encontró con otras tradiciones mesiánicas y milenaristas; la sociedad andina robustece todas estas corrientes. Desde el siglo XVI, la historia de la sociedad andina se ha caracterizado por desarrollar expectativas de corte mesiánico que, a veces, tomaron un carácter violento. Y el personaje redentor era un inca, y el paraíso era el volver al Tahuantinsuyo, pero sí una “gran tradición de la sociedad”, un paraíso que vendrá si ellos llegan al poder. (Ossio, entrevista de Gonzalo Pajares, 2015)

No obstante, este fenómeno mesiánico devendría, y he ahí la fragmentación, en el surgimiento de movimientos opuestos, como aquellos que pretendieron reconocer, en lo biológico y lo social, la esencia o legado histórico del Tahuantinsuyo, todo esto en una época donde predominaban circunstancias de descomposición social por la crisis económica. Así, en los años 80 del siglo pasado, por el “desborde popular”, descrito por Matos Mar, aparecen, por un lado, Sendero Luminoso, que es violento; por otro, Ezequiel Ataucusi y los israelitas, que son pacifistas, no obstante, en ambos se puede apreciar la entusiasta paradoja que hace presa tanto del revolucionario como del místico, quienes se pervierten con la idea de un

“destino especial”:

Los israelitas forman parte de un estrato social muy semejante al de la gente que se adhería a Sendero Luminoso. Era gente que buscaba adherirse a verdades que le permitieran superar su sentimiento de crisis. Y la alternativa estaba entre un movimiento que les ofrecía la posibilidad de ser ellos los dueños de la riqueza quitándosela a los ricos, criticando al Estado burgués; o encontrar el orden a través de un profeta que les ofrecía llegar a la Tierra Prometida. Si no hubiese existido esta vertiente pacífica, digamos que los senderistas hubiesen campeonato. (Ossio, entrevista de David Hidalgo, 2015).

Vieira prefiere ubicar sus ideas dentro de un pragmatismo de carácter utópico que, Villanueva y Torrico, autores que cita al inicio de su artículo, comprenden de esta manera: "La utopía no es más inalcanzable ni la sociedad imposible. Más bien es una construcción imaginaria que sirve como horizonte de inteligibilidad para dar cuenta del aquí, ahora y de su por qué al tiempo de que es útil como horizonte de normatividad en vista de la prefiguración del mundo deseable y sus posibilidades de concreción" (Villanueva y Torrico 2008, p. 86).

Desde el mundo andino, Alberto Flores Galindo, en su obra *Buscando un Inca*, nos presenta la historia de un país invertido, hasta los años 80, que busca en su propia utopía, el regreso a la sociedad incaica (el Tahuantinsuyo) y el retorno del inca, con toda la carga de milenarismo y mesianismo que connota.

No se trata de una simple añoranza del pasado, sino la idealización del inca y el Tahuantinsuyo hasta tornarse idílica. No es únicamente, dice este historiador, un esfuerzo por entender el pasado o por ofrecer una alternativa al presente, también es un intento de vislumbrar el futuro. Anuncia que algún día el tiempo de los mistis o blancos llegará a su término y empezará una nueva era.

La utopía andina ha ido variando según la época, el lugar y los grupos sociales. En su construcción, reseña el historiador Martín Paredes Oporto (2001, p. 91), un acontecimiento importante fue el Taqui Onkoy, movimiento religioso que impulsaba la expulsión de los colonizadores y el regreso a lo pre inca. Asimismo, los relatos de Inkari (la noción cristiana de resurrección de los cuerpos asimilada por el pensamiento andino). Por otro lado, resonancias utópicas se encuentran en los Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega; el nacimiento de la utopía andina, en las rebeliones de Juan Santos Atahualpa y de Túpac Amaru II en el siglo XVI-II, y en la conspiración anticolonial de Gabriel Aguilar y Manuel Ubalde a principios del XIX.

Todas estas utopías andinas afirma Flores Galindo tienen algo en común: “la utopía nace de un rechazo al presente y remite a un pasado, al encuentro con las tradiciones: negar la modernización” (Flores Galindo 1988, p. 177).

Al respecto, Rigoberta Menchú, otra de las fuentes en que se basa Vieira para defender los principios del otro proceso de civilización que terminó con el mundo original idílico, dice:

Lo que debemos rescatar, y es lo que hemos heredado los pueblos indígenas, es el contenido profundo, la filosofía profunda que le daba sustento a la sostenibilidad de sus técnicas de producción, hondamente arraigadas de su cultura, en su concepción del mundo y de la vida; en la forma de relacionarse unos con otros; en el mantenimiento de un equilibrio armónico entre el hombre y la naturaleza. Porque para las culturas indígenas, el hombre es solamente una parte de la naturaleza. (Vieira 2010 p.124).

Se trata, entonces, de una posición paradójicamente dualista contra el dualismo de una realidad sustentada en la sociedad industrial y urbana occidentalizada, la misma que ha producido la desintegración de la sociedad andina transformándose en un “extraño híbrido”, como lo explica el escritor Mario Vargas Llosa, devenido en político neoliberal, en su obra *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*: “Ni indio ni blanco, ni indigenista ni hispanista, el Perú que va apareciendo con visos de durar es todavía una incógnita de la que sólo podemos asegurar, con absoluta certeza, que no corresponderá para nada con las imágenes con que fue descrito –con que fue fabulado– en las obras de José María Arguedas” (Vargas Llosa 1996, p. 335).

¿Es posible la concreción de la utopía de lo indio dentro de un ambiente de lo no indio, independientemente de si es desarrollada por un indio o por un no indio? Más de medio siglo después de *Los siete ensayos...*, en *Comprene l’ agriculture paysanne dans les Andes Centrales. Pérou et Bolivie* (1992), obra fundamental que recorre en casi medio millar de páginas el universo cordillerano de América del Sur, y que fue traducida al español, a mediados de los noventa, por Edgardo Rivera Martínez, se puede efectivamente confirmar empíricamente, gracias a la metódica exposición de los trabajos reunidos en dicho volumen por Pierre Morlon, “la existencia de una relación a la vez reverente y fraterna del hombre de los Andes con la tierra, relación por ello mismo fecunda y efectiva, y que constituye toda una lección en la época en que vivimos” (Ferreira 2006, p. 48).

Para el político y campesino de Chaupimayo, Cusco, Hugo Blanco Galdós, el ayllu y su espíritu siguen vivos en la sociedad india y más allá de ella, a pesar que todavía exista la constitución en la opinión pública del Estado-nación cohesionado cultural, lingüística y políticamente homogéneo que ve en los pueblos indígenas la antimodernidad. Testimonia a inicios de este siglo lo siguiente:

Las faenas las hacemos para arreglar el sistema de agua potable, para trabajar en los cultivos de agua potable, para trabajar en los cultivos de propiedad colectiva, para arreglar el camino, o para.. ¡instalar la antena parabólica! Esto también lo veo cuando visito mi pueblo, Huanoquite, en la provincia de Paruro, Cusco. Ahí existe un magnífico molino con el que ni se soñaba en la época de los hacendados; ese molino comercializa la harina embolsada en forma “moderna” y es propiedad de la comunidad quechua de Mashk´a que, cada viernes realiza el trabajo colectivo en las tierras comunales. (Blanco 2001, p. 95).

Esos ayllus fueron los responsables por esos años de un bloqueo en la provincia de Espinar contra la privatización de la energía eléctrica y, en 2013, de la construcción de un mineroducto de la compañía anglo suiza Xstrata Copper. Para estas comunidades, el ayllu no es un fenómeno económico sino un sentimiento que se lleva en la sangre. Si bien son conscientes de que su estructura está colonizada por el neoliberalismo (que no está dispuesto a salvaguardar y proteger tierras, recursos y gentes de la voracidad del capitalismo salvaje) y sus miserias (narcotráfico, destrucción del medio ambiente, prostitución), su anhelo es liberarlo para que profundice y desarrolle su espíritu de solidaridad humana, para que lo expanda y multiplique.

Entendemos que dicha cultura no busca permanecer inmóvil. Se trata, más bien, de la capacidad de crear un modelo de civilización más justo que, tomando como base principios del otro proceso de civilización, pueda sacudirse de la opresión y florecer en libertad. Reivindicar, por ejemplo, idiomas como el quechua, significaría un papel importante en el reconocimiento de su propia epistemología, debido a la actual marginación (“opresión lingüístico-cultural”, le llama Vieira) que sufre con relación a otras como el castellano. Las comunidades indígenas y otros defensores de las lenguas nativas reclaman el derecho que se enseñe a leer primeramente en su idioma originario y luego en castellano. Derecho que también demandan vascos, catalanes,

gallegos, quebequenses, entre otros. Blanco, recordando a Arguedas, afirma convencido: "José María amaba mucho nuestra lengua, capaz de expresar toda la riqueza afectiva del indio, e hizo heroicos esfuerzos para trasladar esos sentimientos al castellano, cuyo vocabulario no es capaz de abarcar todo lo que en quecha volcamos en el corazón" (Blanco 2009, p. 97).

Presentamos otro caso, pero a nivel de agrupación política nacional que se constituye en una alternativa de imaginar una coexistencia nacional en la diversidad de pueblos y culturas. Su visible contundencia no tiene nada que envidiar a sus pares de México, Guatemala y Bolivia. Nos referimos a la activa participación del movimiento indígena ecuatoriano que, a principios de este siglo, decidió incursionar activamente en la vida nacional de su país. Estos, en mayo de 2000, tomaron parte de la vida electoral, obteniendo buenos resultados en alcaldías y prefecturas. Con estos triunfos, lograron que Ecuador pasara de un Estado con tradición militarista a una sociedad en la cual se empezaba a reconocer diversas posibilidades de pertenencia y ciudadanía con miras a la creación de un Estado pluriétnico no solamente para los indígenas sino para el conjunto de la sociedad.

Con este trabajo, el movimiento indígena logró conseguir, después de mucho tiempo, una representación política con un partido llamado "Pachakutik" que permitiera, por lo menos, la identificación étnica de la mayor parte de sus miembros pero con miras a que se integren, bajo la idea de construir un Estado plurinacional, las comunidades afroecuatorianas, los pueblos indígenas, la población blanca y la mestiza ecuatoriana.

Al respecto, ha habido momentos en la globalización, donde organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial o el Banco Interamericano de Desarrollo, se interesaron por los problemas indígenas, específicamente, por el impacto de sus políticas macroeconómicas en las minorías. Esto nos hace pensar que esa postura es fruto del replanteamiento de las problemáticas sociales, de la convergencia de dos aspectos: las luchas sociales que, a largo plazo, buscan reformas constitucionales. En palabras de sus gestores, se trata de un interesante proceso que llevará, algún día, a tener un orgullo de pertenencia a un pueblo, una cultura, a una historia, a un proyecto nacional, latinoamericano, en general.

Un país que para los partidarios de la epistemología prehispánica ejemplificaría la visión del movimiento indígena en la región es Bolivia, país refundado como "Estado Plurinacional", aunque reconocido por sus profundas raíces aymaras. El reelecto presidente Evo Morales, a fines de enero de 2015, investido como líder espiritual de los pueblos originarios de América, manifestó ante los miles de indígenas reunidos en las ruinas arqueológicas de Tiwanaku que:

Estamos en el tiempo de un gran parto, el parto de la esperanza, la armonía y la filosofía como filosofía de vida. [*¿Los que buscan facilitar dicho nacimiento deben actuar rápida y violentamente?, preguntan sus desconfiados opositores*] Nos dijeron que había que civilizarse. Nos enseñaron su filosofía de muerte [*de la que nació el esclavismo, el capitalismo, el imperialismo, según Vieira: el Territorio Mental fragmentario*] y había que hacer desaparecer pueblos, idioma, nuestra cultura y nuestras raíces, nuestros productos, nuestra identidad¹⁰ [*que los más reaccionarios calificarían de extrema izquierda teológico-esotérica.*]. (Azcui, 2015).

10Según la corresponsal de *El País*, Mabel Azcui, describió que el traje ceremonial que usó Morales estaba conformado por el unku (bata con franjas verticales) de lana de vicuña, -que reflejan los opuestos complementarios de izquierda a derecha, de arriba abajo, que simboliza el equilibrio-, y el pectoral de oro, plata y cobre. Estos metales, según el antropólogo consultado, Jorge Miranda, atraen las energías cósmicas hacia el corazón de la autoridad y permite que "primero piense y luego hable".

El pragmatismo utópico de Morales, rememora en cuanto a la acción de “historizar” el legado autóctono de los relatos originarios, dándoles una localización precisamente en Bolivia, la utopía incaica de Flores Galindo: “Todos los pueblos indígenas sabían que iba a llegar el Pachakuti. No nos pudieron hacer desaparecer y ahora estamos para gobernarnos. Ahora somos nosotros mismos” (*Ídem*).

Este es el tercer mandato de Morales, el actual Estado Boliviano constituye una fuente de referencia importante para la acción de los individuos-colectivos, en cuanto a la toma de posesión de su propio *Territorio Mental*, no solamente de ese país sino de América Latina puesto que se inspira en la búsqueda de espacios de discusión teórica, práctica académica y política para superar la supremacía de lo que ellos califican como problema dualista de su historia: la “educación occidental”, de tal manera que buscan abrir nuevos paradigmas en los procesos de descolonización del conocimiento científico.

Pero, si bien el partido de Morales, el Movimiento Al Socialismo (MAS), se ha constituido en un movimiento que representa identidades y demandas campesinas y étnico-culturales, formado principalmente, por organizaciones sindicales, movimientos sociales y pueblos indígenas, Fernando Mayorga, quien es un sociólogo que ha estudiado el giro político que ha experimentado su país en los últimos años, afirma que dicho sistema se ha enmarcado en varias dimensiones conflictivas” que han dividido al gobierno, generando incertidumbre.

En cuanto a la comunicación gubernamental, la investigación encuentra que las notas de prensa publicadas en su web institucional así como los programas producidos en español y aymara por su radio de nombre “Pachamama”, y que se puede escuchar y/o descargar por Internet, en temas de educación, religión, familia, mujer y justicia, en nombre del Estado o de la gestión de turno, tiende a repetir el modelo dualista de los grupos anteriores (medios de comunicación privados), es decir, trabajan con el proceso de búsqueda, recepción y transmisión de informaciones, quedando pendiente el ciclo positivo que creemos debe existir en toda comunicación: escucha, comprensión, aprendizaje, creación y respuesta.

Examinadas estas experiencias, creemos que este modelo de comunicación lo pueden adoptar, de forma más realista (el realismo democrático), las sociedades capitalistas en sus complejas negociaciones, donde participe un Estado, a través de discusiones, consensos y sacrificios por parte de todos (y no solo de “los ricos”) para que haga funcionar mejor, a largo plazo, a los mercados y así permita a las personas pugnar por sus distintos intereses con pie de igualdad¹². Una propuesta interesante, siguiendo de cerca el igualitario modelo nórdico europeo, es la que propone Pablo Beramendi, profesor de Economía Política de la Universidad de Duke:

La igualdad exige (...) un sacrificio parcial de la progresividad fiscal, tanto en términos de tipos efectivos como en términos de la importancia relativa de los impuestos sobre el trabajo y el consumo en relación a los impuestos sobre el capital. El modelo escandinavo es un modelo en gran medida financiado por y para trabajadores y consumidores. (...) A cambio, los trabajadores disfrutan de amplios servicios predistributivos y redistributivos (de

11 “a) transformación de las relaciones entre el Estado y la inversión extranjera para redefinir el modelo de desarrollo; b) mutación de las relaciones entre el Estado y las regiones para impulsar un modelo de descentralización política; c) metamorfosis del proyecto de Estado-nación a partir del reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos indígenas; y, finalmente, d) modificación de las pautas de participación y representación política en la institución democrática” (Mayorga 2012, p. 208).

12 El caso del Mega-Apthapi, referido en el apartado anterior, es un hecho particular pero que puede servir de modelo a la sociedad en su conjunto.

la riqueza) y los empresarios aceptan salarios competitivos y renuncian a ajustar de forma automática la demanda de empleo al ciclo en una economía abierta. (Beramendi 2015).

Víctor Lapuente, profesor en el Instituto para la Calidad de Gobierno de la Universidad de Gotemburgo, y Rocío Martínez-Sampere, diputada del Partido Social Demócrata, en el parlamento de Cataluña, consideran que el milagro nórdico es obra de una socialdemocracia que ha aprendido a generar un clima de consenso cuando parecían incompatibles la economía de mercado y la justicia social:

Aquellos lugares, como Dinamarca, donde izquierdas y derechas –o empresarios y trabajadores, castas y descastados- han entrado históricamente en dinámicas consensuales [re-marcamos: “*bajo la política de consenso socialdemócrata*”] tienen más renta per cápita, un crecimiento económico más sostenible y respetuoso con el medioambiente, más igualdad (económica, de oportunidades o de género), más satisfacción general con la vida, protegen mejor los derechos básicos de sus ciudadanos -de-sanidad a educación pasando por todo tipo de derechos civiles y sociales- y son los más generosos en ayuda al desarrollo más allá de sus fronteras. (Martínez Sampere-Lapuente 26.01.15, p. 24).

Estas posturas encuentran fundamento en el pensamiento de Habermas, quien demuestra que su idea de racionalidad comunicativa ya está implícita en las principales instituciones de la democracia liberal. Cree que seguimos viviendo en una sociedad que puede definirse mejor como moderna y cuya meta utópica sigue siendo la maximización de la racionalidad del “sistema” y del “mundo de la vida”¹³.

La modernidad y la racionalidad, que presupone la existencia de comunicación, solo se hace posible cuando se produce la diferenciación entre sistema y mundo de la vida. El nivel vital (que es traducción de la palabra alemana *Lebenswelt*), que pertenece a la filosofía fenomenológica de Husserl, y que fue empleado en sociología por Schütz, hace alusión a los significados compartidos de nuestras experiencias y al hecho de que estas se den por supuestas. Es así como en la sociedad como “mundo de la vida”, existe un orden en la medida en que hay visiones del mundo compartidas. Cristiano ha hecho una abstracción de sus detalles:

(...) alude a un fondo implícito de conocimientos y supuestos, un marco de referencia incuestionado que está en la base de cualquier experiencia y de la resolución de cualquier problema de acción. Se refiere, por tanto, el trasfondo último del acuerdo. Un trasfondo que, como veremos, puede ser explicitado y puesto en discusión, pero solo hasta cierto punto: el mundo de la vida opera como fuente última de consenso en la medida en que funciona “a espaldas” de la conciencia de los actores. Pertenece a un “un mundo de vida”, pero en lo esencial *somos* un mundo de vida. (Von Sprecher, Cristiano, y Giletta 2007, p. 191).

En palabras de Habermas, el mundo de la vida puede ser aquello de lo que se habla, pero sobre todo: es aquello desde donde hablamos.

¹³ Los imperativos del sistema, según Baert (2001, p. 178) tienden a instrumentalizar o “colonizar” el mundo de la vida, como sostiene la teoría marxista del trabajo. De esta manera, la modernidad para Habermas sería un proyecto histórico ambivalente e irresuelto. Si bien esta colonización no es inevitable, la esperanza de Habermas reside en los movimientos sociales, especialmente de aquellos que se preocupan por su autorrealización y en asuntos relativos a la calidad de vida.

El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus dissentimientos y llegar a un acuerdo. (Habermas 1987, p. 179).

El nivel sistémico, orientado a explicar el orden social, en vez de plantearse cuestiones relativas a la comunicación, se relaciona con las fuerzas y relaciones de producción. Lo que importa en este modelo fundamental de razón/acción no es tanto la percepción que tienen los actores, es decir, su acuerdo u orientaciones subjetivas, sino la forma en que las acciones y sus consecuencias se concatenan en función de su razón instrumental, la misma que está subordinada a objetivos y finalidades pragmáticas. El ejemplo más claro, que representa la idea de sistema, es el mercado, el mismo que vale de acuerdo a la oferta y la demanda para las mercancías y los servicios. El mercado organiza la producción y distribución de bienes y servicios de un modo globalmente eficiente: maximizar sus beneficios y minimizar sus pérdidas. Los comportamientos que subyacen en este enfoque, así como su exigencia de eficacia y rentabilidad instrumental, hacen que las relaciones sociales tiendan, en este caso, al predominio de la competencia y la competitividad.

La obra de Habermas presta atención a ambos niveles: no pueden ni deben excluirse mutuamente. No podrán darse por separado, ya que, siguiendo a Habermas, el mundo de la vida depende del adecuado funcionamiento del sistema social y, en particular, de que sea eficiente tanto la utilización de los recursos como la organización y coordinación de las actividades dirigidas por el Estado. Por su parte, el sistema social necesita individuos bien socializados y un cierto grado de estabilidad en el nivel cultural.

Esto es lo que proporciona el mundo de la vida. Los criterios de valor que en uno y otro caso motivan la acción y contribuyen a coordinarla sin conflictos (Habermas 1981, p. 48), procederían, sin ser absolutamente universales, según Méndez de una práctica del diálogo, entendida como pragmática universal que recurra a la razón comunicativa: "del reconocimiento mutuo y del consenso razonable y susceptible siempre de nueva discusión e intercambio deliberativo" (2008); sin embargo, agrega: "Los mecanismos para activar y reactivar ese consenso social sí son universales en la medida en que el ser humano, en cuanto ser socializado mediante el lenguaje y el intercambio simbólico, dispone por sí mismo de recursos potenciales para trabajar a favor de ese consenso necesario para la libertad como para la supervivencia colectivas" (Méndez 2008, p. 89).

Conclusiones

La epistemología no dualista, como filosofía moderna aplicada, no está exenta de ambigüedades. Desde la perspectiva psico-política del concepto *Territorio Mental*, que nuestro autor ha creado en el ámbito de su Economía Psico-política de la Comunicación y Cultura, sostiene que la asociación entre Sustentabilidad y Democracia depende de la simetría acto-palabra que exige un cambio psico-social. Sin embargo, creemos que no se puede erigir un ideal (histórico, ético, cultural) sobre la base de los principios de otras civilizaciones como las ancestrales puesto que al hacerse uso de abstracciones idealizadas o mitificadas, concentradas solo en su cosmovisión (que puesta a prueba no resistiría una desmitologización y un verdadero estudio crítico sobre sus orígenes), pueden convertirse en una ideología totalizante que devenga en cuestiones maniqueas, fundamentalismos, odios y violencias de todo tipo.

Por otra parte, como afirma Ferreira (2000, p. 91), falta mucho por redescubrir en cuanto al pasado bibliográfico, informático, artístico y político-legal de las culturas indígenas.

En cuanto a los indios actuales se manifiesta de parte de los indigenistas una abstracción parecida, cargada de fundamentalismo identitario: el ideal de una sociedad arcaica, rural, tradicional, mágica frente a la de otros (los colonizadores, los imperialistas, los del Norte anglosajón) que ven la manifestación misma de lo arcádico andino, hostil al desarrollo industrial, antiurbano, pasadista. Es decir, se suele tratar a estos pueblos, para bien o para mal, como entidades personales homogéneas y no como entidades sometidas, al igual que toda organización, a conflictos internos de casta, de cultura, de valores.

“Las culturas locales de América Latina y el Caribe”, usando los términos de Vieira, pertenecen a un sistema demasiado complejo, que no solo reclama políticas igualitarias en el ámbito económico sino también en lo relativo a derechos civiles (eutanasia, matrimonio homosexual, aborto, laicismo, entre otros). ¿Podemos encontrar alternativas, alejadas de nuestro propio tiempo y espacio territorial, en el pensamiento de las culturas originarias de América? Por otra parte, no olvidemos que los seres humanos tenemos la capacidad de pervertir cualquier tipo de mensaje, cayendo en fundamentalismos, así sean religiosos o míticos. Esto puede entrañar el peligro de someter, sin otra esperanza, cualquier modelo al dominio de una coalición que coloque en la palestra a líderes autorreferenciales o reaccionarios que, con la ayuda de ingenieros, médicos, informáticos, científicos, predicadores, etc., puedan construir un mundo o estado diferente al odiado par occidental. Eso es lo que actualmente está sucediendo con los extremistas islámicos quienes hacen un llamado obligatorio a todos los musulmanes (de todas las razas y países) en un anhelo común: “la superación de las divisiones históricas para volver a la unidad originaria” (Flaquer 2015, p. 23).

Un proyecto hegemónico de lo no dualista, que supere el racionalismo radical de estos tiempos, necesitará no solo de la toma de posesión de los individuos, los movimientos o las redes sociales de su propio *Territorio Mental* sino también del consenso alcanzado (el renacer del diálogo), no exento de conflictos, dentro del sistema que lo abarca.

En base a lo anterior, como idea de renovación y diálogo, queda entonces como propuesta la construcción de una ética renovada que, de acuerdo con Aguirre (2009, p. 94), implique las competencias de reconocimiento, valorización y respeto a la diversidad, o como, lo diría mejor Freire (1981, pp. 74-75), desde una comunicación intercultural, la “coparticipación en el acto de comprender la significación del significado”.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, M. Á. (2015) Charlie Hebdo: *Ellos dibujaron primero*. España. *El País*. (12-01-2015). http://politica.elpais.com/politica/2015/01/12/actualidad/1421087656_665966.html
- Aguirre, J.L. (2009) Comunicación sin identidad: las caras de una Latinoamérica con sellos culturales propios. *Comunifé*, 9(9), 94-114.
- Ardito, W. (2015) *Post: ¿Cuándo tendremos un Mega Apthapi en Ancón?* (11 -02-2015). <https://reflexionesperuanas.lamula.pe/2015/02/10/cuando-tendremos-un-mega-apthapi-en-el-peru/reflexionesperuanas/>
- Alsina, R. M. (1999) *Comunicación intercultural*. Anthropos Editorial.
- Azcui, M. (2015) Evo Morales se purifica para gobernar. *El País*. (21-01-2015). http://internacional.elpais.com/internacional/2015/01/21/actualidad/1421870136_638522.html
- Baert, P. (2001) *La teoría social en el siglo XX*. Madrid: Alianza.
- Battiston, G. (2009) Rebelión. *Comunicación y control, rastros de vigilancia*. (23 -01-2015). <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=83412>
- Beramendi, P. (2015) *Cómo se construye la igualdad*. *El País*. (22-01-2015). http://elpais.com/elpais/2015/01/14/opinion/1421260325_900979.html
- Blanco, H. (2001) José María Arguedas y Mario Vargas Llosa. *Quehacer* (128), 95-97.
- Del Valle, C., Moreno, F. J., y Sierra Caballero, F. (2012) *Políticas de comunicación y ciudadanía cultural iberoamericana*. Barcelona: Gedisa.
- Echevarría, R. (2011) *Ontología del lenguaje*. Buenos Aires: Granica.
- Efe.com. (2015) Entrevista. Poniatowska considera que “los políticos deberían tener menos “face” y más “book””. *www.efe.com*. (30-01-2015). <http://www.efe.com/efe/noticias/espana/cultura/poniatowska-considera-que-los-politicos-deberian-tener-menos-face-mas-book/1/7/2524001>
- Ferreira, C. (Ed.). (2006) *Edgardo Rivera Martínez: Nuevas lecturas*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM.
- Ferreira, L. (2000) Los códigos y la ley de expresión precolombina. *Diálogos de la comunicación* (58), 81-94
- Flaquer, J. (2015) *El Estado Islámico y la batalla del fin del mundo*. *El País*. (22 -01-2015). http://elpais.com/elpais/2015/01/15/opinion/1421344409_034058.html
- Flores Galindo, A. (1988) *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.
- Freire, P. (1981) *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. México: Siglo XXI editores.
- Habermas, J. (1987) *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Hidalgo, D. (2015) Ezequiel Ataucusi: El profeta que contuvo a Sendero Luminoso. *Ojo Público*. (5-03-2015). <http://ojo-publico.com/24/ezequiel-ataucusi-el-profeta-que-contuvo-sendero-luminoso>
- Juliá, S. (2015) La devastación de los bienes públicos. *El País*. (27-01-2015). http://elpais.com/elpais/2015/01/14/opinion/1421264130_105197.html
- Lapuente, V., y Martínez-Sampere, R. (2015) El cielo tendrá que esperar. *El País*. (26-03-2015). http://elpais.com/elpais/2015/01/16/opinion/1421427028_391384.html

- Mariátegui, J. C. (s. f.) *José Carlos Mariátegui (1928): Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana - I. Esquema de la evolución económica*. (5-01-2015). <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1928/7ensayos/01.htm>
- Mayorga, F. (2012) El gobierno de Evo Morales: cambio político y transición estatal en Bolivia. En Y. Murakami (Ed.) *Dinámica político-económica de los países andinos*. Lima: CIAS IEP, pp. 207-250.
- Méndez, A. (2008) *Perspectivas sobre comunicación y sociedad*. Valencia: PUV.
- Meléndez, C. (2015) ¿La ciudad despierta? *Peru21*. (25-02-2015). <http://peru21.pe/opinion/ciudad-despierta-2209454>
- Mosterín, J.M. (2008) *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa Calpe
- Ortiz, R. (1994) *Mundialización: saberes y creencias*. Barcelona: Gedisa.
- Pajares, G. (2015) Juan Ossio, ex ministro de Cultura: "Sendero Luminoso es mesianismo". (Entrevista). *Peru21*. (24-02-2015). <http://peru21.pe/actualidad/juan-ossio-ex-ministro-cultura-sendero-luminoso-mesianismo-2209192>
- Pedraglio, S. (2015) Tecnócratas neoliberales, políticos omnipotentes. *Peru21*. (25-02-2015). <http://peru21.pe/opinion/tecnocratas-neoliberales-politicos-omnipotentes-2209456>
- Pham, J. P. (2015) No es solo Francia, ahí está el horror en Nigeria con Boko Haram. *Expansión*. (25-02-2015). <http://expansion.mx/opinion/2015/01/14/opinion-no-solo-es-francia-ahi-esta-el-horror-en-nigeria-con-boko-haram>
- Porras Barrenechea, R. (1974) *Mito, tradición e historia del Perú*. Lima: Peisa.
- Touraine, A. (1996) *Crítica de la modernidad*. México: FCE.
- Vargas Llosa, M. (1996) *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México.
- Vieria, E. (2010) Epistemologías prehispánicas de América Latina y cambio psico-social: el caso de los conceptos derecho a la comunicación y desarrollo mediático. *Folio* (24), 121-140.
- Villanueva y Torrico, E. (2008) ALAIC y la investigación comunicacional latinoamericana en tiempos de redefinición utópica. *Revista Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación* (8-9), 78-86.
- Von Sprecher, R., Cristiano, J., y Giletta, M. (2007) *Teorías sociológicas. Introducción a los contemporáneos*. (R. Von Sprecher, Ed.). Buenos Aires: Brujas.