



UNIVERSITAT
POLITÈCNICA
DE VALÈNCIA

Programa de Doctorado en Industrias de la Comunicación y Culturales

Elementos para establecer una estrategia de
comunicación tendente a superar el dilema
educativo en el Perú multicultural

Memoria de Tesis Doctoral

Presentado por:

Moisés Gregorio Córdova Márquez
Junio de 2018

Directores:

Dr. Josep Benlloch Serrano
Dr. José Vicente Ponce Ferrer

Índice

Pág.

Introducción.....	7
Hipótesis.....	31
Objetivos	33
Metodología.....	34
Resumen.....	38
Resum.....	40
Abstract.....	42

CAPÍTULO 1

MASAS, INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN

1.1. Teoría de las masas y operatividad simbólica	45
1.2. El proceso operativo de la información	59
1.3. La alternancia comunicativa	74

CAPÍTULO 2

MEDIACIÓN E INTERMEDIACIÓN, CULTURAL Y TECNOLÓGICA

2.1. Sobre la naturaleza de la mediación.....	93
2.2. La mediación cultural.....	112

2.3. Intermediación y mediación tecnológica	141
2.3.1. Sobre la intermediación	141
2.3.2. La mediación tecnológica	165

CAPÍTULO 3

LO ‘INDIO’ Y LA CUESTIÓN MULTICULTURAL

3.1. Contexto histórico-narrativo y construcción teórica de <i>lo indio</i>	181
3.2. Filogénesis: elaboración conceptual de <i>lo indio</i> y <i>lo indígena</i>	209
3.3. <i>Traslatio imperii, ius indigenōrum</i> y derechos lingüísticos	229
3.3.1. Los acontecimientos	238
3.3.2. La cuestión en torno al <i>ius indigenōrum</i>	259
3.3.3. El tema lingüístico	266

Discusión general de los resultados	275
---	-----

Conclusiones y recomendaciones	281
--------------------------------------	-----

Apéndice	293
----------------	-----

A) Esquemas y cuadros.....	295
----------------------------	-----

B) Documentos	302
---------------------	-----

C) Mapas e imágenes.....	313
--------------------------	-----

Bibliografía.....	317
-------------------	-----

A) Bibliografía mínima.....	319
-----------------------------	-----

B) Bibliografía general	327
-------------------------------	-----

A) Documentación	378
------------------------	-----

Introducción

El Perú es, desde sus orígenes, una sociedad multicultural y multilingüe. Nace en el imaginario colectivo de los primeros conquistadores españoles como un reino fabuloso, rico en oro. Como entidad político-territorial, es mencionado como provincia o gobernación en la Capitulación de Toledo (1529), antes que se produjera la conquista del Tahuantinsuyo por Francisco Pizarro (1532-34). Este Tahuantinsuyo fue percibido por los primeros cronistas como imperio, a partir del cual nace la narrativa sobre el Imperio de los incas que perdura como discurso histórico hegemónico.

Las investigaciones sobre los pueblos originarios, registradas por los europeos desde su llegada, asumen básicamente dos formas: por un lado, la exploración del mundo indígena atizada por la curiosidad científica y, por otro, la interpretación jurídica en torno al derecho del indio en su relación con el Imperio. La primera dará origen a las *Crónicas* y, más tarde, a la antropología, que muy bien podría definirse como el estudio del *otro*. La segunda, vinculada al derecho de las gentes (o también *ius gentium*) asumirá dos formas discursivas opuestas entre sí: 1) el reconocimiento del indio como el nuevo prójimo¹ y su defensa, como a uno mismo según los postulados de *Los Evangelios*, y 2) la defensa doctrinaria de la continuación imperial –*traslatio imperii*– sin fin en el espacio y en el tiempo. Ambas tendencias, la antropológica y la jurídica, responderán a los objetivos supremos e inmediatos de expansión y consolidación del Imperio español: 1) la

¹ De 'próximo', que no es de la casa paterna.

conquista de nuevos territorios; 2) la conquista de las almas para la fe cristiana, católica, apostólica y romana. Esto constituyó, en su momento, un imperativo.

El primer objetivo, de carácter material e inmediato, perseguía la consolidación económica del Imperio a través de las riquezas, y con ella el ascenso económico y social de sus súbditos, que pasaron de ser ciudadanos comunes a señores de indios. El segundo objetivo, a largo plazo y, por tanto, estratégico, tiene que ver con la educación y se traduce como asimilación de las culturas indígenas a la cultura occidental cristiana; es decir, como aculturación, sostenida y permanente. La consecuencia a largo plazo de esta aculturación ha sido la pérdida de códigos lingüísticos que se traduce como extinción de las lenguas originarias y sus cosmovisiones.

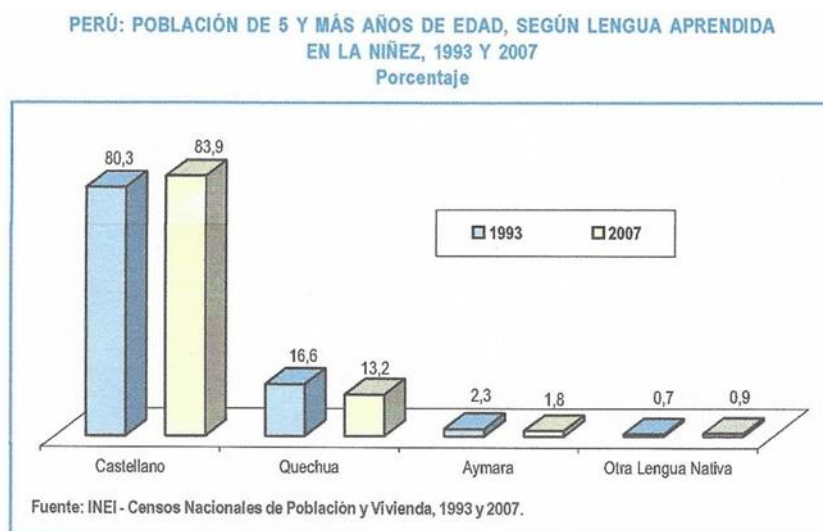
Según últimos estudios, de las 84 lenguas cuyas existencias han sido registradas², 37 se han extinguido definitivamente (ver apéndice: A. 4) y, de las 47 lenguas vigentes, cuatro se encuentran en peligro de extinción³ y 17 seriamente en peligro (Miniedu, 2013: 52, 53, 57). Esto se corrobora si se comparan los últimos censos nacionales: entre 1993 y 2007, la población que aprendió el castellano en su niñez aumentó en 3,6 puntos porcentuales en tanto que la población que aprendió quechua descendió en 3,3 puntos, y la que aprendió aymara descendió 0,5%. El quechua y el aymara son los idiomas nativos mayoritarios. El resto de las len-

² Con los códigos ISO 639-3 (código internacional de la lengua o dialecto), incluyendo la mayoría de sus dialectos. De las extintas, muchas de ellas, aunque no todas (Miniedu, 2013: 22, 73).

³ Pues tienen entre 1 y 11 hablantes. En 2015, en ocasión del Día del Idioma nativo (27 de mayo), el diario *Perú 21* informaba de la siguiente manera: «Elena Burga, titular de la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe y Rural del Ministerio de Educación precisa que actualmente las lenguas en más peligro de extinguirse en el Perú son el cauqui, que tiene solo 11 hablantes en todo el país; el iñapari, que tiene 4; el muniche con 3, y en el peor de los casos el taushiro, que actualmente tiene un solo hablante. “Este único taushiro ya prácticamente perdió su lengua porque no tiene con quien hablarla. Se ha tratado de mantenerla viva a través de un diccionario, pero la vigencia de una lengua se determina principalmente por su oralidad, así que el día que esta persona muera su lengua lo hará con él”, señaló Burga» (versión digital, 27/05/2015: <http://peru21.pe/todaslasvoces>).

guas –45 lenguas que representan un 0,9% de la población– aumenta ligeramente en 0,2%.

Los datos estadísticos al 2007 arrojaron que el 83,9% de la población mayor de 5 años tiene como lengua materna el castellano; el 13,2%, el quechua; el 1,8%, el aymara y el 0,9%, otra lengua nativa (INEI, 2008: 117). Para ejemplificar esta situación: “Hace 40 años, la mitad de la población peruana era quechua hablante. Sin embargo, hoy en día solo hay 4 millones de hablantes de lenguas originarias (47 idiomas en total), que representan el 13% de los habitantes del país” (*Perú 21*: 27/05/2015). Con los censos de 2107⁴, es muy posible que la brecha entre el ascenso del castellano y el descenso de las lenguas originarias se amplíe o, en mejor de los casos, se detenga.



Cuadro comparativo de las lenguas maternas en el Perú. Se evidencia la brecha entre el castellano y las lenguas originarias nativas. Fuente: INEI, 2008: 118.

⁴ XII de población, VI de vivienda y III de comunidades indígenas, cuyos resultados se darán a conocer en el transcurso de 2018. Los censos se iniciaron el 22 de octubre y se prolongaron por 15 días.

Estos datos evidencian una tendencia acelerada hacia la asimilación lingüística definitiva, en favor del castellano, lo cual no solo tiene sus raíces históricas sino también un presente caracterizado por la infravaloración –a nivel social, entre la población citadina– de las lenguas nativas y sus hablantes, pese a los esfuerzos desplegados por parte del Estado y otras instituciones por revertir dicha situación. Esto se traduce en materia educativa y de oportunidades, tal como demuestran los resultados obtenidos en el último censo (2007):

Las personas que aprendieron una lengua nativa, presentan un capital educativo bajo o carecen de ello, ya que la mayoría a lo más llega a estudiar algún año de educación primaria o carecen de educación. Así, el 26,6% de los que aprendieron el Asháninka, el 21,0% con lengua Quechua, el 14,3% con lengua Aymara y el 19,6% con otra lengua nativa no tienen nivel educativo alguno. (Ibíd.: 122)

Una de las causas principales de esta situación es la hasta hace poco condición mayoritariamente ágrafa de las lenguas nativas, con excepción del *runa simi* (quechua) y el aymara cuya normalización escritural se inició en el siglo XVI⁵. La otra, tiene que ver con el prejuicio medieval-renacentista de tradición aristotélica que concebía a la población indígena en situación de inferioridad cultural frente a la civilización europea y justificó, en su momento, la empresa de la conquista como misión civilizadora. Esta última está en la base de la subvaloración de lo indígena, bastante arraigada en el subconsciente colectivo de un grueso sector de la población peruana, mayoritariamente mestiza, y se traduce en términos generales como falta de oportunidades, racismo cultural y autodiscriminación; es decir, negación de sí mismo y asimilación a la cultura dominante. En esto se sustenta la aculturación, tanto en el plano educativo formal –de larga data– como en la educación informal y paralela que se da, principalmente, a través los medios masivos

⁵ Recién el 2015 las autoridades peruanas oficializaron los alfabetos de 24 lenguas nativas con el fin dar mayor impulso a la educación intercultural bilingüe (ver Apéndice: B.6).

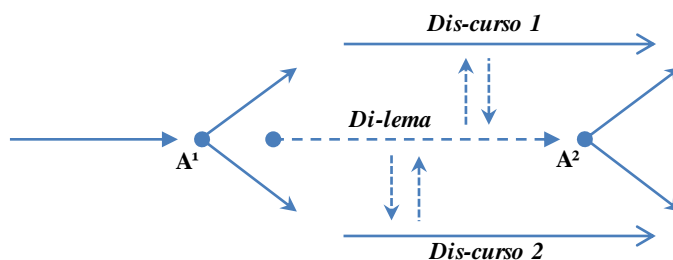
de información, tales como la televisión, la prensa escrita o la radio. La aculturación, en el plano educativo, asumida consciente o inconscientemente por un grueso sector de la sociedad peruana, cuenta con una tradición de varios siglos y con estos factores mediáticos a su favor.

Por otro lado existe la propuesta intercultural y los esfuerzos derivados de ello, sea por parte del Estado –variable según los gobiernos de turno– o de otras instituciones comprometidas con un cambio de paradigma. Sus antecedentes se remontan a la prédica de los primeros frailes defensores del indio, tanto en el continente americano como en Europa (De Montesinos, De las Casas, De Vitoria, entre otros). Esta propuesta, en los tiempos contemporáneos, se basa en la noción de interculturalidad que solo es posible en función al reconocimiento de la diversidad cultural y la mutua aceptación. Esto, en términos de interrelación y reciprocidad, constituye un imperativo para lograr una sociedad más justa y, por tanto, equitativa. Para ello se cuenta con las innovaciones en el campo de la información y la comunicación, que han borrado en la práctica las llamadas fronteras culturales, favoreciendo la interculturalidad y terminado con el –hasta hace poco– sólido monopolio de los medios masivos de información.

En esto consiste el problema, la cuestión de fondo del sistema educativo peruano, y se concibe –en este trabajo– como ‘dilema’. Un dilema puede definirse como un estado de incertidumbre entre dos opciones discursivas, pero también en función a su oposición con el concepto de ‘acontecimiento’. Un acontecimiento es un instante o momento de naturaleza *dis-cursiva* en el tiempo histórico, teórico y lineal, consistente en una ruptura del curso normal de los sucesos. Un *di-lema* es, por el contrario, una permanencia no resuelta entre dos alternativas, y también entre un acontecimiento (que ya no es) y otro (que puede ser). Es, en tanto es, una

búsqueda permanente de sentido. La resolución de todo dilema es, en consecuencia, una aprehensión de sentido; o sea, un acto de significación.

El dilema está antes y/o después de un acontecimiento pero nunca al margen de este. Es siempre un ¿qué hago?, ¿qué hacemos?, ¿y ahora qué? Pero también es el imperativo de una elección voluntaria que requiere ser explicada: ¿cuál de los dos?, ¿esto o lo otro?, ¿por qué?, ¿para qué? Su resolución es, en este sentido, no solo un acto de significación, es además un acto de liberación fundamentado en la razón. El dilema no es, por tanto, una mera duda entre dos posibilidades; es una duda teórica, cartesiana, metódica.



En donde: A¹ = Acontecimiento 1; A² = Acontecimiento 2

El dilema de la educación en el Perú, entre aculturación e interculturalidad, es consustancial con la problemática educativa de los demás países de la región. En Hispanoamérica se comparte una misma incertidumbre en materia educativa. Esto tiene su explicación y tiene que ver con la historia. El continente americano no era, a la llegada de los europeos, un continente de puros salvajes o bárbaros. Tenía su propia *ecúmene* (adaptando el término helénico) y sus propias civilizaciones, grandes e intermedias, que luego fueron conquistadas. Y, así como tenía su propia *ecúmene*, también tenía su mundo de afuera, su más allá, su *exotero*, en

la vasta llanura amazónica –la selva más frondosa del planeta surcada por ríos inmensos, que cuentan entre los más caudalosos del mundo– habitada por poblaciones que habían adaptado su modo de vida a las necesidades impuestas por la geografía, muchas de las cuales aún viven en aislamiento voluntario. Cuando llegaron los españoles por primera vez, se encontraron con poblaciones aledañas o pertenecientes a este *exotero* –las islas del Caribe–. Pero además el continente americano tenía sus primeras civilizaciones⁶, arcaicas, ya extintas para el momento de la llegada de los primeros europeos, tan antiguas como las primeras civilizaciones del Viejo Mundo ubicadas en la Baja Mesopotamia. Mártir de Anglería y Vespuccius tenían razón cuando identificaron como un *Nuevo Mundo*⁷ al continente que después se llamaría América.

Es a partir de este momento, definido por el acontecimiento que significó el descubrimiento de América, que surge paulatinamente –se gesta– el dilema entre el afán por la conquista de las almas de los indios para la fe cristiana y la defensa de los mismos ante la Corona española. Esta conquista de las almas se traduce necesariamente como aculturación; es decir, como ‘cultivo del alma’ (la educación en términos platónicos) con perspectivas de asimilación plena a la cultura occidental. La defensa de los indios ante la Corona, se traducirá siglos más adelante –con la globalización– como interculturalidad, como reconocimiento del *otro*, de su identidad cultural, basado en la interrelación y la reciprocidad mutua.

El dilema de la educación en el Perú tiene, por tanto, esta doble característica: es por un lado consustancial con la cuestión educativa de los demás países hispanoamericanos y, por otro, tiene profundas raíces históricas que anteceden en

⁶ Estudiadas por la arqueología contemporánea (Shady, Tosso, Patterson, Lanning, y otros): Caral (3000 a. de C.), Sicras (2800 a. de C.), Vichama (3000 a. de C.), Supe (2300 a. de C.), etc., ubicadas en la costa del Pacífico Sur peruano.

⁷ En *De Orbe Novo decades octo*, de Pedro Mártir de Anglería, y *Mundus Novus*, de Albericus Vespuccius.

mucho a la existencia misma de estos Estados, incluyendo el Perú. Se podría decir que la educación en Hispanoamérica nació con este dilema y que las actuales repúblicas —con apenas casi dos siglos de existencia política— son hijas, en gran parte, de la aculturación y el mestizaje.

Luego de la independencia, la aculturación varió su rumbo, asimilándose con un apego hacia lo foráneo a otras tradiciones culturales⁸. El resultado de todo este proceso es una tendencia hacia la xenofilia acompañada de un rechazo proporcional hacia lo indígena. Esto se traduce en muchos casos como autodiscriminación⁹. En suma, el dilema educativo en el Perú, en tanto constituye un problema

⁸ Diferentes de la tradición hispánica, algunas tan distantes como la China o el Japón. Al respecto, escribe Rodrigo Montoya: «El peso de Madrid fue cediendo para dejar su lugar a París, luego a Londres y, en el siglo XX, a Nueva York. La lenta transición hacia Tokio parece ya visible en 1992. Lo que es constante es la condición de “dominados” e “inferiores”, atribuida a los pueblos indígenas y a las llamadas “culturas mestizas” [...] La imagen negativa que se tiene de sí como individuo o de una colectividad, un grupo étnico o un país es producida de modo principalmente inconsciente, mientras que la afirmación de una identidad es sobre todo un proceso consciente, una voluntad de afirmar lo propio, rechazando la discriminación y marginación. La imagen negativa de ser peruano —en general— está caracterizada por cinco elementos esenciales: 1. Por ser ociosos. 2. Derrochadores, incapaces de ahorrar. 3. Incumplidores. 4. Mansos, débiles para hacer valer sus derechos. 5. Prefieren a los extranjeros antes que a los propios peruanos [...] Para parecerse al modelo dominante, son indispensables las máscaras. Cito aquí cuatro ejemplos para ilustrar lo que quiero decir: 1. [...] estirarse o alargarse los ojos, parecerse a los japoneses, migrar a Japón y encontrar un empleo simulando ser descendientes directos de japoneses [...] 2. Miles de personas de origen indígena multiétnico del Perú niegan sus pueblos de origen, dicen haber nacido en ciudades importantes, declaran no conocer las lenguas indígenas y afirman conocer solamente el castellano [...] 3. Teñirse el pelo para simular ser rubias [...] Esta máscara rubia es uno de los rasgos característicos de lo que en el Perú se llama una *huachafa*, una persona que aparenta ser lo que no es. [...] 4. Finalmente, los procesos judiciales para cambiar de apellidos son también otro modo de conseguir una máscara. Renunciar a llamarse Mamami o Yupanqui y adoptar el apellido Monroe o Peralta es un inequívoco indicador de rechazo a una identidad no deseada y de adopción de otra preferible» (1992: 24-25, 30-31).

⁹ Al respecto: «Perú es un caso particularmente preocupante. Por ejemplo, del total de peruanos sin acceso a la salud, más del 60% hablan quechua, el idioma ancestral de los incas. La discriminación es tan patente que muchos quechua hablantes -13% de la población peruana, según el censo de 2007- deciden no transmitir el idioma a sus descendientes por temor al rechazo o la burla.

“Desde niño aprendí que el quechua no era algo bueno. Mi mamá decía que no lo iba a usar en Lima y mi papá no me enseñó por vanidad, ya que él no aceptaba por ningún motivo que le digan *se-r-rano*, y en aquel tiempo la discriminación era muy dura para los migrantes”, comenta José Cavero

latente, es parte sustancial de la herencia colonial –es estructural– y esto determina inevitablemente su carácter: no es un mero dilema, es un dilema estratégico que tiene que ver con el sentido de la educación y como tal debe ser tratado.

La alternativa intercultural es un modo de ser, esencial en toda democracia, que se define como interacción con reconocimiento pleno de la diversidad, en el marco de los derechos inherentes a todos los seres humanos. Tiene que ver con la razón práctica. Es, como sostiene Fidel Tubino (2004), una propuesta ética que sin embargo se encuentra en una situación aporética¹⁰, como condenada inexorablemente al fracaso. Debe precisarse que la interculturalidad en Hispanoamérica tiene un sentido opuesto a la interculturalidad europea. En tanto que la interculturalidad europea es exógena (responde a causas externas como la inmigración)¹¹, la propuesta intercultural hispanoamericana está orientada hacia dentro, es endógena, es la respuesta imperativa a los actos de conquista y sumisión.

A esta explicación *ab origine* del problema, centrada en el acontecimiento iniciático que significó la conquista y colonización de América y sus consecuencias a largo plazo en materia educativa, es importante agregar al menos otras dos (toda explicación es una interpretación, un juicio de parte): 1) sobre la naturaleza del dilema (no del dilema en sí, sino del dilema entre aculturación e interculturali-

Torres, un comerciante originario de la región andina de Apurímac, que ahora trabaja en Lima.» (*El País*, versión digital, 06/04/2014; <https://goo.gl/jb335t>).

¹⁰ “En la mitología platónica, Poros es aquel que conoce las dificultades y posee los recursos necesarios para vencerlas. Penia también las conoce pero carece de recursos para afrontarlas. Es en este sentido indigente. El ser conciente [sic] de su indigencia la moviliza constantemente a salir de ella, pero inexorablemente fracasa. En eso consiste la penuria” (Tubino, 2004: 153)

¹¹ Las investigaciones sobre multiculturalidad a nivel europeo, concretamente en España, están relacionadas con el aspecto migratorio y la asimilación de las minorías africanas y latinas, en ese orden (y últimamente asiáticas, sobre los refugiados de los países en guerra). Se hacen estudios comparativos sobre el fenómeno con los países latinoamericanos, se estudia las identidades y sus mecanismos, las relaciones entre adolescentes migrantes y autóctonos. Se teoriza sobre la diferencia y el multiculturalismo, sobre las políticas educativas, sobre la aculturación como necesidad imperativa, sobre el racismo y la xenofobia.

dad en Hispanoamérica); 2) sobre el contexto comunicacional en que se acuna y desarrolla el dilema.

Veamos.

- 1) Sobre la naturaleza del dilema entre aculturación e interculturalidad. Tiene que ver con lo que llamamos cultura y parte de esta premisa: toda cultura, como entidad vital provista de sentido, nutre su existencia en su relación con *el otro*. La relación cultural con el *otro* puede ser una relación de *otredad* o una relación de *alteridad*. Es de *otredad* cuando el *otro* es reconocido como una entidad extraña, que no pertenece al clan, familia, clase, o entorno cultural. Es de *alteridad* cuando el *otro* es aprehendido como el otro *Yo* y, por tanto, integrado al entorno cultural.

Tampoco es se puede pensar la cultura al margen de la tradición, por ser la idea misma de cultivo –que remite al concepto en su origen– consustancial al arraigo, la repetición y la permanencia. Todo estudio de la cultura deviene entonces, también, en un tratado sobre aquello que al enraizarse, ritualizarse y perseverar se niega al cambio, generando la diferencia; es decir, la heterogeneidad.

Partiendo de estas dos premisas, opuestas y complementarias a la vez, es posible pensar el dilema en su historicidad, culturalmente, en su construcción de sentido, en base a la relación cardinal entre los *unos* y los *otros*. El descubrimiento de América fue, ante todo, el descubrimiento del *otro*, intuito y luego imaginado en los relatos fantásticos de mercaderes y navegantes, lo cual sembró en el ánimo la predisposición para la conquista y colonización material y espiritual de sus pueblos y naciones. Fue un acto de anexamiento cultural del *Nuevo Mundo* al mundo occidental. Este descubrimiento fue también para los europeos un llegar a conocer al *otro*, que no

es otra cosa que su representación interpretante a partir de la *otredad* en un esfuerzo por aprehender su esencia espiritual.

La primera y principal barrera fue el idioma. Según Cerrón-Palomino (1987), a la caída del Tahuantinsuyo y su sustitución por el Virreinato le siguió el desmoronamiento de la lengua franca de los incas, el *runashimi* ('habla o lengua de nuestra gente'), y el auge de las lenguas locales denominadas *hahuasimi* (habla o lengua de los *otros*)¹². Frente a esto, para facilitar el adoctrinamiento de los indios bajo el impulso del Concilio de Trento, se llevaron a cabo los Concilios Limenses¹³. Es en este marco que se realizan, principalmente entre los miembros del clero, las primeras investigaciones de naturaleza lingüística, antropológica y jurídica (requisitorial), buscando: a) reconstruir la lengua franca (renombrada *quichua*¹⁴ y luego *quechua*, cuyo significado es 'zona templada') y otras reconocidas como mayores¹⁵ con el fin de facilitar la comunicación; b) dar a conocer la nueva realidad tratando al *otro* (el indio) tal como es, en realidad bajo la óptica de quién lo escribe; c) mostrar las creencias indígenas opuestas a la fe cristiana con el fin de consolidar la justificación de la conquista. Estas son las formas con que se inicia un marcado y sistemático proceso de aculturación del *otro*, teniendo como instrumento principal al quechua como lengua general del Perú. Sin embargo, un siglo más tarde empezará la castellanización en las ciudades de mayor concentración de grupos étnicos diferentes (que ha-

¹² De *hahua* = afuera y *simi* = habla o lengua, 'lengua de los otros' o, literalmente, 'lengua de los que están afuera'. Para Cerrón-Palomino, variedades dialectales.

¹³ En total cuatro: I (1552), II (1567), III (1582-1583), IV (1591).

¹⁴ Al respecto: "fue empleado por primera vez con caracteres impresos por el dominico Fray Domingo de Santo Tomás [...], autor de la primera gramática y diccionario quechuas. De entonces data la fortuna del glotónimo" (Cerrón-Palomino, 1985: 89).

¹⁵ Aymara, Puquina, Mochica, la lengua de los huamachucos y los yauyos (Cerrón-Palomino dixit).

blaban lenguas diferentes), tales como Lima¹⁶. Pese a esto, el quechua se mantendrá como lengua general durante casi todo el virreinato. Solo recién con el advenimiento de la república empezará la castellanización generalizada. El castellano pasó así, de ser lengua franca en algunos núcleos urbanos del siglo XVII (principalmente de la costa peruana), a ser idioma oficial con el advenimiento de la independencia¹⁷.

La guerra de la independencia fue más una guerra de secesión de los españoles americanos (llamados indianos en la Península ibérica y criollos en las colonias) que una real independencia de los pueblos sojuzgados por el Imperio español. Su antecedente más remoto se puede rastrear en la Gran Rebelión de los encomenderos, encabezada por Gonzalo Pizarro, contra las Leyes Nuevas (1542) que prohibían la esclavitud de los indios y abolían las

¹⁶ “como efecto del despoblamiento masivo de los valles de la costa central a raíz de las guerras civiles, así como de la presencia mayoritaria de los españoles radicados en ellos, el quechua cedía rápidamente al castellano y es posible que para fines del s. XVII la población nativa existente estuviera castellanizada plenamente. La población indígena limeña, integrada en su gran mayoría por indios procedentes de las regiones más diversas, según se desprende de los padrones de la época (cf. Contreras [1613] 1968), se habría visto obligada a resolver su plurilingüismo a través del puente del castellano. De este modo, Lima perdía su atributo de centro quechuizador que Blas Valera destacaba para fines del s. XVI. Se imponía así el castellano en tanto idioma dominante y la corona establecía el aprendizaje obligatorio del mismo por parte de la elite nativa, como en tiempo de los incas. Sólo que esta vez la imposición del castellano implicaba un profundo menosprecio por la lengua y cultura nativas. Pronto la misma corona le quitará todo respaldo a la corriente indigenista del empleo de las lenguas vernáculas so pretexto de que a través de ellas se preservaban las prácticas culturales y religiosas reñidas con la moral y los intereses del poder colonial” (Cerrón-Palomino, 1987: 92-93).

¹⁷ A partir de entonces los documentos oficiales se escribirán exclusivamente en castellano; sobre todo en el Perú, a pesar que más de la mitad de la población era para aquel entonces hablante de una lengua nativa, sobre todo del quechua y el aymara. Solo en 1975 se reconocerá por primera vez al quechua como lengua oficial (la primera lengua nativa en ser reconocida por la República, ver Apéndice: B.5). Un claro ejemplo de absoluta indiferencia frente a la población indígena y el afán radicalmente aculturizador de los fundadores de la República es el Acta de la Independencia del Perú, redactada exclusivamente en castellano y firmada inicialmente por los prohombres de la ciudad (la casta señorial, ningún indígena), entre ellos seis condes y cuatro marqueses. La evidencia es más resaltante si se compara con el Acta de Independencia de las Provincias Unidas de Sudamérica, firmada en Tucumán-Argentina, redactada en castellano y en quechua a la vez (ver Apéndice: B.3).

encomiendas¹⁸. Devenidos en gamonales y con el advenimiento de la República aristocrática, los descendientes de los antiguos encomenderos profundizaron aún más el proceso aculturador, generalizándolo en todos los niveles. Al finalizar la Colonia, poco después de la Independencia, los indios declarados superaban la mitad de la población peruana, algo más del 66% según el censo de 1827 (Gootenberg, 1995: 21), en tanto que en 2007 –casi dos siglos después– los hablantes de las 47 lenguas nativas vigentes llegaban apenas al 15.9% de la población total.

Teniendo en cuenta que la cultura se define principalmente por su aspecto lingüístico (mediante actos de comunicación), toda proyección en base a estos datos apunta hacia una extinción definitiva de las culturas nativas –y sus lenguas– vía asimilación. Se puede hablar entonces de una aceleración de la aculturación durante estos dos primeros siglos de vida republicana. El ninguneo hacia lo *indio* y lo *indígena* –una forma práctica de racismo cultural– es el síntoma más visible de este proceso cuyo resultado más inmediato es la invisibilidad del indio¹⁹. A esto se debe agregar un desconocimiento del sentido profundo –enraizado en la historia cultural de la hu-

¹⁸ Así lo da a entender la carta de Francisco de Carvajal a Gonzalo Pizarro en que, según relata el Inca Garcilaso de la Vega, le aconseja que tome por esposa a la hija del inca heredero y se corone rey: “que Vuesa Señoría se alce y se llame Rey, y la Gobernación y el mando que espera de mano ajena se lo tome de la suya, y ponga corona sobre su cabeza y reparta lo que hay bajo en la tierra, por sus amigos y valedores; y lo que el Rey les da temporal por dos vidas, se lo dé Vuesa Señoría en mayorazgo perpetuo, con título de Duques, Marqueses y Condes, como los hay en todos los Reinos del mundo, que, por sustentar y defender ellos sus estados, defenderían el de Vuesa Señoría. [...] Y para atraer a los indios a su servicio y devoción, para que mueran por Vuesa Señoría con el amor que a sus Reyes Incas tenían, tome Vuesa Señoría por mujer y esposa la infanta que entre ellos se hallare más propinqua al árbol real” (2009: 407).

¹⁹ La discriminación hacia los “indios”, escribe Eliane Karp-Toledo, “ha sido más que manifiesta a lo largo de la historia contemporánea del Perú. En el imaginario de la población, ser reconocido como indígena es un estigma. [...] La carga peyorativa del concepto indígena en la sociedad nacional influyó en la pérdida de las lenguas indígenas en los Andes. Con la expansión del sistema educativo en las zonas rurales, la población optó por privilegiar el uso del castellano, como parte de una estrategia de cambio de estatus social” (2014: 53).

manidad— que tienen estas categorías (‘indio’ e ‘indígena’), acompañado de una dispersión del concepto el cual es tomado generalmente como peyorativo (ya sea como clase, cultura o raza).

Pese a esta invisibilidad del indio, el componente indígena de la sociedad peruana es muy elevado —de allí el dicho “quien no tiene de inga (indio) tiene de mandinga (negro)”—, lo cual se trasunta socialmente como la paradoja contemporánea de una población mayoritariamente indígena (mestizada) que se niega a sí misma, que se encuentra conceptualmente desubicada²⁰ y, como consecuencia de esto, permanece desvalorada. Aún más, autodesvalorada. Esta permanencia se avizora como crónica, en esto consiste la crisis de identidad que aqueja a la sociedad peruana, principalmente citadina.

Al mismo tiempo que la aculturación, surgió en el seno de esta la tendencia hacia el diálogo. Las investigaciones lingüísticas del clero durante la colonia, aunque con fines de adoctrinamiento, favorecieron este diálogo. Junto a las *Cartas Anuas* de la Compañía de Jesús o al *Manuscrito Quechua de Huarochirí* de Francisco de Ávila, con fines evidentemente inquisitoriales, están las *Crónicas* de indios mestizados como la del Inca Garcilaso de la Vega, del fraile Blas Valera o de Felipe Guamán Poma de Ayala, que cuentan la historia, documentan el presente y piden a la Monarquía un mejor gobierno.

Con el advenimiento de la República aristocrática, la colonización con fines civilizatorios y de adoctrinamiento hacia la Amazonía, dirigida por los frailes franciscanos del Convento de Santa Rosa de Ocopa desde el siglo

²⁰ En el espacio, a partir de su deixis: nacidos *allí* (indígenas) para pertenecer *aquí*, sintiéndose de *aquí* (no indígenas), que es el mismo lugar de *allí*.

XVIII, cobró mayor impulso luego de un receso durante la emancipación. Esto generó en parte el diálogo intercultural entre la iglesia y los pueblos amazónicos. Pero es a mediados del siglo XX que la interculturalidad se muestra como una alternativa real a la práctica aculturadora con las investigaciones lingüísticas del ILV (Instituto Lingüístico de Verano)²¹ entre los aborígenes de la Amazonía, recopilando y difundiendo información documentada sobre las lenguas menos conocidas (diccionarios y gramáticas)²², principalmente las no escritas, con el fin de traducir la *Biblia* a estas lenguas e incorporarlas luego al catálogo mundial (*The Ethnologue*).

La alternativa intercultural irá tomando fuerza a partir de la segunda mitad del siglo pasado. Surgirán instituciones cuyas investigaciones sobre diversidad y promoción de la educación intercultural darán mayor impulso a la propuesta. Es evidente una clara preocupación en las instituciones ligadas a la educación, y también en el Estado. Existen logros, sobre todo en la investigación especializada sobre aspectos lingüísticos e interculturales, los cuales se abordan –en gran parte– desde la perspectiva de la globalización y la relación de identidad del *Yo* con el *Otro*.

En el aspecto normativo, la diversidad se abordó desde sus inicios desde la perspectiva de la aculturación. Solo en la segunda mitad del siglo XX, luego de la II Guerra Mundial, los organismos internacionales empezaron a expresar su preocupación por la diversidad lingüística y cultural. Es en el marco de la legislación internacional que se incluye en el sistema normati-

²¹ SIL (*Summer Institute of Linguistics*).

²² El ILV Es la institución que más ha estudiado científicamente las lenguas de la Amazonía y promovido, junto a otras, la educación intercultural bilingüe y el respeto por los pueblos nativos. Su contribución es enorme; ha publicado desde 1946 alrededor de 3000 títulos sobre lingüística, antropología cultural, alfabetización, desarrollo comunal, etc., de las cuales más de la mitad están en idiomas nativos. Gran parte de sus diccionarios y gramáticas se encuentran en acceso abierto a disposición de cualquiera en la red.

vo peruano el reconocimiento de la multiculturalidad, la necesidad de protegerla y la inclusión de la educación intercultural bilingüe.

Pese a estas políticas implementadas por las instituciones del Estado y los esfuerzos de las entidades vinculadas al sistema, el resultado es un rotundo fracaso cuando se aborda la práctica educativa: no existe educación ni inclusión que exprese interculturalidad plena. La EIB solo se limita a las comunidades nativas, tiene además una alta demanda de profesores que no es satisfecha²³. Continúa en cambio el proceso de aculturación sistemática que se inició a fines del siglo XV, con pérdida permanente de valores culturales y códigos lingüísticos.

Excepto aquellos logros significativos en investigación, el resultado parece negativo. La sociedad peruana, centralizada en las grandes ciudades, sigue siendo altamente discriminatoria y racista²⁴. La idea de una educación intercultural para todos existe, al parecer, solo en proyecto, como una men-

²³ A diciembre de 2016, solo el 18,3% de los niños en el nivel inicial que hablan una lengua originaria venían recibiendo educación intercultural bilingüe (EIB), en tanto que en el nivel primario la cifra llega al 23,6%. Para el nivel secundario no se cuentan con datos puesto que recién están en proceso de identificación. El total aproximado de estudiantes indígenas de educación básica que requieren un modelo de EIB asciende a 942 960, que pertenecen a 24 969 instituciones educativas. Pese a que la especialidad en EIB existe en 36 Institutos de Educación Superior Pedagógica (IESP) y en 12 universidades (entre públicas y privadas), hay un déficit de profesores especializados. Se requiere al menos 17 mil docentes (Miniedu, 2016b: 9-10, 18-19).

²⁴ En un estudio de opinión pública realizado por el IEP (Instituto de Estudios Peruanos) en octubre de 2015, para conocer las percepciones y expectativas sobre ciudadanía de estudiantes, docentes y familias en varios Departamentos del Perú (Arequipa, Ayacucho, Callao, Iquitos, Lima y Piura), se halló que ante la pregunta: ¿Por qué son pobres los indígenas?, el 8% de los padres respondió porque “no quieren cambiar su cultura y sus costumbres”, en tanto que el 21% opinaba que “son menos inteligentes”. Es decir, un 29% de padres de familia tenía una percepción negativa sobre los indígenas. Sobre los conflictos entre la gente de la capital y la gente de provincia, un 32% de padres opinaba que “muy frecuentes”, en tanto que un 30% respondía “algo frecuentes; es decir, más de la mitad de padres de familia (62%) consideraba que sí había conflictos (ver Apéndice: A.5)

ción y nada más²⁵. También existe la idea para la creación de un Instituto o Centro de lenguas nativas o indígenas, sin éxito hasta el momento²⁶. Por lo general, el Estado genera la norma pero descuida su cumplimiento o los cumple a medias. El Estado crea las instituciones pero estas no desarrollan los objetivos esperados y languidecen o medran con el presupuesto. Sin embargo, frente a este panorama, es necesario reconocer algunos logros entre los cuales destaca la creación reciente del Archivo Digital de Lenguas Peruanas de la PUCP y el Proyecto Quechua ASR vinculado a dicha universidad²⁷.

En síntesis, la naturaleza del dilema educativo en el Perú multicultural exige entender su dinámica entre tradición y cambio, entre aceptación y rechazo, y decidir entre colonialismo cultural o diálogo y compromiso multicultural. Esto pasa por una comprensión del *otro* que aspire a ser plena, sin la cual no es posible interculturalidad alguna. No es una mera aceptación del *otro*, es un acto de conocimiento práctico –integrador– del *otro*, tanto en su *mismidad* como en su *historicidad*. Es un esforzarse, un ponerse en su

²⁵ Definido en el Plan de educación intercultural bilingüe al 2021 como Educación Intercultural para todos y todas (EIT). Más adelante se agrega: “la EIB busca garantizar el derecho que tiene toda persona a una educación de acuerdo a su cultura y en su lengua materna cuando esta es una lengua originaria, pero también el derecho de los estudiantes de pueblos originarios y/o indígenas a revitalizar su lengua de herencia. Ello sobre la base que los niños, niñas, adolescentes, jóvenes y adultos pertenecientes a los pueblos originarios, aprenden mejor si lo hacen a partir de sus propios referentes culturales y lingüísticos, asegurándoles a su vez el acceso a otros escenarios socioculturales, al aprendizaje del castellano como lengua para la comunicación nacional, y al de una lengua extranjera para la comunicación en contextos más amplios” (Miniedu, 2016b: 4).

²⁶ Entre otras, la de la de María Chavarría, profesora de posgrado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (<https://goo.gl/dh5wfg>).

²⁷ El Archivo Digital de Lenguas peruanas del Departamento Académico de Humanidades de la PUCP tiene como fin la preservación de registros textuales, así como en audio y vídeo, de lenguas nativas de diferentes regiones del Perú, incluyendo las variedades del castellano que se habla en el país (enlace institucional: <https://goo.gl/nMwHZX>). El Proyecto Quechua ASR busca preservar el quechua con el uso de la inteligencia artificial, desarrollando un software capaz de reconocer locuciones y convertirlas en textos. Para esto se utilizan sistemas basados en Linux. El proyecto se encuentra en su fase inicial.

lugar sin dejar de ser lo que se es, es una expresión de *alteridad* en que el *Yo* se reconoce en el *otro* sin dejar de ser él mismo. En suma, es la aprehensión de su sentido, un acto de significación que tiende a la plenitud. Como contrapartida de esto, la aculturación se origina en un error de interpretación debido a una comprensión motivada por el sentimiento de *otredad*, muchas veces sesgada por asuntos ideológicos, ya sean políticos o religiosos.

- 2) Sobre el contexto comunicacional en que se acuna y desarrolla el dilema. Tiene que ver con los medios masivos de información que contextualizan la educación determinando su sentido desde afuera. Al ser a educación un proceso de carácter cultural basado en la comunicación (Dewey), es imperativo replantearla en su concepto, como mediación, identificando sus factores y determinado sus roles actanciales.

Las industrias mediáticas asumen un rol determinante en la formación y disolución de la cultura contemporánea, relacionan su accionar –con mayor especificidad, la industria radiotelevisiva y el periodismo escrito– con la actividad educativa a través de la comunicación, entendida como alternancia. Pero solo en algunos casos. En otros casos lo hacen a través de la información con la que operan instrumentalmente sobre las *masas*. Si partimos de la naturaleza de este accionar, se puede hablar con propiedad de dos funciones cualitativamente distintas: la comunicación social y la instrumentalización de *masas*. Ambas definen el carácter de la relación mediática con cierta exactitud.

La *comunicación social* funciona como factor educativo en la construcción de la cultura²⁸. Si el circuito comunicacional establecido por los medios no se completa y se queda en la mera información y el entretenimiento, determinado –por ejemplo– por el *rating*, se estará en un nivel operativo de carácter unidireccional. El acto comunicativo, por tanto, deja de ser tal, y el proceso de mediación cultural que, ante todo, es de naturaleza cualitativa, al verse limitado en su dinámica, se transforma en mero acto de adiestramiento conductual y masivo. Pensamos entonces en disolución de la cultura, alienación, o conservación de un estado de dependencia social a los centros de poder económico, político o religioso. Esto último tiene que ver con la aculturación.

El factor *masa*, comprendido de forma utilitaria –principalmente por la industria radiotelevisiva– como una suma aleatoria y subitánea de individuos sin vínculo alguno, salvo por el interés coyuntural, resulta hasta cierto punto artificial y forzado. Toda *masa* conserva de alguna forma un ligamen cultural que se expresa a través del lenguaje, de alguna historia similar, de ciertas costumbres y creencias compartidas, de una misma aspiración. En suma, en toda *masa* siempre hay una visión del mundo compartida. La *masa*, por tanto, debe ser pensada en función al vínculo cultural que une a sus integrantes y su relación comunicacional con los medios. De cómo se maneje esta relación depende en nuestro tiempo el sentido de la mediación cultural –la educación–, ya sea como aculturación o como interculturalidad.

²⁸ “[...] los medios informativos, entre los que se incluye la televisión, ocupan una importante función formativa, de opinión, comportamiento y de tendencias de pensamiento, que en su conjunto es educativa: *forma una visión del mundo*, junto con la familia, las amistades y la escuela” (Chirapaq, 2014: 6-7).

La distinción entre los medios masivos de información y comunicación (*self media*, *social media*, *mass media*, etc.) tiene que ver de algún modo con ello: alude a la modalidad receptiva del público, o de la *masa*, y a la concepción que se tenga sobre estos. Pues, sus comportamientos diferenciados, sea activo (dialógico) o pasivo (monológico), determinan no solo su pertenencia funcional frente a los medios sino también su rol frente a la cultura, que puede ser de intercambio o alienación. Con un protagonismo absoluto que contextualiza la esfera educativa y sin una responsabilidad que asumir por este, las industrias mediáticas llevan implícita su propia dicotomía: la oposición entre instrumentalización monológica y diálogo intercultural.

Aunque con ciertas excepciones, desde un principio, el destino de estas industrias en el Perú estuvo vinculado al proceso de aculturación. Frente a una realidad que se muestra cada vez más diversa y compleja, las investigaciones sobre los medios en general y su relación con la cultura revelan tres aspectos elementales: a) el afán y preocupación por la rentabilidad lucrativa²⁹; b) el rol análogo de los medios, en especial de la radio y la televisión, con la escuela; c) la manipulación del público como práctica generalizada de la prensa escrita y la radiotelevisión, acompañada de discriminación racial y cultural³⁰.

²⁹ Lo cual tiene mucho que ver con las proyecciones comerciales de los medios para con los grupos de poder económico y político, que son sus principales clientes y auspiciadores. El ejemplo más extremo de esto se dio en la década de los 90' en que muchos medios llegaron a vender su línea editorial al gobierno de Alberto Fujimori (<https://goo.gl/qfjcdM>).

³⁰ El caso más sonado es el del programa cómico "La paisana Jacinta" que lleva emitiéndose por el canal *Frecuencia Latina* desde 1999. El programa fue denunciado ante el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial – CERD, por lo cual tuvo que suspenderse en 2014 debido a un exhorto de la ONU. Sin embargo, el programa sigue emitiéndose debido, según sus promotores, a la amplia aceptación del público. En torno al personaje principal, el informe Chirapaq lo explica así: "En el caso de **La Paisana Jacinta** su ser se construye a partir de características que diversos estudios orien-

Esto difiere cuando se trata de la industria editorial (del libro) e Internet, las escasas investigaciones en Perú se enfocan en los problemas de difusión y la piratería (tratándose del libro) y en las innovaciones (uso de las TIC) y posibilidades cuando se trata Internet, llegando a oponer la idea de un capitalismo de redes a la industria de los medios tradicionales. Esto va acompañado de una reflexión sobre la teoría crítica de la cultura. En realidad, la principal preocupación de la industria mediática es lidiar con Internet y adecuarse a las nuevas tecnologías.

Si este es el panorama, existe una actividad creciente de colectivos y organizaciones no gubernamentales que han encontrado en la plataforma de Internet un vehículo eficaz para el diálogo y la difusión intercultural, principalmente en las redes sociales, o mediante blogs y webs dinámicas, generando un periodismo alternativo a los medios tradicionales. Estas actividades, y la investigación de las instituciones antes señaladas, llenan en parte el vacío dejado por la ineficiencia del sistema y la falta de compromiso de los medios con una educación acorde con las necesidades de una sociedad culturalmente diversa. Además se debe señalar el reciente impulso dado por la radio y la televisión del Estado en favor de la interculturalidad como son los noticieros en las dos lenguas nativas mayoritarias³¹.

El espectro normativo peruano muestra una legislación específica para las industrias del libro y radiodifusión (por separado), mas no así para la

tados a evidenciar los imaginarios sociales que rigen a nuestro país, han señalado que identifica a la población indígena: ignorantes, sucios, poco confiables, descuidados, regidos por instintos primarios, supersticiosos, bajo nivel de control de sus emociones, entre otros. A estos elementos se les denomina "estereotipos", porque son atribuidos externamente al grupo que se califica, con la pretensión de que es real y le son comunes o característicos a la totalidad, en este caso, de los y las indígenas" (2014: 7).

³¹ Los noticieros en lenguas nativas, quechua y aymara, implementados por primera vez por Televisión Nacional a partir de diciembre de 2016 (para el quechua: *Ñuqanchik* 'Nosotros') y de abril de 2017 (para el aymara: *Jiwasanaka* 'nosotros').

prensa escrita e Internet, algunos aspectos de estas se rigen por otras normas no específicas (decretos, leyes, códigos, etc.). La ley asigna al Ministerio de Educación la gestión de todo aquello que tenga que ver con la industria del libro y, al Ministerio de Transportes y Comunicaciones, todo lo que tenga que ver con la radiodifusión.

Fuera de la región la investigación es prolífica, se centra por un lado en el análisis de los discursos mediáticos, de su relación con la educación, de su función sociocultural ligada al status quo y su enfoque multicultural frente a la migración, señalando también los límites de las industrias culturales y su transformación en industrias del ocio. Hasta cierto punto asume un rol cuestionador frente a los *mass media*. Por el otro, se concentra en el cambio digital y el advenimiento de las nuevas tecnologías de información ligadas a Internet, sus ventajas frente a los medios tradicionales y el impacto de la web.

La cuestión educativa en el Perú no es solo un asunto de comprensión lectora –en lengua castellana– o razonamiento matemático para aprobar las pruebas internacionales de calidad educativa. Tiene que ver más bien con la educación como un proceso integral basado en la comunicación, que abarca todos los ámbitos de la vida humana. Es un problema de mediación cultural y tecnológica de carácter estratégico relacionado con el sentido –el rumbo– que asuma la sociedad en su conjunto. Es un dilema no resuelto entre colonialismo cultural y democracia basada en la autovaloración (el amor hacia uno mismo, el *ser en sí* en su existencia plena) como fundamento del respeto mutuo entre sus integrantes. En suma, entre la tradición aculturadora y la interculturalidad interna como propuesta de modo de vida. Pese a los esfuerzos en favor de la interculturalidad, los ensayos en política educativa y las medidas adoptadas por los gobiernos han dado escasos resultados

Resolver el dilema educativo de la sociedad peruana (dilema de carácter estratégico) implica contar con una teoría integral de la comunicación y de la educación entendida como mediación cultural. También implica la comprensión plena del *otro*, en todos sus sentidos, desde su construcción teórica –acunado en el contexto del imaginario colectivo– hasta su ubicación como sujeto de derecho en el contexto de las naciones. Se trata, entonces, de aprehender el sentido de la educación como propuesta intercultural, lo cual tiene que ver necesariamente con la construcción de su significado.

Este acto de significación debe tener en cuenta todos estos aspectos, a partir del cual se diseñen estrategias particulares de implementación de políticas educativas tendentes a superar el dilema. Se trata de establecer un sentido que va al encuentro de otro sentido; es decir, de una aprehensión del sentido de la comunicación, del sentido de la educación y del sentido del *otro* (el indio).

En síntesis, esta investigación se propone:

- 1) Establecer los elementos básicos para una teoría integral de la comunicación, en torno al cual se fundamenten estrategias y políticas comunicacionales que lleven a superar el dilema en cuestión. Esto implica distinguir, en base a la diferencia entre continuidad y alternancia, los actos informativos de los actos de comunicación. También implica precisar los modos en que se producen estos actos (intrapersonal, interpersonal y colectivo). Puesto que se busca una teoría integral que ayude a establecer estrategias comunicacionales de carácter colectivo, también supone mostrar la predisposición de los grupos (*masa* o público) con relación a los medios.
- 2) Un enfoque de la educación desde una perspectiva comunicacional, como mediación cultural. Esto supone: a) abordar la naturaleza de la mediación

como fenómeno universal –y sistema– en que se fundamenta toda acción comunicativa, a partir del cual se desarrolla la mediación cultural; b) concebir la educación tanto en su *mismidad* como en su *historicidad*, identificando sus factores internos y describiendo su funcionalidad; c) establecer la distinción entre mediación e intermediación, tomando como ejemplo los ámbitos más variados del quehacer humano y explicándolos en su operatividad; d) abordar la mediación tecnológica.

- 3) Centrar la cuestión multicultural desde la perspectiva teórica de ‘*lo indio*’ (el *otro*). Esto significa desmontar el andamiaje teórico en torno al cual se ha ido construyendo la visión del indio, a través de los tiempos y acunado en el imaginario colectivo de la tradición occidental, mostrando la diferencia en su relación –de la visión occidental del indio– con el *otro*. También significa deconstruir conceptualmente ‘*lo indio*’ y ‘*lo indígena*’. Para esto se recurre a la ciencia etimológica y a la teoría del indoeuropeo y su método (comparativo). Finalmente, implica ubicar al *otro* (el indio o indígena) como sujeto de derecho en el escenario mundial. Esto supone realizar una interpretación histórica en función a la oposición doctrinaria entre las teorías jurídicas del *traslatio imperii* –que da sustento al colonialismo europeo– y el *ius gentium* (derecho de los gentiles) a partir del cual se desarrolla el derecho indígena internacional, lo cual incluye muchos aspectos, siendo el más relevante –desde la perspectiva multicultural– el tema lingüístico.

Hipótesis

Hipótesis General

El Perú es desde sus orígenes una sociedad multicultural y multilingüe. Sin embargo, existe una tendencia acelerada hacia la asimilación lingüística en favor del castellano y la infravaloración de las culturas nativas. En el plano educativo, esto se traduce como dilema irresuelto entre interculturalidad y aculturación. Urge establecer los elementos teóricos básicos que conlleven a superar dicho dilema.

Hipótesis Específicas:

1. Sin alternancia comunicativa, los grupos se comportan como *masas* susceptibles de ser instrumentalizadas. Esto depende de la modalidad establecida por los medios de comunicación; pues, como actos operativos de naturaleza cognitiva, información y comunicación son complementarios pero no iguales.
2. Como fundamento y esencia de toda mediación cultural, la educación es un acto permanente de información y comunicación que asume dos modalidades: por un lado, la educación *en sí*, tal como es, en su *mismidad*, concerniente al *ser* y perdurable en el tiempo; por otro, la educación *para sí*, en su *historicidad*, que se hace. Esta última recibe también el nombre de *instrucción*, tiene carácter conducente-operativo y un doble modo de articulación.
3. Como categorías, 'lo indio' y 'lo indígena' se relacionan tanto en su origen como en su sentido contemporáneo. Ambas nociones expresan una deixis pri-

mordial (de allí) acunada en el inconsciente colectivo como *otredad* a través del lenguaje.

4. La normalización jurídica del razonamiento sistemático en torno a la defensa o sumisión del *otro* (el indio o indígena), dará a la postre origen a la legislación internacional sobre sus derechos. Esto incluye un discurso hegemónico y otro subalterno, cuyo aspecto medular de naturaleza lingüística se pone de manifiesto en los sistemas educativos poscoloniales.

Objetivos

Objetivo General

Desarrollar elementos teóricos que ayuden a establecer una estrategia de comunicación que tienda a superar el problema educativo en el Perú contemporáneo, con el fin de lograr una sociedad más democrática, justa y eficiente.

Objetivos Específicos:

1. Repensar los conceptos tradicionales de *masa* y medios masivos de comunicación, mostrando la predisposición operacional de los grupos humanos a través de la producción y reproducción de actos significativos en su seno.
2. Reformular, ampliando y dándole operatividad, los conceptos de información, comunicación, mediación y educación, utilizados en la elaboración de estrategias y políticas educativas que tengan por objetivo fomentar la interculturalidad.
3. Centrar la cuestión multicultural desde la perspectiva teórica de la *otredad*, desmontando el andamiaje teórico en torno al 'indio' generado en el imaginario colectivo de la civilización occidental, mostrando la diferencia en su elaboración conceptual y ubicando al *otro* como sujeto de derecho en el escenario de la comunidad de naciones.

Metodología

Esta es una tesis de interpretación. Es no logocéntrica, de estructura discursiva abierta, de cara a otras investigaciones relacionadas con el tema. En términos generales (de estrategia), se procede desmontando las estructuras teóricas subyacentes, usualmente aceptadas, recontextualizándolas, cuestionando hasta cierto punto sus conceptos con el fin de reinterpretarlas contrastando con lo que difiere. Hasta cierto punto, porque no se trata de una diseminación llevada hacia lo absoluto sino todo lo contrario, se trata de una búsqueda de sentido que va al encuentro de otro sentido, de una aprehensión del sentido a través de lo diferente; es decir, se trata de un acto de significación mediante una exégesis de las oposiciones y las reservas de sentido.

En términos específicos, se empieza por reinterpretar el concepto de *masa*, concebido en torno a la noción ‘alma de las masas’ por la criminología, la sociología y la psicología decimonónica que buscaban transformar la psicología social en una ciencia descriptiva. Se le opone la interpretación sociológica de la escuela de Chicago, que establece la distinción entre *masa* y *público* y, a esta, la teoría del psicoanálisis de Freud, que analiza las relaciones subliminales entre la multitud y su líder, con el fin de explorar los mecanismos operativos que definen en sus características a los grupos humanos y relacionarlos con los actos de información y comunicación. Para esto se utilizan, entre otros, las herramientas conceptuales y operacionales proporcionadas por la semiótica (actantes; relaciones conjuntivas, disyuntivas y transformacionales, etc.).

Teniendo en cuenta que las relaciones entre culturas son, ante todo, relaciones colectivas de comunicación y que los estudios al respecto muestran un abanico muy heterogéneo, con posturas a veces encontradas en torno a lo que es *información* y *comunicación* o –también– en torno a los conceptos de *masa* y *mediación*, se procede a desmontar sus arquitecturas, exponiendo y analizando las diferencias sustanciales establecidas por la interpretación y el uso. Hecho esto, se los aborda como objetos relacionales complejos levantando un corpus descriptivo caracterizado por la confluencia de teorías en torno a cada uno de estos elementos.

Puesto que los conceptos de *información* y *comunicación* son tratados teóricamente de manera indistinta como sinónimos y, por lo general, objetivados en su singularidad como forma sustantiva; teniendo en cuenta –además– que el interés de esta tesis radica en los actos de información y comunicación, en tanto constituyen elementos operativos estratégicos para resolver problemas relacionados con la educación y la multiculturalidad (la estrategia se define como acto integral, que abarca todo el conjunto), se abordan ambos conceptos en su complejidad teórica diferenciándolos entre sí. No en su forma sustantiva, sino en su predicación, como actos de relación en todas sus dimensiones (intrapersonal, interpersonal y colectiva).

Para esto se procede a desmontar el andamiaje semántico y ontológico de ambas categorías, descomponiendo sus arquitecturas conceptuales con el fin de develar el cambio de sentido o diferencia. Tanto la *información* como la *comunicación* son analizadas en su funcionalidad, como sistema, recurriendo a los aportes de las teorías de la comunicación, los resultados de experimentos sobre intercambio de información a través de interfaces, la psicología experimental, las neurociencias, la teoría del procesamiento de información, la teoría de los umbrales y la filosofía, entre otros.

Se sigue el mismo procedimiento con la *mediación*, desmontando su arquitectura semántica al abordar su naturaleza y utilizando la noción de error categorial de Ryle para evaluar, entre otros, los juicios interpretativos sobre el fenómeno. Se toma como punto de partida la teoría ecológica sobre los medios de McLuhan, la cual se interpreta como una hermenéutica de la tecnología, para luego proceder al análisis estructural del medio como sistema y del mensaje como cosa técnica, mostrando sus elementos y su funcionalidad. Se utiliza, además, los presupuestos teóricos de la etología y la neurobiología de las plantas con el fin de presentar una propuesta no antropocéntrica, universal e integradora, sobre el fenómeno.

La mediación cultural –y también la mediación tecnológica– es recontextualizada desde una perspectiva teórica múltiple (se alude a la teoría de los replicadores culturales de Dawkins, a la teoría de la interpretación de Ricœur, a la teoría de los sistemas dinámicos, a los estudios sobre lenguaje de gestos, la epistemología genética de Piaget, el determinismo político de Winner, la teoría del actor-red y otros). Dada la relevancia de la educación como forma elemental de mediación cultural, se distingue *educación en sí* (*que es*, en su *mismidad*) de *educación para sí* o instrucción (*que se hace*, en su *historicidad*), demostrando la existencia de un doble modo de articulación estructural para ambas formas. Se analiza, además, desde una perspectiva funcional, los enfoques sobre mediación e intermediación jurídica, financiera, laboral, lingüística y escritural, distinguiendo mediación de intermediación.

Para la cuestión multicultural, se procede por desmontar el andamiaje teórico sobre el indio americano levantado en torno a lo que se considera un error de hermenéutica histórica, planteándose la interpretación a partir de la *deixis* primigenia (de naturaleza arquetípica) expresada en el inconsciente colectivo como *otredad* a través del lenguaje. Para esto, se recurre a la teoría del indoeuropeo con

el fin de indagar en la reserva de sentido presente en las categorías *indio* e *indígena*, trazando el mapa evolutivo de ambos términos con el fin de establecer su filogénesis. Con este presupuesto se desarrolla una interpretación histórica de la doctrina jurídica sobre el derecho indígena en su relación con el Imperio, utilizando la noción de acontecimiento como ruptura de manera similar a cómo es planteado por la teoría de la socialidad mínima. Finalmente se aborda la cuestión sobre las lenguas indígenas y las políticas educativas, lo cual implica variar el sentido de la educación asumiendo los derechos lingüísticos en función a un principio de interculturalidad comunicativa, consistente en la prevalencia de las lenguas cardinales sobre las complementarias. Esta cardinalidad está determinada en función del hablante y del medio (espacio social) donde se desenvuelve.

Resumen

Esta tesis plantea, desde una perspectiva integracionista y operativa de la comunicación, los elementos teóricos que permitan establecer una estrategia que tienda a superar la cuestión educativa en el Perú contemporáneo y multicultural. Estos elementos son: 1) Una aproximación hacia una teoría integral de la comunicación; 2) Una concepción de la educación como mediación cultural no antropocéntrica y holística; 3) Una reconceptualización del ‘indio’ a partir de la deixis primigenia (‘de allí’) expresada en el inconsciente colectivo como *otredad* a través del lenguaje; 4) Una concepción jurídica del derecho indígena a partir de su filiación histórica con el derecho imperial romano; 5) Una reivindicación de los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas como base para conseguir una democracia plena y una educación inclusiva, para todos.

La cuestión educativa es definida como dilema entre aculturación e interculturalidad, en tanto permanencia irresuelta entre estas dos alternativas y también entre un acontecimiento (original) y otro por venir. Se procede, en términos generales, desmontando los enfoques teóricos usualmente aceptados, recontextualizándolos y repensando sus categorías con el fin de reinterpretarlas contrastándolas con lo que se muestra como diferente.

Parte por explorar la predisposición operacional de los impulsos instintivos que conforman el pensamiento y la voluntad colectiva, revisando los componentes estructurales de la sustancia social e interpretando las relaciones subliminales que subyacen y determinan las creencias y deseos colectivos. Aborda luego el proceso

operativo de la información y la alternancia comunicativa, desmontando y analizando sus categorías conceptuales tradicionales, repensándolos como actos y exponiéndolos diferencialmente en base a su funcionalidad interior. También establece una clasificación de ambos a partir de las formas relacionales que median entre sus actantes.

Siguiendo esta perspectiva, desmonta la arquitectura semántica de la mediación, a la par que indaga sobre su naturaleza y evalúa los juicios interpretativos sobre el fenómeno. Tomando como punto de referencia la teoría ecológica de los medios, concebida como una hermenéutica de la tecnología, se asume el medio como sistema y el mensaje como cosa técnica con el fin de mostrar sus elementos y su funcionalidad, buscando presentar una propuesta no antropocéntrica e integradora del fenómeno de la mediación. Asimismo, enfoca la mediación e intermediación, cultural y tecnológica, recontextualizándolas desde una perspectiva teórica múltiple, asumiendo la educación como forma elemental y superlativa de mediación cultural, a partir de la cual establece sus modalidades y sus formas interiores de articulación.

La última parte reflexiona sobre la cuestión multicultural desde la perspectiva de la *otredad*, desmontando el andamiaje teórico construido en torno al indio a través de los siglos, el cual se enmarca en el contexto mitológico que nutre el relato colectivo de Occidente en torno a su percepción del *otro*. También indaga sobre la elaboración conceptual de *lo indio* y *lo indígena*, construyendo su filogénesis, para lo cual recurre a la ciencia etimológica y a la teoría del indoeuropeo. Con estos presupuestos aborda la cuestión del indio como sujeto de derecho en el escenario mundial a partir de la oposición entre la doctrina jurídica del *traslato imperii, sine fine*, y el derecho indígena (de los *otros*), uno de cuyos temas centrales es la cuestión lingüística.

Resum

Aquesta tesi planteia, des d'una perspectiva integracionista i operativa de la comunicació, els elements teòrics que permeten establir una estratègia que tendi a superar la qüestió educativa en el Perú contemporani i multicultural. Aquests elements són: 1) Una aproximació cap a una teoria integral de la comunicació; 2) Una concepció de l'educació com a mediació cultural no antropocèntrica i holística; 3) Una reconceptualització de l'indi a partir de la dixi primigènia ('d'allí') expressada en l'inconscient col·lectiu com un altretat a través del llenguatge; 4) Una concepció jurídica del dret indígena a partir de la seua filiació històrica amb el dret imperial romà; 5) Una reivindicació dels drets lingüístics dels pobles indígenes com a base per aconseguir una democràcia plena i una educació inclusiva, per a tots.

La qüestió educativa és definida com a dilema entre aculturació i interculturalitat, en tant permanència irresolta entre aquestes dues alternatives i també entre un esdeveniment (original) i un altre per venir. Es procedeix, en termes generals, desmuntant els enfocaments teòrics usualment acceptats, recontextualitzant-los i repensant les seues categories amb la finalitat de reinterpretar-les contrastant-les amb el que es mostra com a diferent.

Part per explorar la predisposició operacional dels impulsos instintius que conformen el pensament i la voluntat col·lectiva, revisant els components estructurals de la substància social i interpretant les relacions subliminals que subjauen i determinen les creences i desitjos col·lectius. Aborda després el procés operatiu

de la informació i l'alternança comunicativa, desmuntant i analitzant les seues categories conceptuais tradicionals, repensant-los com a actes i exposant-los diferencialment sobre la base de la seua funcionalitat interior. També estableix una classificació de tots dos a partir de les formes relacionals que intervenen entre les seues actants.

Seguint aquesta perspectiva, desmunta l'arquitectura semàntica de la mediació, al mateix temps que indaga sobre la seua naturalesa i avalua els judicis interpretatius sobre el fenomen. Prenent com a punt de referència la teoria ecològica dels mitjans, concebuda com una hermenèutica de la tecnologia, s'assumeix el mitjà com a sistema i el missatge com a cosa tècnica amb la finalitat de mostrar els seus elements i la seua funcionalitat, buscant presentar una proposta no antropocèntrica i integradora del fenomen de la mediació. Així mateix, enfoca la mediació i intermediació, cultural i tecnològica, recontextualitzant-los des d'una perspectiva teòrica múltiple, assumint l'educació com a forma elemental i superlativa de mediació cultural, a partir del com estableix les seues modalitats i les seues formes interiors d'articulació.

L'última part reflexiona sobre la qüestió multicultural des de la perspectiva de *l'altretat*, desmuntant la bastimentada teòrica construït entorn de l'indi a través dels segles, el qual s'emmarca en el context mitològic que nodreix el relat col·lectiu d'Occident entorn de la seua percepció de *l'altre*. També indaga sobre l'elaboració conceptual de *l'indi* i *l'indígena*, construint el seu filogènesi, per a açò recorre a la ciència etimològica i a la teoria de l'indoeuropeu. Amb aquests suposats aborda la qüestió de l'indi com a subjecte de dret en l'escenari mundial a partir de l'oposició entre la doctrina jurídica del *traslatio imperii, sine fine*, i el dret indígena (dels *altres*), un dels temes centrals dels quals és la qüestió lingüística.

Abstract

This thesis proposes, from an integrationist and operational perspective of communication, the theoretical elements to enable establishing a strategy that tends to overcome the educational issue in contemporary and multicultural Peru. These elements are: 1) An approach to an integral theory of communication; 2) A conception of education as non-anthropocentric and holistic cultural mediation; 3) A reconceptualization of the 'Indian' of the basis the primitive deixis ('from there') expressed in the collective unconscious as otherness through language; 4) A legal conception of indigenous right based on its historical affiliation with Roman imperial law; 5) A vindication of the linguistic rights of indigenous peoples as a basis for achieving a full democracy and an inclusive education for all.

The educational issue is defined as a dilemma between acculturation and interculturality, as an unresolved permanence between these two alternatives and also between an event (original) and another to come. We proceed, in general terms, by dismantling the usually accepted theoretical approaches, recontextualizing them and rethinking their categories in order to reinterpret them cross-checking them with what is shown as different.

Stars for explore the operational predisposition of the instinctive impulses that make up the collective thought and will, reviewing the structural components of the social substance and interpreting the subliminal relationships that underlie and determine the collective beliefs and desires. It then deals with the operative process of the information and the communicative alternation, dismantling and

analyzing their traditional conceptual categories, rethinking them as acts and exposing them differentially based on their interior functionality. It also establishes a classification of both from the relational forms that mediate between its actants.

From this perspective, it dismantles the semantic architecture of mediation, at the same time that it investigates its nature and evaluates interpretative judgments about the phenomenon. Taking as a point of reference the ecological theory of the media, conceived as a hermeneutics of technology, the medium is assumed as a system and the message as a technical thing in order to show its elements and its functionality, seeking to present a non-anthropocentric proposal and integrator of the phenomenon of mediation. Likewise, it focuses the mediation and intermediation, cultural and technological, recontextualizing them from a multiple theoretical perspective, assuming education as an elementary and superlative form of cultural mediation, from which it establishes its modalities and its internal forms of articulation.

The last part reflects on the multicultural question from the perspective of *otherness*, dismantling the theoretical scaffolding built around the Indian through the centuries, which is framed in the mythological context that nourishes the collective story of the West around its perception of the *other*. He also investigates the conceptual elaboration of *the Indian* and *the indigenous*, building his phylogenesis, for which he resorts to etymological science and the Indo-European theory. With these premises, he tackles the question of the Indian as a subject of law on the world stage based on the opposition between the legal doctrines of *traslatio imperii, sine fine*, and indigenous law (of 'the others'), one of whose central themes is the language issue.

Capítulo 1

Masas, información y comunicación

1.1. Teoría de masas y operatividad simbólica³²

Entre la psicología y la sociología, la teoría de las masas se propone estudiar el *alma de las masas*. La mención al *alma de las masas*, teórica y en sentido psicológico, se encuentra ya en los artículos de Giuseppe A. Pugliese sobre el delito colectivo y la doctrina de la responsabilidad penal (1887, 1889), publicados en la *Rivista di Giureprudenza* de Trani a raíz del sonado caso de la Rebelión de Gravina (1886). Para Pugliese se trata de una fuerza desconocida, un *aliquid ignotum*, que toma el lugar del pensamiento y de la voluntad colectiva pero que no tiene la dig-

³² Una versión de este subcapítulo se publicó en *La pantalla insomne* (2015: 88-100). Esta es la versión de autor.

nidad de la verdadera facultad intelectual. Este ‘algo desconocido’, que no se puede coger ni castigar, solo puede ser definido como ‘alma’ o ‘espíritu de la muchedumbre’ (1887: 223; 1889: 91). *El alma de las masas*, ‘muchedumbre’ o ‘multitud’, se constituye a partir de entonces en el objeto de estudio de esta teoría. Uno de los primeros en tratar de explicar este ‘algo desconocido’ fue Gabriel Tarde; quien, concibiéndolo como alma del pueblo o sustancia social, sostuvo que lo conformaban las creencias y los deseos, cuya fuente –interior y primitiva– estaba en el mundo viviente. Ambas fuerzas, plásticas y funcionales, son interpretadas por él como cantidades psicológicas (209,265-6).

$$X = c \wedge d$$

En donde: $X = \textit{alma de las masas}$; $c = \textit{creencias}$; $d = \textit{deseos}$

Le Bon pretendió explicar el *alma de la masa* a través del ‘alma de la raza’, “L’âme de la race domine donc entièrement l’âme de la foule. Elle est le substratum puissant qui limite ses oscillations” (96), escribe. Concibió el ‘alma de la raza’ como substrato inconsciente de todas las influencias hereditarias, una especie de sumatoria genética que, en su criterio, era una ley esencial y determinante. Pero decir ‘alma de la muchedumbre’ no es lo mismo que decir ‘muchedumbre’. De hecho, la primera parte de su libro, dedicada al alma de la muchedumbre, es en realidad una descripción de las cualidades y el comportamiento de la masa pero no sobre el ‘alma de la masa’ en *sí misma*, en su *mismidad*³³. Define la muchedumbre en su aspecto psicológico, señala sus características y su funcionalidad, destaca su moralidad y la similitud de sus convicciones con las formas religiosas, enuncia lo

³³ Le Bon señala a la potencia invencible, la sugestión y el contagio mental como causas de las características que presenta la muchedumbre. Estas podrían ser interpretadas como componentes del alma de la muchedumbre pero en realidad se trata de características de comportamiento.

que denomina ‘ley de la unidad mental de las masas’³⁴, pero no construye teóricamente el ‘alma de la muchedumbre’: se limita al enunciado del objeto y a la descripción de su universo conductual.

A diferencia de Tarde y Le Bon; Sigmund Freud, luego de precisar que la teoría de aquellos y sus antecesores parte de la observación de las masas revolucionarias pero no de las estables como la iglesia y el ejército, se remitió a las relaciones en comunidad que, siguiendo a McDougall, dan forma a la masa psicológica. En esta masa psicológica, sostiene siguiendo en parte el razonamiento de Le Bon y sus predecesores, está presente la compulsión automática debido al principio de inducción directa y recíproca de la emoción través del contagio o simpatía. Esto es elemental en la vida de los humanos y se traduce, conforme a la psicología de masas, en incremento de afecto e inhibición del pensamiento entre los individuos (80-92). Partiendo de la premisa del vínculo sentimental como esencia del *alma de las masas*, Freud encuentra en las masas artificiales un doble vínculo libidinoso: uno entre los integrantes con su jefe y, otro, entre los mismos integrantes. La masa llega a ser de esta manera una comunidad afectiva de individuos, ligados por identificación de su *Yo*, que han puesto un objeto único en lugar de su *ideal del Yo*. Así, al multiplicarse este vínculo hipnótico, en forma similar al enamoramiento, se produciría en la multitud el renacimiento de la horda primordial. Concibe de esta manera la esencia del *alma de las masas* expresada en su doble funcionalidad como pulsión. Esto le lleva a plantear el vínculo sentimental de la muchedumbre.

Robert Park le otorga a Le Bon el mérito de haber dado a la masa un significado puramente teórico al señalarle su aspecto psicológico basado en la influencia sugestiva. En ella, sostiene, los estados mentales y volitivos forman una rela-

³⁴ Consistente en “L'évanouissement de la personnalité consciente et l'orientation des sentiments et des pensées dans un même sens” (Le Bon: 17).

ción causal directa y esto le da a la psicología de masas su pretensión de ciencia. La unidad así producida, el *alma de la masa*, resultará siendo una unidad teleológica. Para Park, la sociedad implica una unidad más o menos permanente que se comporta como tal. Cuando esto sucede se le aplica la categoría de *sustancia*. Hablamos entonces de *sustancia social* que el autor identifica en ese momento con la *voluntad general*³⁵ y lo define como un impulso válido para la colectividad. Eso le lleva a diferenciar ‘masa’ de ‘público’: en la primera, la norma teórica y la norma práctica están juntas en el impulso colectivo pero domina la norma práctica³⁶ y el instinto; en el segundo, se anticipa la voluntad general en el impulso colectivo en tanto que se establece una relación disyuntiva con prevalencia de la norma teórica y la razón (420-423).

$$\text{Masa} = [\text{NT} \wedge \text{NP}] \rightarrow \text{Dominio de } (\text{NP} \wedge \text{Z})$$

$$\text{Público} = [\text{NT} \vee \text{NP}] \rightarrow \text{Dominio de } (\text{NT} \wedge \text{R})$$

En donde: NT = norma teórica; NP = norma práctica; Z = instinto; R = razón.

Alma o espíritu de la muchedumbre, sustancia o fuerza social, compulsión automática, voluntad general, conciencia colectiva, impulso colectivo, entre otros, son diversas maneras de nombrar –en un intento de conceptualización teórica– lo que Pugliese llamara *aliquid ignotum*. Este ‘algo desconocido’, al mostrarse como impulso y sustancia colectiva en lugar de la mente y la voluntad de los integrantes

³⁵ Hasta cierto sentido arbitrario puesto que son las creencias y las costumbres cultivadas por la tradición (en las que se fundamenta toda norma práctica) los que garantizan que una sociedad funcione como una unidad más o menos permanente.

³⁶ En tanto expresión de la razón práctica, como «Ethos» que significa “más exactamente, «sistema de costumbres», o sistema de creencias acerca de la valoración de la vida y de las pautas que es preciso seguir para ponerlas en práctica” (Giusti 19).

de la masa, sin ser de alguno de ellos en particular, resulta siendo una conjunción de los estados mentales y volitivos de todos:

$$[X = \{Pt \wedge Vt\}] \subset \text{Masa} \rightarrow \text{Dominio de } (NP \wedge Z)$$

En donde: Pt = Pensamiento de todos; Vt = Voluntad de todos³⁷

Precisamente, en esto basa Park su distinción³⁸ entre masa y público. En el público, X expresa un estado disyuntivo:

$$[X = \{Pt \vee Vt\}] \subset \text{Público} \rightarrow \text{Dominio de } (NT \wedge R)$$

Sostiene además, en clara oposición a la tesis freudiana aunque sin mencionarla directamente, que la masa, en el sentido que le da la psicología colectiva, no puede equipararse ni a la horda ni a las multitudes atrapadas en el pánico (372, 395). En realidad Freud escribe sobre masas estables y organizadas cuyos vínculos internos son relaciones en comunidad, con sus propias interacciones. Cuando Park señala que en la masa predomina el instinto, se ubica en la misma línea de opinión que sus antecesores: señala lo que se revela como evidente en las multitudes. Sin embargo, señalar no es demostrar y el conocimiento teórico, para ser tal, debe ser no solo esquemático sino también demostrativo (Kant). Los antecesores de Park se habían esforzado por explicar esta cualidad esencial de la muchedumbre a través de

³⁷ Sostiene Park, siguiendo a Rousseau, que la voluntad de todos no es normativa, es una suma de voluntades individuales, en esto se diferencia de la voluntad general que sí es normativa. En la masa y el público, agrega, la voluntad colectiva todavía no asume una forma normativa, antecede a la voluntad general como voluntad de todos. Esto es lo que distingue a la masa y al público de otras formaciones grupales (412 al 422). Se entiende que Pugliese, al sostener que algo desconocido asume el lugar de la voluntad colectiva, se refiere a esta voluntad como *voluntad de todos*.

³⁸ Esta distinción entre masa y público es de forma y no de contenido: se trata de sentir y sentir con otros al interior de la masa y de pensar y pensar con otros al interior del público (Park 422).

analogías³⁹. En un afán por dar científicidad a la nueva disciplina, se habían esmerado por dotarla de leyes fundamentadas más en la comparación que en la demostración. Pero es a partir de Freud y la teoría del psicoanálisis que se abre la posibilidad de explicar, vía demostración, el instinto y sus mecanismos internos.

Como se vio, Freud había sostenido la existencia de un doble vínculo libidinoso al interior de la relación hipnótica entre la multitud y su líder. Le Bon había descrito esta relación con detalle, basándose en la sugestión instintiva del grupo, y para explicarlo había recurrido, al igual que otros, a la hipótesis del efluvio o emanación en forma similar a como explicara Frazer los actos mágicos. Pero la libido está en la base instintiva de las emociones. Al describir sus interrelaciones, Freud estaba otorgando a la nueva disciplina precisamente aquello que no habían tenido en cuenta sus mentores y que le faltaba para su pretensión teórica: el mecanismo demostrativo del instinto de la masa. Mecanismo en el cual:

1. Hay un vínculo de identidad entre los integrantes, en donde todos los *Yo* (*Y*) se consideran iguales:

$$Y1 = Y2 = Y3 = \dots Yn$$

Menos el jefe (J):

$$Y1 \neq J, Y2 \neq J, Y3 \neq J, \dots Yn \neq J$$

³⁹ La comparación no es demostrativa: solo muestra, no demuestra. Si no existe capacidad demostrativa, toda argumentación con pretensión teórica-científica deviene en discurso metafórico; es decir, su pertenencia corresponde al universo de la poesía.

2. El lugar del *ideal del Yo* (iY) es ocupado por el jefe o líder. En esto consiste el segundo vínculo. Para que se produzca, es necesario que haya antes una relación de equivalencia:

$$iY1 \sim J, iY2 \sim J, iY3 \sim J \dots iYn \sim J$$

Que preceda a la identificación del *ideal del Yo* con el jefe:

$$iY1 = J, iY2 = J, iY3 = J \dots iYn = J$$

3. A partir de este momento el jefe o líder será dueño de la voluntad y del pensamiento de cada uno de los integrantes de la masa. Esto implica una función transformacional, en donde se pasa de un estado conjuntivo entre el *Yo* y el *ideal del Yo* a un estado disyuntivo:

$$(Y \wedge iY) \rightarrow (Y \vee iY)$$

4. Pasando el jefe a ocupar el lugar que antes pertenecía *al ideal del Yo* en una relación conjuntiva y única para todos; que no solo es una relación conjuntiva sino que, además, es una relación de pertenencia:

$$Z = [(Y1, Y2, Y3, \dots Yn) \wedge J] \leftrightarrow [(Y1, Y2, Y3, \dots Yn) \in J]$$

Esta relación de pertenencia implica la pérdida de la voluntad y el pensamiento individual de los miembros de la masa. A partir de este momento sus pensamientos y sus voluntades no serán más que una: el pensamiento y la voluntad del jefe. Esto implica la cosificación de cada individuo. Convertido en instrumento, es posible su manipulación. También se corresponde con la segunda fase en el desarrollo de la conciencia de la masa, señalado por Sidis y suscrita por Park, en donde la muchedumbre “aparece como plástico instrumento de su líder, que lleva a efecto, sin resistencia alguna sus sugerencias” (Park: 396). En esto consiste la dinámica interna

del deseo en la conciencia colectiva cuyas interrelaciones son de dominación y sometimiento⁴⁰.

Señalar la unicidad del jefe⁴¹ como lo resaltó Freud en su análisis de las masas organizadas resulta de capital importancia, pues este se identifica con el *alma de la masa*, viene a ser su personificación. Eliminar al Jefe o líder, física o moralmente, equivale a arrancarle el alma a la muchedumbre. Si este no es rehabilitado es posible el desbande y el desencanto. En esto consiste el estado de pánico señalado por Freud. Precisamente, el aspecto central del trabajo de Le Bon es de carácter operacional; en él aborda, en su practicidad, la relación entre la multitud y sus conductores, incluyendo la importancia que tiene el prestigio para el líder y el consecuente desencanto de la masa cuando este lo pierde.

Precisada la variable instintiva que tiene que ver con el deseo, como expresión de los sentimientos y que es determinante en la conformación de la *voluntad de todos*⁴², queda por dilucidar el aspecto relacionado con el *pensamiento de todos*. Para esto es necesario responder la pregunta latente en la base de la explicación freudiana: ¿en mérito a qué se produce el vínculo de identidad entre los integrantes de la masa en donde todos los *Yo* se consideran iguales entre sí? Freud había puesto este vínculo como punto de partida de su mecanismo demostrativo, asumiéndolo como postulado. Sin embargo, para entender este *pensamiento de todos*, es imperativo responder antes esta interrogante.

⁴⁰ La comprobación fáctica del hambre digestivo, con fines colectivos, dio origen a la teoría conductista que se desarrolló a partir de los experimentos de Pávlov. En cambio, la investigación teórica del deseo sexual, operacionalizado principalmente desde la perspectiva experimental del psicoanálisis, responde en su naturaleza al paradigma de las probabilidades, se anticipa a este.

⁴¹ Este jefe, líder o conductor, también puede ser una idea (Freud 95). En este caso la idea, encarnada por la masa como doctrina, dogma o ideología, asume un carácter excluyente y ecuménico: no hay verdad que se le oponga porque esta es la única verdad.

⁴² Sostiene Jodl: "la voluntad solo se determina a través de los sentimientos inmediatos y presentes, con los que se asocia una idea de su causa" (cit. por Park: 403).

Cuando Gabriel Tarde formuló que la sustancia social lo conformaban creencias y deseos, los definió como cantidades psicológicas aunque no llegó a proponer un modelo de operatividad cuantitativa. Sin embargo, al señalar estos elementos como sus componentes estructurales, se estaba refiriendo al pensamiento y la voluntad de todos.

$$X = Pt \wedge Vt = c \wedge d$$

El vínculo de identidad del cual parte Freud para su demostración del mecanismo instintivo de la masa se encuentra en la base estructural de X , en el sistema de creencias al que se refiere la intuición tardeana. Para comprenderlo en el lugar que corresponde; es decir, en su estructura y funcionalidad, habrá que determinar en su conformación la variable ' c '⁴³ que tiene que ver con el *pensamiento de todos*.

El *mundo viviente*, al que se refería Tarde para señalar la fuente de las creencias y los deseos, solo es posible como totalidad de carácter actancial, en donde *se es allí*. La vida es acto, *se existe* donde *se está*. Inmerso en la experiencia sensible, esta *vida* genera una concepción sobre sí misma y también una representación del mundo en el que se desarrolla, permitiendo que surjan anhelos sobre cómo y dónde nos gustaría vivir. Esta configuración del mundo en la consciencia se denomina cosmovisión y constituye el universo de las creencias, de las formas de ver (*An-sicht*) como sostiene Heidegger, sobre las que se fundamentan las culturas. Corresponde a la crítica kantiana, principalmente, el mérito de haberlo enunciado, definido y desarrollado teóricamente. Dilthey (131-151) lo estructura de la siguiente manera:

⁴³ Las creencias no son ideas o pensamientos pero están en sus orígenes debido a su naturaleza hipotética.

Experiencia de vida → Concepción de la vida → Visión del mundo → Ideal de vida

Toda experiencia sensible en que se fundamenta cualquier creencia implica un espacio y un tiempo como formas elementales en su estructura. Generar nuestras creencias, convertirlas luego en forma simbólica del pensamiento, significa necesariamente ubicarse en ese tiempo y en ese espacio. Pero no se trata del espacio teórico construido por la deducción pura, ni del tiempo absoluto y cuantitativo. Se trata más bien del espacio percibido en el momento mismo de la experiencia sensible que unifica, mediando espiritualmente, a todos los miembros de una comunidad; se trata también del tiempo cualitativo de la vida que se muestra siempre como un ahora repleto de pasado y de futuro (Cassirer, T2: 116-157). En suma, se trata de un espacio y un tiempo míticos. Por tanto, las formas estructurales en que se fundamentan las creencias⁴⁴, cualesquiera que fueran, están determinadas por esta cualidad del pensamiento que domina en las multitudes y orienta sus voluntades.

Freud había constatado la ausencia del tiempo en los procesos anímicos inconscientes. Esto le llevó a considerar la necesidad de revisar la tesis kantiana del tiempo y el espacio como formas elementales del pensamiento. Sin embargo esta atemporalidad del inconsciente era tal en cuanto atemporalidad absoluta y cuantitativa; es decir, teórica. Lo que en el fondo venían a demostrar estos procesos era el carácter cualitativo y concreto de estas formas, diferente al utilizado por el pensamiento abstracto, perteneciente al mismo universo de las creencias y los deseos. El *alma de las masas* se escabullía así a la razón teórica, estaba más cercana al pensamiento mítico y su explicación analógica que a la demostración experimental de

⁴⁴ Incluyendo aquellos mitos generados por la ciencia tales como la horda primordial, el comunismo científico, las protolenguas, etc.

las ciencias fácticas. Todo indica que la muchedumbre se mueve en función a mitos e impulsos instintivos. Y el mito no se puede someter a experimentación directa para demostrar su veracidad a la manera de las ciencias experimentales, la verdad de sus creencias emerge como experiencia actancial en la vida que se interpreta a sí misma y está ligada a las necesidades instintivas de la existencia.

La prevalencia en la masa de la norma práctica junto al instinto era cardinal en la tesis de Park. El autor la relacionó con la atención colectiva y la teoría de los impulsos⁴⁵. Sostuvo que al regular la conducta práctica de la muchedumbre, este impulso colectivo deviene en norma práctica en donde el ser de las cosas y su valor coinciden. El *alma de las masas* vendría a ser entonces una entidad nouménica⁴⁶, el *ser en sí* de la multitud, algo no inteligible –al decir de Pugliese– que permanece siempre idéntico, al que solo es posible acceder a través de la razón práctica, de sus imperativos, que sirve de base al fenómeno de la muchedumbre. De esto se desprende la alta moralidad de las masas pero también su capacidad de acción (como medio para lograr un fin). La posibilidad de elección de los actos de la muchedumbre resultaba inherente solo al *alma de las masas*. Correspondiendo a *X* y no a los individuos que lo conforman. Esto lo ubica en la esfera del *deber hacer* o de *lo que debería suceder*; es decir, de la ética, de las causas finales, y le da a la masa esa capacidad de transformar su entorno, convirtiendo a la conciencia colectiva en unidad teleológica.

⁴⁵ Al formarse la conciencia de la masa como impulso común, se genera la represión-supresión de los impulsos individuales y las asociaciones normales (tradicionales) debido a la influencia del grupo sobre sí mismo, sostiene Park. Esta represión-supresión grupal de los impulsos individuales pareciera oponerse a la tesis freudiana de la identificación del *ideal del Yo* con el jefe. Sin embargo, al ser todo impulso individual de naturaleza instintiva, sus mecanismos internos y su represión forman también parte de la construcción teórica del psicoanálisis.

⁴⁶ Oculta tras el fenómeno de las masas, que se pone de manifiesto en ellas, mostrándose.

Operar sobre las masas, convertirlas en objeto de experimentación teleológica y en herramienta colectiva resulta posible. Pero no a la manera tradicional de las ciencias fácticas, sino utilizando los principios de las relaciones simpatéticas basadas en las leyes de la imitación y del contagio. Esto significa convertir a la multitud en un objeto simbólico, aparente (que se muestra), operacional, una realidad virtual representativa en su *mismidad*, espectadora, auditiva (la multitud convertida en audiencia), predispuesta para la acción dirigida en tanto ocupe un espacio subitáneo y un tiempo cualitativo.

Precisando:

- a) El objeto simbólico es la expresión lógica de X cuya similitud esencial radica en su relación estructural y en la funcionalidad conjuntiva o disyuntiva de sus variables (creencias y deseos).
- b) Convertidas en objetos virtuales, la masa y el público adquieren sentido (significación) en tanto se produzca la operatividad del símbolo. Como realidades virtuales, sus integrantes pertenecen a un universo simbólico en donde las relaciones humanas se codifican. El único límite posible de estas relaciones vendría a ser también de naturaleza simbólica y tiene que ver con los códigos. Hablamos entonces de barreras culturales, ideológicas y lingüísticas, entre otras.
- c) Esta operatividad es posible si existe un medio y una conectividad que establezcan la relación entre el líder (de opinión, que influye) y sus seguidores (la audiencia, los espectadores). Este medio y esta conectividad crean el espacio subitáneo y el tiempo cualitativo de las multitudes en estado virtual, simbólico, de modo tal que pueden ser cuantificadas mediante índices de audiencias para la toma de decisiones.

- d) El medio determina la naturaleza de la relación, homologando y jerarquizando los roles actanciales de la audiencia y sus líderes de opinión. Esta relación puede ser de continuidad o alternancia.
- e) Cuando la relación es de continuidad, da lugar a un proceso cuya operatividad es de naturaleza conductista y jerárquica. Esto tiene que ver con la *información*, entendida como acción unidireccional mediante la cual se introduce un mensaje en la audiencia con el fin de constituir una representación simbólica, mental, que responda a los estímulos recibidos.
- f) Cuando la relación es de alternancia, da lugar a un proceso de horizontalidad e igualdad actancial entre sus componentes, se forma entonces un circuito comunicativo, no condicionante. Aquí ya no es posible hablar de *masa*, en el sentido clásico del término, sino de público o de multitudes inteligentes.

La consecuencia inmediata de esto es eminentemente técnica y se relaciona con la capacidad de operar metódica y socialmente sobre las creencias, las ideas y los deseos de las personas para obtener un resultado previsto, un efecto. Tiene que ver también, como sostiene Manuel Castells, con las relaciones de dominación y poder; pues, se trata de la construcción y reproducción de significados en la mentalidad colectiva. Sin embargo las creencias y los deseos tienen sus fluctuaciones, es necesario determinar siempre -casi siempre- el estado en que se encuentran si es que se quiere tener el control -el poder- sobre lo que se muestra aparentemente incontrolable: el *espíritu de las masas*. Los estudios periódicos encargados por las empresas dedicadas a la comunicación y la información, por las organizaciones estatales, por las encuestadoras, los partidos, etc., responden a esta necesidad.

La distinción entre continuidad y alternancia expresa la diferencia de fondo entre *información* y *comunicación*. Lejos de ser una variación conceptual debido al

uso, expresa una diferencia funcional y sustantiva. ¿Qué determina esta diferencia? Si la diferencia entre masa y público es formal (Park) la diferencia entre información y comunicación tendrá que ver con la modalidad establecida por la relación actancial entre emisor y receptor. Esta modalidad lo establece el medio, en cuyo universo creado por él –un universo de símbolos– se genera una realidad virtual y subitánea. La práctica informativa instrumentaliza a sus actores, establece sus límites y su previsibilidad. Contrario a esto, la práctica comunicativa se muestra predominantemente actancial y dialógica, tendiendo por lo general hacia la infinitud, y puede ser imprevisible.

1.2. El proceso operativo de la información⁴⁷

Desde su gestación, la teoría de la información centró su objeto de estudio en su forma sustantiva; objetivando la información como aspecto sustancial del mensaje, como una *cosa matemática*, una *cosa en sí*, algo que no es materia pero tampoco es energía (Wiener); técnicamente, una señal. Para lograr esto, había que eliminar el ruido y despojar a la información de su contenido semántico⁴⁸. El significado resultaba irrelevante para quienes, como ingenieros, buscaban mayores posibilidades operativas y mayor eficiencia en la codificación-decodificación y selección del contenido de los mensajes. La técnica, constituida en esencia del saber científico por la sociedad ilustrada y convertida en sinónimo de poder, no aspiraba de ninguna manera “a los conceptos e imágenes (...) sino al método, a la explotación del trabajo” (Horkheimer y Adorno: 60). Y esto fue lo que sucedió con la noción de información. Al construirla teóricamente se le dio capacidad operativa y esto imprimió su sello en la modernidad a tal punto que se ha dado en llamarla sociedad de la información y del conocimiento.

Si bien la construcción teórica y aplicada de la noción de información empezó a desarrollarse en la primera mitad del siglo XIX, el concepto –desde la perspectiva del tiempo– dista mucho de ser una mera arbitrariedad: responde al desarrollo lógico del lenguaje en el seno de la colectividad. Las palabras, constituidas en sujetos históricos, nos revelan en su estructura vestigios de las civilizaciones en las que se forman, tienen y construyen su sentido permanentemente mediante el uso. Este sentido, histórico, *con-forma* su propia imagen de manera continua y

⁴⁷ Una versión de este subcapítulo se publicó en *Opera Prima Revista Educativa* (2015: 98-108). Esta es la versión de autor.

⁴⁸ “Frequently the messages have *meaning*; that is they refer to or are correlated according to some system with certain physical or conceptual entities. These semantic aspects of communication are irrelevant to the engineering problem. The significant aspect is that the actual message is one *selected from* a set of possible messages” (Shannon: 1).

contextualizada a través de la narración y la construcción metafórica. Las palabras en sí no son tautológicas pero se remiten a sí mismas en cuanto a la construcción diacrónica de su significado, esto es en cuanto a su significación histórica, revelándose al desmontar el andamiaje del ruido semántico que origina su polisemia.

Este asunto fue el tema de la conferencia de apertura del Primer Encuentro Internacional de Expertos en Teorías de la Información, celebrada en León el año 2008. En aquella ocasión Rafael Capurro identificó dos sentidos “íntimamente relacionados” en la significación del término latino *informatio*: el sentido ontológico y el epistemológico. Haciendo derivar el sentido ontológico “de la acción de dar forma a algo material” y el sentido epistemológico del acto de “comunicar conocimiento a otra persona”. Su análisis genealógico del término latino como *dar forma* –modelando-, *educar* o *comunicar*, le llevó a deducir la transformación paulatina del “sentido objetivo de información [...] al sentido subjetivo moderno” (8). Capurro sostiene que:

La noción y el término ‘información’ provienen justamente del latín. El término *informatio* tiene como significados fundamentales el de la acción de dar forma a algo material así como el de comunicar conocimiento a una persona. Ambos sentidos, el ontológico y el epistemológico, están íntimamente relacionados. El prefijo *in* tiene, en este caso, el sentido de acentuar la acción pudiendo significar también negación como en el caso de *informis*, es decir ‘sin forma’ [nota: esto se produce solo en adjetivos y no en sustantivos como *informatio*]. El término es utilizado por autores clásicos como Virgilio (70-19 AC) cuando se refiere, por ejemplo, en la “Eneida” a Vulcano y los cíclopes que modelan con sus manos un rayo para Zeus (“informatum manibus” Aen. 8, 426). Tertuliano (160-220 DC) llama a Moisés “populi informator” o sea un “modelador del pueblo”, un uso pedagógico (y político) que se mantiene en algunas lenguas occidentales derivadas del latín muchos siglos más tarde. (6)

Pero el término *in-*, que funciona como prefijo del latín *informatio*, no significa necesariamente ‘dar’, tampoco está en la composición morfológica de ‘comu-

nicar'. 'Dar' no es un significado fundamental de *in-*. Etimológicamente, 'dar' es un lexema que deriva de la raíz latina del verbo *dare*, que significa 'regalar', 'entregar', y se emparenta con la raíz indoeuropea *do-*, ambos son cognados. La partícula *in-*, en cambio, es una preposición perteneciente a la cuestión *quo* (se pone en acusativo) y expresa junto con *ad-* y *ob-* 'acción de acercamiento'. Este trío es similar al conjunto formado por las preposiciones *ex-*, *ab-* y *de-*, pertenecientes a la cuestión *unde* (se pone en ablativo), que expresan 'acción de alejamiento' (Segura: 43, 47). Cuando *de-* (que como preposición neutra expresa 'acción de alejamiento de su posición anterior') se une con *do-* para conformar *dedo* o *edo*, asume el significado de 'darse' o 'entregarse', algo así como 'apartarse uno mismo de donde estaba', 'apartarse de sí mismo', en una acción reflexiva (Sánchez: 275-6). Las preposiciones, sostiene Sánchez citando a Lizardo Rubio y Benveniste, tienen un solo significado, no existen preposiciones sinónimas, "Los distintos matices de significado son producto del contexto y las aparentes sinonimias producto de la traducción a nuestra lengua castellana" (263). En consecuencia, los sentidos ontológico y epistemológico que se le atribuye a la información son más bien producto de un error de interpretación morfológica derivado de un análisis equivocado de la partícula *in-*.

Analizar el proceso operativo de la información es abordar su estudio desde la perspectiva del acto y también desde la perspectiva de la evolución histórica del término. Esto significa tener en cuenta la noción de *información* en su configuración simbólica a partir de sus étimos latino y griego. Si nos remitimos a su conformación morfológica, la información vendría a ser un acto mediante el cual se introduce una representación simbólica –la forma o imagen– en la mente del destinatario.

Como acto, la información es unidireccional. En esto se diferencia de la comunicación. El elemento común entre ambos es el mensaje que se desliza desde

un emisor hacia un receptor. Así, para Shannon el problema fundamental de la comunicación tiene que ver con la reproducción en un punto del mensaje seleccionado, exacta o aproximadamente, en otro punto⁴⁹. Ese otro punto, desde donde viene el mensaje, es la fuente de *lo que se da* –los datos– y suele identificarse técnicamente como fuente de información o también como base de datos. El mensaje, partiendo de esta perspectiva, tendría como característica esencial el doble hecho de *ser elegido y enviado*. Como estructura discursiva es, por tanto, un acontecimiento, constituye una singularidad. En esto consiste la doble naturaleza del mensaje: en su elección y su desplazamiento. De allí que todo mensaje sea *en sí mismo* portador de sentido y que la información, en cuanto acto, sea a la vez un fenómeno de sentido.

Shannon había elegido cuidadosamente el origen y el destino de un mensaje, estos podían estar separados en el espacio o en el tiempo (Gleick: 224). Lo esencial para él, como ingeniero dedicado a la criptografía, era la selección y reproducción del mensaje. Mientras permanece en la fuente, el mensaje es solo posibilidad: “no se crea, se selecciona. Es una elección” (í.d.). La transformación de esta posibilidad en mensaje depende de la selección realizada por alguien, por un *ente*. Se puede calcular esta selección como una función de probabilidades, establecer lo inesperado, medirlo como incertidumbre y permitir, por tanto, predicciones (ibíd.: 230-2). La importancia del *ente* radica en su capacidad de elegir bajo ciertos parámetros determinados por una voluntad que puede ser individual o colectiva. Esta voluntad del *ente*, que selecciona el mensaje de la fuente produciendo entropía negativa⁵⁰, opera con un propósito, tiene una finalidad, le da sentido al mensaje y a todo acto

⁴⁹ “The fundamental problem of communication is that of reproducing at one point either exactly or approximately a message selected at another point” (1).

⁵⁰ Como el demonio inteligente de Maxwell. Este demonio imaginario obstaculiza la tendencia al equilibrio establecida por la segunda ley de la termodinámica, organizándolo todo como los seres vivos.

comunicativo⁵¹, creando un orden. En esta voluntad reside el poder que tiene todo acto informativo.

La voluntad deriva de la razón práctica que se expresa como imperativo, como sentimiento del *deber*, cuyo fundamento radica en el sistema de creencias. Entonces se habla de razón práctica pura y del libre albedrío (libertad individual) como ejercicio consciente y soberano de la razón. Cuando la voluntad se expresa por el simple albedrío (capricho) o la manifestación inconsciente de los *deseos*, hablamos de razón práctica empírica⁵². No hay elección ni voluntad sin albedrío. Esto es esencial cuando se trata de producir información, como tan esencial es distinguir entre el imperativo moral y la mera necesidad o deseo al momento de tomar una decisión. Al ser la selección del mensaje una decisión, no existe mensaje inocuo. Todo mensaje deviene en el ejercicio mismo del poder.

La fuente de donde se selecciona el mensaje puede concebirse como un conjunto cuyo sistema de principios o leyes que rigen su funcionalidad y su conformación estructural se denomina código. Está ligada como tal en su relación de pertenencia a las formas simbólicas del pensamiento. Estas formas simbólicas son configuraciones espirituales del mundo diferenciadas por su modalidad, procuran darse como un todo y reclaman para sí validez absoluta. Cada forma simbólica es, en palabras de Goethe, una síntesis del mundo y del espíritu (Cassirer, T1: 22 y 57). Cada una de ellas, la ciencia o el arte por ejemplo, se constituyen en la conciencia mediante un proceso de representación en donde –parafraseando a Kant–

⁵¹ Las funciones del lenguaje orientadas a los factores involucrados en la comunicación verbal, señaladas por Roman Jakobson, tienen que ver, por ejemplo, con esto: con la intencionalidad en la selección del mensaje, sin la cual no es posible ninguna comunicación.

⁵² Kant: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y también *Crítica de la razón práctica*.

*algo es al mismo tiempo algo más completamente distinto de lo que es*⁵³. En esto consiste la función simbólica o representativa que sucede cuando se piensa. Llamamos significado a ese *algo más completamente distinto* y significante –en términos lingüísticos– a ese *algo*.

Los elementos de la fuente son *formas* operativas provistas de sentido; es decir, entidades lógicas y funcionales que actúan sobre sí mismas o sobre cualquier elemento que sea parte de su funcionalidad. Son signos, no son un mero reflejo mecánico de la realidad percibida sensorialmente, ni su copia ni su repetición en la conciencia. Son la esencia instrumental del pensamiento que se crea a sí mismo y se expresa activamente como significación mediante “la exposición de un contenido en y por otro contenido” (id.: 50). La expresión física del signo constituido en mensaje es la señal. Esta es producida –modulada y codificada– por la actividad de los sistemas o aparatos de emisión. A diferencia del mensaje, la señal no solo se escoge: se crea y se mantiene unida a este (el mensaje) desde el momento mismo en que aparece.

El aspecto operativo de los signos se hace evidente en su inmediatez durante la conformación de las señales. Se expresa a través de ellas y establece una función mediadora entre el mundo inteligible de las determinaciones formales y el mundo sensible. En esa función devienen en símbolos⁵⁴. Esta naturaleza simbólica constituye la razón de ser de toda señal. Su presencia consiste en ser *un sentido que va al encuentro de otro sentido*. Donde más se evidencia esto es en el desarrollo de mensajes encriptados, con claves para proteger y descifrar los contenidos.

⁵³ Kant, sostiene Cassirer para explicar el funcionamiento de la conciencia, “planteaba la cuestión de cómo podría pensarse el que porque ‘algo’ fuera, al mismo tiempo tuviera que ser “algo más” completamente distinto de ello” (T.1: 50).

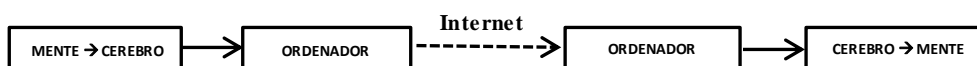
⁵⁴ Es importante precisar que símbolo no es lo mismo que signo, aunque frecuentemente se utilizan ambos términos de manera indistinta. Su diferencia radica en la modalidad. El símbolo expresa ante todo una relación de sentido a sentido; el signo, en cambio, es una entidad lógica de aprehensión de sentido. En esto consiste la diferencia entre ambos.

La mediación entre el universo espiritual y el mundo sensible se da gracias a un complejo sistema de transmisión-recepción que se desarrolla exclusivamente en función de la señal, de cuyo estudio se ocupan principalmente las ciencias aplicadas. Este sistema ya se encuentra presente con toda su complejidad en la naturaleza y es en la vida social donde el acto informativo deviene en comunicación, esto es vital tanto para las especies como para los individuos. Esta necesidad –vital– determina que, en su estado natural, los órganos emisores estén ligados funcionalmente con los órganos de recepción y conformen un solo sistema orgánico-sensorial cuyo fin último es el acto comunicativo. No es posible lo uno sin lo otro, existe una absoluta interdependencia entre ambos, pues constituyen sus puertos fundamentales en su relación con el mundo. La ausencia operativa de uno anula el normal funcionamiento del otro como sucede, por ejemplo, con los aparatos fonador y auditivo en los seres humanos.

Al imitar a la naturaleza y hacer uso metódico de los conocimientos teóricos acumulados con fines operativos, el arte deviene en tecnología. La teoría de la información, al buscar resolver los problemas en la transmisión de mensajes con eficiencia (economía, velocidad, seguridad, etc.), se ubica en el corazón mismo de este desarrollo tecnológico. Lo importante para ella no será lo que se transmite sino las cuestiones operativas como cuánto, cómo y para qué. En eso consiste principalmente el trabajo de los profesionales técnicos en sistemas de información.

Sin embargo, el acto informativo no es solo un proceso que va desde el emisor hasta el receptor. Emisores y receptores son entidades operativas intermedias enlazadas por el canal. En el fondo, todo acto informativo entre personas se da de mente a mente. Los últimos experimentos de intercambio de información a través

de interfaces neuronales directas (BCI-CBI), realizadas con animales y personas⁵⁵, y el desarrollo de las investigaciones con miras a la información masiva y con fines comerciales⁵⁶ apuntan en esta dirección:



Por lo general se aborda el acto informativo como un proceso externo. Sin embargo también es posible una información interna, esencial y extrema en su complejidad, en el interior de la mente misma –o, con mayor precisión, de la unidad cerebro-mente–, cuya naturaleza operativa determina nuestras acciones y nuestro posicionamiento frente al mundo. Esta información interna, compartida a nivel de la mente consciente y la mente subconsciente, tiene una doble funcionalidad: puede ser expresiva o receptiva. Si es expresiva, su función distintiva estará marcada por las prácticas de conceptualización y toma de decisiones. Si es receptiva, su función tendrá que ver con la recepción y procesamiento del mensaje. Las neurociencias así como la psicología y la filosofía, entre otras, abordan desde diversas perspectivas el proceso informativo al interior de la mente, estudiando las estructuras cognoscitivas, la conformación de los mensajes y la recepción de las mismas.

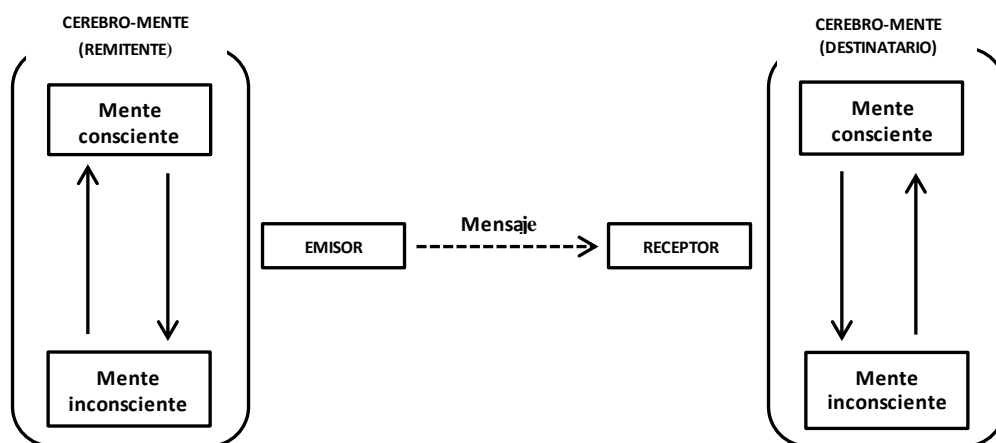
⁵⁵ Primero el intercambio de información sensoriomotora entre ratas de laboratorio (Pais-Vieira & al., 2013); luego, entre cerebros de diferentes especies –humana y ratas Sprague-Dawley– (Yoo & al., 2013); finalmente, entre personas (Grau & al. 2014).

⁵⁶ Con estos trabajos (Grau & al.), en donde la convergencia natural de los sentidos es sustituida por la estimulación cerebral no invasiva (TMS) mediante la interface con el ordenador, se busca explorar los códigos naturales de la mente –con las que opera el cerebro– para utilizarlos en el sistema codificador BCI-CBI con miras a su implementación en el comercio electrónico B2B. Esta sería, a juicio de los investigadores, su principal aplicación por el cual se busca mejorar el potencial de las técnicas multicanal / multisitio.

El acto de la información requiere por lo general de dos clases de profesionales al servicio de su proceso operativo: por un lado los encargados del sistema físico y sus aplicaciones (señales, emisor, receptor, ruidos, interferencias, etc.) y, por otro, quienes trabajan a nivel del pensamiento, elaborando los mensajes desde diversas perspectivas y prioridades. Estos últimos tienen especial relevancia cuando el acto informativo está dirigido hacia grupos de personas o hacia la sociedad en su conjunto. Una teoría integradora del acto informativo tendría que plantearse su estudio tanto como información externa (entre personas) y como información interna (al interior de uno mismo), en su doble funcionalidad: expresiva y receptiva.

La naturaleza activa de la información como entidad lógica y fenómeno de sentido está presente desde el momento mismo de su gestación al interior del cerebro y de la mente. Por pequeña que sea, su naturaleza operativa se pone de manifiesto ya sea modificando conductas o facilitando posturas y decisiones en el destinatario. Las manifestaciones del pensamiento así como las del mundo exterior no constituyen información —en su sentido sustantivo, como mensaje— en tanto no haya una conciencia y/o mente que los seleccione y los interprete para sí. La información es tal en cuanto se estructura e interpreta en sus funciones operativas de relación y significación. La conformación simbólica resulta siendo así, y ante todo, un acto de creación. Desde esta perspectiva, ningún mensaje resulta arbitrario por cuanto responde a un acto de la voluntad. Sin embargo, el sistema de señales y símbolos con que se estructura está ligado —en su relación de pertenencia— a determinadas formas del pensamiento y a su expresión lógica al interior de la mente, esto implica una relación proporcional entre el dominio de estas formas y los resultados. No basta ser seleccionado para constituirse en mensaje; es necesario, además, ser recepcionado.

Circuitos informativos



La forma simbólica elemental entre los seres humanos es el lenguaje articulado, su naturaleza acústica obedece a sus necesidades vitales de comunicación. Las investigaciones con pacientes y luego con animales transgénicos parecen demostrar que existe un gen operativo del lenguaje humano⁵⁷. Todas las demás formas del pensamiento como el arte, el mito, la especulación filosófica y la ciencia teórica, están ligadas en su origen y desarrollo al lenguaje articulado y a su configuración del mundo. De allí el inmenso prestigio que siempre tuvo y tiene la palabra en todas las civilizaciones. Es el órgano del pensamiento (Cassirer), con él se construyen los sistemas de creencias sobre los que se fundamenta toda cultura. Estas creencias, para ser tales, tienden a considerarse a sí mismas como absolutas.

⁵⁷ Se trata de la doble mutación (T303N y N3205) del gen *Foxp2*. La sustitución de estos aminoácidos que llegó a ser fija en los humanos por selección positiva (Enard & al., 2009: 962) acelera el aprendizaje mediante la transición de su forma declarativa a su forma procedimental (Schreiweis & al., 2014). En esta transición de lo consciente (memoria explícita o declarativa) hacia lo inconsciente (memoria procedimental o implícita) radicaría la operación de representación y conformación del signo lingüístico a nivel mental, entre otros.

Por lo general las personas no obran movidas por causas que consideran falsas. Comportan y orientan sus vidas en función a sus creencias y necesidades. En esto se fundamenta la moralidad de las masas –que actúan por convencimiento–, lo cual resulta elemental para los actos masivos de información⁵⁸. A ello se debe agregar que toda convicción y construcción teórica se erige en torno a un criterio de verdad, incluyendo el conocimiento aplicado cuya credibilidad radica en la eficacia de su operatividad. Esto es elemental cuando se trata de la información dirigida a un público que responde principalmente a la norma teórica (Park). Sin embargo, lo importante de las creencias no es que sean verdades sino que se tengan como verdaderas aunque realmente no lo sean. Cuando esto sucede se denomina efecto “ilusión de la verdad”⁵⁹ y se produce a nivel del inconsciente debido a la reiteración de los mensajes, a la familiaridad con estos y/o a la recuperación de la memoria. Como entidades lógicas del discurso, las nociones de verdad y mentira tienen igual nivel operativo por que se encuentran en el origen mismo del pensamiento.

La experiencia inmediata de relación con el mundo es el lenguaje. Este, conforme sostiene Cassirer remontándose a Heráclito, “encierra un sentido que para él mismo permanece oculto y que solo puede descifrar a través de la imagen y la metáfora” (T.I:68). La experiencia del lenguaje es un acto creativo de asociación, un algo que dice ser algo pero que no es precisamente ese algo. Es, en tanto signo y símbolo, la primera forma con que expresamos nuestro conocimiento de la reali-

⁵⁸ Como sostiene Bogdam, en todo acto informativo se trata “la información atendiendo a la creencia y al deseo porque esa información debe ponerse al servicio de nuestra acción y de nuestra cognición del momento” (cit. por Ríos: 170).

⁵⁹ Descubierta en 1977 por Hasher, Goldstein y Toppino tras experimentar reiterativamente con 60 leyendas urbanas. Más tarde, en 1992, Begg, Anas y Farinacci comprobaron el papel determinante de la familiaridad con los mensajes. En 2010, Ozubko y Fugelsang concluyeron –luego de experimentos en Internet donde participaron 257 personas– que la recuperación de la memoria es eficaz para aumentar la percepción de validez de las declaraciones y posterior ilusión de la verdad.

dad. A través de la palabra se expresa lo falso y lo verdadero, en esto consiste gran parte de su poder y de su encanto. Las modernas teorías de la conspiración, los mitos religiosos, políticos y científicos, la literatura misma, son entre otros, ejemplos contemporáneos de este poder.

La información puede ser un acto individual, un acto de persona a persona o un acto colectivo. Cuando es individual es un proceso interno que posibilita la configuración al interior de la mente del mundo sensible con el cual se está en permanente relación. Este tipo de información permite a las personas tener una cosmovisión que les defina en torno a sus creencias y les predisponga en sus acciones. La contemplación metafísica, la creatividad artística, la indagación científica, etc. empiezan gestándose mediante la información individual.

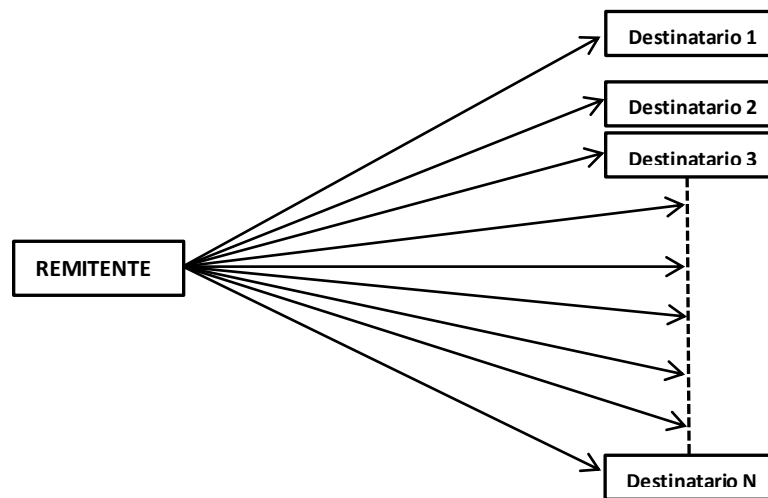
Si la información se da de persona a persona es unilineal⁶⁰. Con o sin soporte técnico, posibilita la comunicación como relación interpersonal y de alternancia. Esta relación implica reciprocidad y se debe a que ambas personas, al encontrarse en el mismo nivel actancial, están facultadas para ser remitentes y destinatarias a la vez. Se establece así una doble direccionalidad donde cada sujeto constituye un punto con una doble función. Esto hace posible el intercambio ideológico y facilita el desarrollo de la norma teórica. Desde esta perspectiva, la información de persona a persona vendría a ser el fundamento sobre el cual se levanta toda estructura comunicativa al interior de la sociedad.

Cuando la información tiene como destinatario a un grupo y no a una persona deja de ser unilineal y pasa a ser multilineal y en muchos casos es, además, multicanal. En la información colectiva el mensaje parte de un punto y se desplaza hacia dos o más puntos. Técnicamente el punto de partida es el emisor. Los puntos

⁶⁰ Una línea informativa constituye una direccionalidad en donde un mensaje que sale un emisor se dirige hacia un receptor. En términos de la teoría de redes, es un flujo o corriente de información. Es, además, la operación en donde todo acto informativo adquiere sentido.

de llegada son los destinatarios, sobre cuyas mentes opera el remitente introduciendo un contenido semántico. En eso consiste su multilinealidad. La información viene a ser multicanal cuando un mensaje es enviado a través de varios canales. Esta es utilizada con frecuencia para enviar publicidad o propaganda con el fin de obtener una respuesta preconcebida antes de enviar el mensaje. Aquí los roles accesorios entre remitente y destinatario no son iguales, es el remitente quien determina el curso de la información, cuyo sentido responde a sus objetivos. Se establece así una relación de dominio que pone en evidencia el poder en su ejercicio inmediato. En la psicología de masas el remitente recibe el nombre de jefe, conductor, guía o líder, y es quien decide sobre la voluntad y el pensamiento de los destinatarios, este vendría a ser la personificación del *alma de las multitudes*.

La información colectiva es *n-ádica*, se produce conforme a este esquema:



En toda información colectiva hay una intencionalidad. Esta responde a la voluntad del remitente, pues es quien tiene el control sobre los flujos de informa-

ción. Para designarlo, en el mundo del periodismo se utiliza el término ‘*Gatekeeper*’. En el fondo de esta metáfora, que procede de la psicología social de Kurt Lewin y los estudios sobre la decisión de David M. White (nótese que guarda bastante relación con el demonio imaginario de Maxwell), subyace toda una teoría sobre el control de la información basada en la incertidumbre y el riesgo. El gatekeeper es quien elige qué se debe publicar y qué no. Su quehacer está ligado al poder mediático de la información. Los directores o jefes de redacción vienen a ser su personificación por cuanto son ellos los que toman decisiones en torno a la cobertura informativa, «el poder de ‘aproximar o separar’ [escribe Valbuena de la Fuente] el más específicamente humano, adopta en TGI la forma de ‘otorgar cobertura o no otorgarla’» (142).

Sin embargo el proceso informativo no termina con la llegada del mensaje a su destino. En la mente del destinatario se inicia un complicado proceso de recepción (adquisición), procesamiento (asimilación), interpretación y valoración del mensaje (significación). Como se dijo anteriormente, la principal preocupación de Shannon y Weaver consistía en que el mensaje recepcionado fuera exactamente igual al mensaje enviado desde el emisor. Lo que ocurría dentro de la mente del receptor –la conformación semántica– escapaba a sus finalidades. Precisamente, la información intrínseca, cuyos circuitos informativos están en el origen de la comunicación intrapersonal, tiene que ver con esto.

Para la información colectiva, los circuitos informativos significan la presencia de una recepción múltiple que debe analizarse teniendo en cuenta que el mensaje solo es portador de lo estatuido por el remitente. En realidad, toda información se procesa en el cerebro del destinatario en función a su sistema de ideas y creencias donde intervienen diferentes tipos de memoria, en especial la memoria a largo plazo y la memoria operativa. Esto permite la existencia de una percepción selectiva de la información y la posibilidad de un pensamiento divergente. No exis-

te, por tanto, lectura imparcial porque a través de un texto se pueden hacer infinitas lecturas y cada cual con su pretensión de verdad

A pesar de esto la percepción selectiva puede quedar neutralizada. Efectivamente, así sucede (conforme a la teoría sobre la espiral del silencio de Elisabeth N-N) cuando los medios informativos operan sobre el público generando un clima de opinión que influye sobre la percepción evaluadora de las personas a quienes va destinada la información (194-5). Desde el punto de vista cultural, la recepción tiende a consolidar la identidad de los destinatarios y, por tanto, la multiculturalidad. Sin embargo, el rol actancial dominante del remitente apunta a la ruptura de esta identidad y a la consolidación de su hegemonía⁶¹ que se muestra operativa como acto de aculturación a través del lenguaje, el cual constituye la primera experiencia de la razón humana. La comunicación en tanto acto está ya presente en el circuito informativo interpersonal, en sus procesos de interpretación y configuración simbólica al interior del cerebro. Este circuito es determinante a no ser que se suprima la divergencia natural de la mente mediante técnicas operativas de control.

⁶¹ La información por sí sola tiende a la irrefutabilidad. Para ser refutada es necesario que se dé la alternancia y el cambio de roles entre sus actores.

1.3. La alternancia comunicativa⁶²

La comunicación es un fenómeno cuya finalidad viene a ser la mediación. Su esencia radica en el intercambio de roles entre los extremos de cualquier circuito informativo. Estos extremos mantienen un mismo nivel actancial y conllevan una relación compleja de recepción y configuración simbólica. En esto se diferencia de la información que es una acción de penetración lineal, jerárquica y continua, sin intercambio de roles. La comunicación, en cambio, es no lineal y compleja. Su principio elemental es la alternancia. Pero no se trata de una mera alternancia sino de una alternancia que llamaríamos esencial, cíclica, en donde hay un dar y recibir durante el tiempo que fluye la comunicación, tiempo en que se es destinatario y remitente a la vez; es decir, un tiempo comunicacional en que se es un ente emisor y receptor, un *emittente-receptente*. Como fenómeno, la comunicación constituye la experiencia inmediata con el mundo sensible; es, por tanto, elemental cuando se trata de garantizar la supervivencia de especies e individuos. La comunicación es inherente a la vida, esto determina su naturaleza superlativa frente a cualquier otro fenómeno.

Por lo general se suele afirmar que la comunicación es un fenómeno exclusivamente humano puesto que solo los hombres son poseedores de lenguaje e inteligencia. Esta afirmación se ha mantenido durante buen tiempo como verdad *sine qua non* para la comunicación y materias afines a través de una enseñanza repetitiva y canónica. Sin embargo esto no es así. Para las neurociencias, la genética y otras disciplinas científicas, la comunicación está presente en la actividad molecular de los genes. No existe tal exclusividad para los seres humanos: todo ser vivo se comunica, el lenguaje es más bien instintivo y se desarrolla poco a poco –de mane-

⁶² Una versión de este subcapítulo se publicó en *Horizonte de la ciencia* (2015: 63-74). Esta es una versión de autor.

ra sistemática— en todos los seres vivos⁶³. La comunicación humana es solo eso: comunicación humana y, en consecuencia, el lenguaje humano es también solo eso: lenguaje humano. Esto es una doble tautología y encierra la existencia de un doble sistema de barreras. Por un lado, el sistema de las barreras comunicativas entre una especie y otra; por el otro, el de las barreras al interior de la comunicación humana. Debido a que la comunicación humana es de naturaleza principalmente lingüística⁶⁴, este segundo sistema está conformado por las barreras lingüísticas y culturales.

La comunicación humana es natural e instintiva pero también se constituye culturalmente. El carácter preponderantemente lingüístico de la comunicación humana está determinado por la relación natural entre los aparatos fonador y auditivo, lo cual hace posible que se establezca la conexión cerebral entre sonido y habla. Pero esta relación debe ser cultivada, la plasticidad del cerebro está íntimamente ligada con el aprendizaje. De allí que la lengua sea la marca cultural primera de toda sociedad. Este doble aspecto de la comunicación lingüística lo convierte en una barrera cultural pero también en un puente natural que posibilita la interacción. Por este motivo las relaciones entre culturas empiezan por abordar, antes que todo, su naturaleza lingüística.

Todo sistema comunicativo se construye en base a circuitos de información los cuales determinan su característica. Gracias a esto es posible establecer un macro sistema conformado por tres tipos diferentes de comunicación que se relacionan entre sí, estos son: la comunicación intrapersonal, la comunicación interperso-

⁶³ Para Hauser, Chomsky y Ficht, el único aspecto exclusivamente humano es la recursividad sintáctica. Sin embargo, esta afirmación ignora muchos aspectos de la gramática que no son recursivas (tales como la morfología y la fonología, entre otros), de allí que el lenguaje sea más bien una adaptación que ha ido evolucionando poco a poco (Pinker & Jackendoff: 201).

⁶⁴ Denominada también comunicación verbal humana (CVH) por Zamorano que lo entiende como un sistema dinámico global (691-2).

nal y la comunicación social. En su conjunto, constituyen un sistema complejo de mediación individual y social en donde la comunicación interpersonal funciona como un puente entre los sistemas intrapersonal y social; consecuentemente, todo estudio de la comunicación interpersonal deviene de alguna manera en una topología de la comunicación.



La academia ha sido reacia en aceptar la existencia de una comunicación intrapersonal, sobre todo en el campo de la enseñanza de las teorías de la comunicación⁶⁵. Sin embargo esta ha sido abordada hace buen tiempo desde otras perspectivas, tanto por el discurso filosófico como por la experimentación científica, para los cuales resulta difícil prescindir del estudio de la información y sus circuitos al interior de la mente. Desde la perspectiva hermenéutica, los estudios sobre la recepción plantean la existencia de horizontes cuyos niveles se fusionan en el momento de la lectura. Vistas desde el ángulo de la comunicación, aquellos niveles de experiencia –estética y vital– constituyen circuitos de información internos al encuentro de la información recibida, que viene desde afuera. Esto ocurre en el mundo interior del oyente (o lector), en el momento mismo de su relación con la palabra (hablada o escrita). No se trata, por supuesto, de un mero proceso mecánico de

⁶⁵ Al respecto, escribe Rodrigo Alsina: “La cuestión que se plantea con la comunicación intrapersonal es si forma parte del campo de estudio de las teorías de la comunicación. Yo soy totalmente partidario de ello, aunque quizá no será un campo de investigación prioritario. Puede incluso que se deba estudiar supeditado a otras formas de comunicación que se consideren de mayor interés. Pero, en mi opinión, no se debe dejarlas de lado como si no existieran apenas” (52-53).

decodificación. Se trata más bien de un sentido que va al encuentro de otro sentido, percibido, para conformar un nuevo sentido que tiene de ambos pero no es de ninguno en especial. El acto de la comunicación deviene así en una singamia simbólica en donde todo signo, aparentemente arbitrario, se constituye objetivamente al interior de la mente –consciente e inconsciente– articulándose racionalmente en el sistema de creencias.

Desde otra perspectiva –experimental y aplicada principalmente a los problemas de salud y aprendizaje– las neurociencias cognitivas, al concebir la mente como un complejo sistema de memorias⁶⁶ y adoptar la propuesta teórica del procesamiento de información, vienen demostrando la existencia de redes comunicativas en el sistema neurológico a la vez que buscan comprender las funciones operativas relacionadas con el pensamiento y la voluntad. En la base fisiológica de este proceso está la sinapsis, en la cual “cada neurona integra eléctricamente todos los mensajes que recibe antes de mandar un mensaje único al resto de las neuronas con las que se comunica” (Yuste: 1). En esto consiste la potenciación a largo plazo (LPT) que, como sostiene Juan Tapia, “constituye una de las bases moleculares de la memoria” (64). Sin embargo, ¿qué pasa en nuestro interior cuando pensamos o meditamos? La respuesta tiene que ver con lo que llamamos comunicación intrapersonal y constituye uno de los mayores desafíos para la indagación científica y el pensamiento filosófico.

⁶⁶ Sistema de subsistemas modulares en torno al cual existen diversos criterios, y hasta diversas denominaciones para el mismo subsistema, por lo que se está en permanente actualización teórica. Al respecto, Carrillo-Mora ha elaborado una taxonomía cuyos conceptos, sostiene, “forman parte de los más aceptados y difundidos en su utilización hasta el momento actual; sin embargo, los psicólogos utilizan una gran diversidad de términos para referirse a distintas variedades, características o niveles de procesos mnésicos” (91).

La comunicación intrapersonal recibe y procesa la información que proviene del entorno a la vez que elabora nueva información. Sucede mientras pensamos⁶⁷. Es decir, mientras meditamos, tomamos decisiones, generamos nuestros conocimientos y concebimos nuestras creencias. Esto lo ubica en la base misma de toda forma de comunicación, sin ella no es posible ni la comunicación interpersonal ni la comunicación colectiva. Su carácter es, por tanto, superlativo. La comunicación intrapersonal se relaciona con el mundo exterior, y con los otros modos de comunicarse, mediante procesos de recepción y expresión los cuales son procedimientos operacionales internos de configuración simbólica.

La recepción es el proceso que da inicio a la comunicación intrapersonal. En su configuración intervienen el sentido de lo estatuido por la información y el contexto (en tanto *formas* percibidas sensorialmente por la conciencia) y los horizontes de significación (que son múltiples y proceden del mundo interior de la persona). Estos horizontes son:

- a) El horizonte de los intereses y/o deseos. De carácter instintivo y condicionante, tiene que ver con la supervivencia individual y colectiva⁶⁸.
- b) El horizonte de las experiencias vividas. Permite posicionarse frente al mundo sensible, está en la base de la cosmovisión y de las creencias.
- c) El horizonte simbólico de las experiencias discursivas. Conformado por los relatos y disertaciones orales, las lecturas, la experiencia estética, las

⁶⁷ En una revisión esquemática del subsistema de procesamiento del lenguaje (SPL), se define el acto del pensamiento como una operación combinatoria de la realidad externa o interna “a fin de obtener una información nueva” (Omar Martínez et al:)

⁶⁸ Escribe Sánchez que Habermas concibe el interés como una “fuerza condicionante externa que procede de la esfera del trabajo o de la interacción social” (155). A partir de esta reelaboración del concepto, Habermas opone la crítica de la ideología a la hermenéutica basada en la tradición, de Heidegger y Gadamer. Sin embargo, en el origen de todo interés subyace el deseo como expresión primaria de la necesidad vital de supervivencia, tanto del individuo como de la especie.

demostraciones e inferencias lógicas, etc. Está en la base de la ideología y también de las creencias.

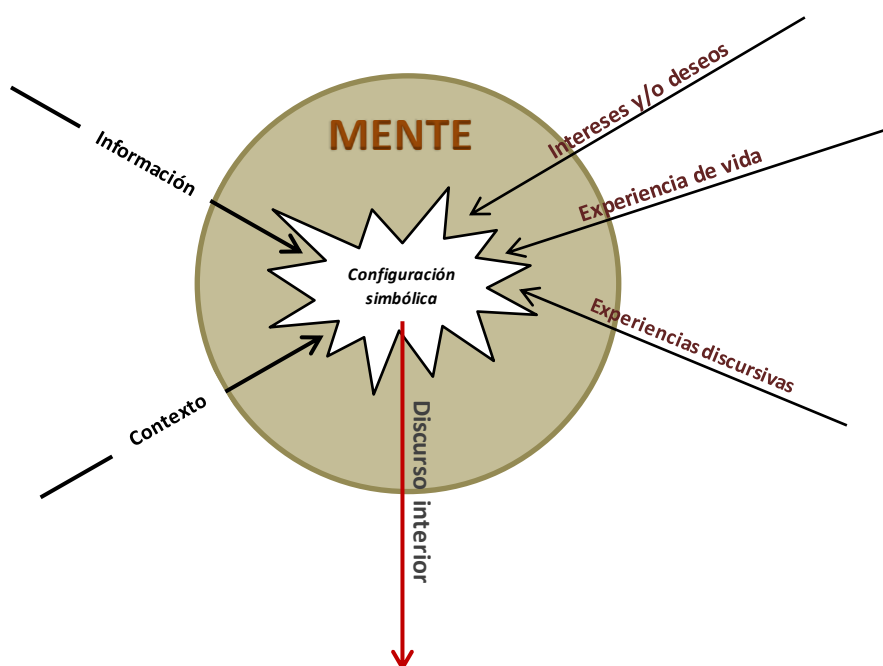
El encuentro de ambos sentidos genera una ruptura del curso de la información. No se trata de ninguna distorsión del mensaje, producto de alguna interferencia externa a la manera como lo concibieron Shannon y Weaver; se trata más bien de una singularidad, un *dis-curso* sobre el que se constituye la recepción. El *dis-curso* no es solo una ruptura del curso de la información; es además una fusión, a la manera singámica, de los horizontes de significación con el mensaje que la información introduce. Esto implica la conformación de un nuevo sentido, interno y diferenciado, que precede a su interiorización. Aquí es importante precisar que no se trata de la interiorización del mensaje estatuido por la información. Se trata más bien de la interiorización del *discurso* generado en el momento mismo de la recepción. Una vez conformado, este *discurso* pasará a formar parte de los horizontes afinados en la memoria⁶⁹. Llamémosle discurso de la recepción para diferenciarlo del otro discurso que se produce en el interior: el discurso de la expresión.

El mensaje, no solo es percibido (captado como experiencia sensible) y decodificado. Es, además, comprendido –o entendido– e interpretado. La decodificación (diferente de recodificación) tiene que ver con la señal; es un proceso operativo y elemental que asume una función mediadora, *ad litteram*, entre la percepción y la comprensión durante la recepción. La comprensión es la aprehensión espontánea e *in-mediata* del sentido que trae consigo la información; es el apropiarse de

⁶⁹ Para Husserl, sostiene Guillermo Hoyos, “el horizonte de horizontes es algo que comienza en la subjetividad y se va abriendo, y dentro de ese horizonte el sujeto se encuentra con los otros. Sin embargo, este planteamiento no es del todo aceptable, pues el horizonte es, en principio, absolutamente plural y se constituye por diferencias, no por la intencionalidad de una conciencia monológica”. La conciencia más que monológica vendría a ser dialógica. La comunicación interior es, más que un monólogo, un diálogo interno fundamentado en la alteridad en donde el *Yo* del sujeto se reconoce en el *otro* introducido por la información. A ese diálogo interno, ‘con uno mismo’ es que llamamos ‘monólogo’.

este sentido (*Aneignung*), actualizándose, para *ser en el mundo*; es, por tanto, un acto de significación –en tanto recodificación⁷⁰– cuya naturaleza es junto con la interpretación eminentemente ontológica⁷¹.

Recepción y configuración simbólica



⁷⁰ La recodificación es el cambio de valores-código que posibilita el acceso al umbral informativo. Hay muchas maneras de hacer esto, explica Miller, pero la más simple es agrupar los eventos de entrada, aplicando un nombre para cada grupo, y luego recordar el nuevo nombre en lugar de los eventos de entrada originales (11 of 17). En este proceso resalta la incubación creativa de la mente inconsciente que "habla el denominado lenguaje literal de las imágenes, y utiliza su carácter analógico-gradual para procesarlas y modificarlas en constantes operaciones de asociación, fusión, alineamiento, proyección y simplificación" (Aladro: 189) en tanto se interacciona con la mente consciente.

⁷¹ Sostiene Heidegger que la comprensión es además un abrir en tanto *ser en ahí* en el mundo (*In-der-Welt-Sein*) de las significaciones: "El comprender, en cuanto aperturidad del Ahí, atañe siempre a la totalidad del estar-en-el-mundo. En todo comprender del mundo está comprendida también la existencia, y viceversa" (175). Al respecto, sostiene Jorge Eduardo Rivera que para Heidegger comprender (*Verstehen*) "es un experimentar el propio ser como posibilidad existencial" (435).

La configuración simbólica, que produce un nuevo discurso en el interior de la mente, viene a ser la interpretación. Toda interpretación es un fenómeno mental de configuración de sentido. En esto consiste la diferencia esencial entre comprensión e interpretación, procesos que al fusionarse –*solo* a partir de este momento– dan forma a la interpretación comprensiva⁷²; es decir, al discurso interior, al nuevo, al metatexto con el que se profundiza el sentido inicial del mensaje⁷³. A partir de esto se puede hablar de hermenéutica, en tanto saber de la interpretación, como actividad humana transformadora mediante la cual el ser humano y todo lo que le rodea alcanza un nuevo sentido.

Aquí es importante precisar algunas cuestiones antitéticas:

1. Percibir, decodificar, comprender e interpretar no son lo mismo. Son procesos constituyentes de un mismo proceso⁷⁴ –la recepción– cuya comple-

⁷² Esto es diferente al comprender interpretante de Heidegger (*auslegenden Verstehen*), pues se trata de la conformación del discurso interior y no de una interpretación totalizadora que anula, de principio, el sentido instituido por el mensaje y su contexto. Esta anulación es gradual, Heidegger parte por reconocer que “La interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa. La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado” (153), escribe. Hace de esta manera de la interpretación una aprehensión, concibiéndola como el desarrollo del comprender fundada existencialmente en ella (151).

⁷³ “El que intenta comprender un texto hace siempre un proyecto. Anticipa un sentido del conjunto una vez que aparece el sentido del texto. Este primer sentido se manifiesta a la vez porque leemos ya el texto con ciertas expectativas sobre un determinado sentido. La comprensión del texto consiste en la elaboración de tal proyecto, siempre sujeto a revisión como resultado de una profundización del sentido” (Gadamer 1998: 65). En realidad se trata de la interpretación que Gadamer ve como comprensión, allí encontramos un sentido (el sentido de las expectativas) que va al encuentro de otro sentido (el sentido estatuido por el mensaje) para conformar el discurso interior (lo que Gadamer llama primer sentido, pero primer sentido al interior de la mente). Esto es diferente a la comprensión inmediata que precede a la interpretación (en tanto nuevo acto de significación) para luego fusionarse con ella.

⁷⁴ Gadamer, siguiendo a Heidegger, Fusiona en un solo proceso comprensión e interpretación. La interpretación, escribe, “no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender *es siempre* interpretar, y en consecuencia la interpretación es la *forma explícita de la comprensión* (mis cursivas) (...) La interpretación se hace necesaria allí donde el sentido de un texto no se comprende inmediatamente” (1993: 193, 208). Esto es una paradoja: Si *comprender es siempre*

jidada tiene que ver con la comunicación intrapersonal. No se trata de una suma mecánica de actos sino de las bases procedimentales sobre las que se fundamenta la experiencia dialógica, en tanto experiencia de viaje interior, en donde el *ser* se reconoce a sí mismo en *el otro* mediante un doble proceso de alteridad y otredad con la información recibida. A esta experiencia Gadamer lo llama también “experiencia de verdad”, lo entiende como “un acontecer que transforma la conciencia del sujeto, la ensancha o la empobrece, la modifica o la invierte” (cit. por Sánchez: 146).

2. Lo esencial de lo introducido por la información es su naturaleza simbólica. Es la forma, representación o imagen, de algo que recibe el nombre de mensaje. El mensaje es lo estatuido por la información y no tiene que ser necesariamente de carácter lingüístico. Este carácter puede ser predominante pero no exclusivo en la comunicación humana. El universo simbólico de las matemáticas, por ejemplo, es tan operativo como el lenguaje articulado para resolver problemas complejos y describir al mundo. También hay un universo simbólico de los colores, de los sonidos no lingüísticos (la música, por ejemplo), de los olores y de los campos electromagnéticos, entre otros. Precisamente, la comunicación sináptica de las neuronas y las células gliales, que es la comunicación elemental, se basa en señales electroquímicas.
3. Lo innato es la competencia simbólica. Esto tiene que ver con lo anterior y con la facultad del cerebro para relacionar y formar categorías. Es la

interpretar; pero, al ser la interpretación la *forma explícita* de la comprensión y *estar donde no se comprende inmediatamente*, la sola presencia de esta (el *estar allí*) supone la existencia de una *forma implícita e inmediata* de comprensión que no es interpretación; por tanto, *comprender no es siempre interpretar*. Para Gadamer, la interpretación es un momento del proceso hermenéutico –esencial e integral– aunque no un acto complementario y posterior a la comprensión (1993: 193), al oponer momento a acto quedaría zanjada la paradoja pero no resuelta.

capacidad que tiene la mente para crear sentido (cualquiera sea su naturaleza semiótica) al generar operaciones de asociación y proyección que interactúan, mediante recodificación, con los umbrales de carga y tolerancia informativa⁷⁵. La recurrencia sintáctica vendría a ser una forma operacional de recodificación fractal adecuada a la naturaleza biológica sonoro-auditiva que produce el mecanismo lógico del lenguaje humano en todas sus variantes.

4. Toda recepción se produce sobre la base de un objeto simbólico (el significado dado, tal cual es), transinterpretativo, con un sentido original, y que funciona como un axioma en relación con su entorno (contexto). Sin este objeto, constituido por el mensaje que la información introduce en la mente del destinatario, no hay recepción ni proceso hermenéutico alguno. La pertenencia del mensaje como objeto simbólico, sea este de naturaleza lingüística o no, está ligada en su origen al ente emisor (*emistente*). Su configuración de partida es, por tanto, un proceso externo que se produce fuera del ente receptor (*receptente*). Constituye, en consecuencia, la expresión del *otro*, que se da, *com-partiéndose*, al *de allí*. A esto se deben las modalidades de otredad y/o alteridad que asume la relación con lo estatuido por la información (el *otro*) durante la recepción.

El mensaje, objetivado como símbolo al interior de la mente receptora, se constituye en eje de un círculo hermenéutico basado en la alternancia comunicativa intra-

⁷⁵ Partiendo de la teoría desarrollada por Miller, los umbrales vienen a ser variables independientes para la *comprensión* del mensaje. «La información (...) sólo se define como tal en relación a unas cantidades mínima y máxima entre las cuales ejerce su actividad (...) cada vez que una estructura cognitiva alcanza el nivel idóneo de simplicidad y complejidad, “entra por el umbral” informativo que poseemos y se convierte en información consciente propiamente dicha», explica Eva Aladro (184).

personal⁷⁶, cuyas posibilidades de interpretación pretenden para sí validez universal, excluyendo o asimilando a todas las demás posibilidades y buscando convertirse en una verdad aplicativa o ley. Esa es la tendencia: toda interpretación es totalitaria, anhela siempre a la ecumenicidad (las posibilidades de interpretación tienden al infinito en cambio la interpretación en sí tiende a la unicidad). También es *eisegética* aunque aspira siempre a la *exégesis* como fin supremo, pues busca siempre descubrir el espíritu del mensaje extrayendo para sí su sentido original (el *qué*, del que derivan todas las demás explicaciones) aunque no puede evadir sus propios horizontes interiores. Cuando lo estatuido por la información es una interpretación metatextual, la actividad comprensiva e interpretativa utiliza el metatexto como vehículo para llegar a la sustancia de la información (el mensaje) que se presume permanece inalterable. De allí el nombre hermenéutica, que deriva de Hermes, el mensajero de los dioses, aquel que trae consigo el mensaje.

No es funcional ni operativo concebir un círculo hermenéutico al margen de su núcleo (el símbolo transinterpretativo instituido por la información) como un fenómeno interpersonal dialógico que tiende a la infinitud y se recrea a sí mismo⁷⁷. Pues, el concepto mismo de *círculo*, al negársele la posibilidad de un núcleo, se deconstruye y deviene en un *no-círculo*, un *no-círculo* hermenéutico, negándose a

⁷⁶ No se trata en este caso del círculo hermenéutico a la manera como postulan Heidegger, Gadamer, Rorty y otros. En ellos el círculo hermenéutico se construye en base al diálogo infinito de preguntas y respuestas con el texto, diálogo en donde el texto se personifica como parte de una comunicación interpersonal. Sin embargo, el texto es repetitivo, siempre dirá lo mismo a pesar de sus infinitas posibilidades de interpretación. Para entablar un diálogo se necesitará de una construcción metatextual; pero esta, aunque referida al texto, pertenece al *otro* (el interpretante) repartido entre el texto, del cual es *receptente*, y el lector. En nuestro análisis es diferente, el círculo hermenéutico se construye en torno a la alternancia comunicativa intrapersonal.

⁷⁷ Es importante precisar esta diferencia porque, como sostiene Balabam, "Pese a todas las quejas de Heidegger y Gadamer, el círculo hermenéutico es un círculo vicioso (puesto que) no hay un entender previo a la interpretación". Para dichos autores la interpretación es fuente de la comprensión, le antecede, y lo que aquí se identifica como comprensión es en ellos una precomprensión (*Vorgriff*) o una comprensión previa (*Vorverstehen*).

sí mismo y transformándose en un sistema discursivo abierto. Todo círculo lleva implícito un núcleo alrededor del cual se construye. El núcleo en sí mismo es ya un círculo que tiende al infinito, hacia sus profundidades (de allí la necesidad de una exégesis que busca sacar, para mostrar, el sentido de aquello que permanece oculto). Por el lado operativo, esta postura resulta incompatible con la teoría de Shannon y Weaver (que considera el mensaje vinculado al problema principal de la comunicación) y deviene –si se lleva al extremo– en una especie de fetichismo de la escritura o del texto.

Comprensión e interpretación son eventos que ocurren en el cerebro humano⁷⁸, no fuera de ella, pertenecen por tanto a la esfera de la comunicación intrapersonal. La interpretación es en principio un fenómeno intrapersonal, que luego se reproduce a nivel interpersonal y colectivo, bajo la condición única de la alternancia comunicativa (diálogo). En tanto es aprehensión de sentido y configuración simbólica, está en el inicio de la actividad pensante y por ende en el origen de toda competencia crítica.

Los horizontes múltiples emergen de la memoria que no es un mero receptáculo de información recibida sino una función compleja del sistema nervioso que se concibe como una red interior de subsistemas modulares relacionados con la significación y el aprendizaje (ver Apéndice: A.1). El discurso interior, en tanto fenómeno de sentido, se constituye como *discurso de la recepción* y pasa a formar parte de estos horizontes cuya emergencia se produce también en el momento en que se configura el *discurso de la expresión*, procesos en los cuales interviene la conciencia. Esta, al igual que la memoria, puede interpretarse como una función compleja del sistema nervioso; su naturaleza y la forma cómo se produce en la

⁷⁸ O en aparatos, o programas, inspirados en el cerebro humano.

mente es una de las cuestiones centrales de la ciencia y de la filosofía. Tradicionalmente su estudio hace alusión al conocimiento de uno mismo mediante el cual sentimos que pensamos.

Entre ambos discursos, el de la recepción y el de la expresión, y formando también parte de ellos, la comunicación intrapersonal se constituye como una red cuyos circuitos y nodos se integran entre sí de forma única y totalizadora⁷⁹, es aquí cuando emerge conscientemente como actividad pensante. El pensamiento no funciona necesariamente como un espejo que refleja los estímulos generando ciertas conductas. Al parecer, el cerebro como red biológica⁸⁰ crea a través del pensamiento una realidad virtual mostrándonos un mundo en proyección hacia futuro mediante su actividad intrínseca⁸¹. Esta comunicación que se produce a nivel interior es responsable del carácter absoluto de las creencias, de la operatividad de las ideas y de la relatividad del conocimiento.

⁷⁹ En una de las últimas investigaciones realizadas por Godwin & al., en que aplicó la teoría de grafos al estudio del cerebro, se encontró probable que la consciencia surja como producto de una comunicación interna generalizada. Al parecer, el surgimiento de la consciencia rompería la modularidad de las redes especializadas que conforman la memoria. Estos resultados, conforme sostiene el resumen del documento, refuerzan las teorías globales de la consciencia por sobre las focales (*"Whereas focal theories posit mostly local regional changes, global theories propose that awareness emerges from the propagation of neural signals across a broad extent of sensory and association cortex. (...) These results provide compelling evidence that awareness is associated with truly global changes in the brain's functional connectivity"*). Por otro lado, la *Teoría de los Marcos pasiva*, desarrollada por Ezequiel Morsella y su equipo de investigadores, considera que el papel de la memoria sería más bien el de un intérprete pasivo con una función primaria bien circunscrita a las actividades del *sistema nervioso somático* (Morsella, E. & al.).

⁸⁰ Las redes biológicas, como el cerebro, son ejemplos paradigmáticos del enrutamiento de la información *"ranging from information processing and transmission in the brain, to signalling in gene regulatory networks, metabolic networks or protein interactions"* (Gulyás, A. et al.: 2).

⁸¹ "El cerebro no sirve para generar comportamiento, como dicen los cánones de la Psicología, sino para generar una actividad intrínseca. Esta actividad intrínseca funciona como un modelo virtual del mundo. En otras —y modernas— palabras, el cerebro es un generador de realidad virtual. En la tradicional visión del problema, la función del cerebro es la de percibir elementos sensoriales y transformarlos en un patrón de movimiento motor. Según Llinás, el propósito del cerebro es distinto: crear un modelo del exterior con objeto de manipularlo mentalmente y de poder predecir el futuro" (Yuste: 1).

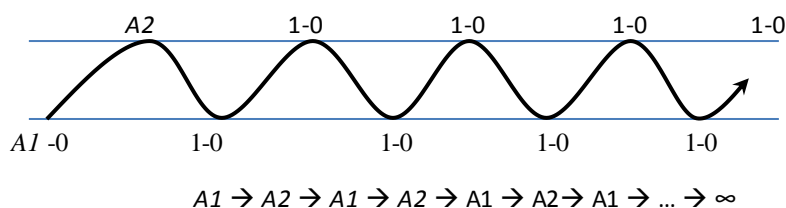
El discurso de la expresión es funcional y operativo. Es funcional en tanto su pertenencia a un sistema y su carácter relacional. Es operativo en tanto tiene capacidad transformadora, pudiendo actuar sobre su entorno y modificarlo; es decir, en cuanto está dotado de poder. Esta funcionalidad, estudiada desde diversas perspectivas (entre las cuales podemos nombrar el formalismo ruso, la lingüística sistémica funcional, las teorías pragmáticas, etc.), está unida a la operatividad del discurso el cual, al intervenir sobre la mente modificando los conocimientos y las ideas, da forma a las ideologías y las creencias colectivas.

El espacio interior ocupado por la comunicación entre la configuración de la expresión y la configuración de la recepción es un espacio topológico. Se conserva de esta manera el mismo nivel actancial, esto hace de la comunicación interpersonal una relación de equivalencia cuyos extremos pueden transformarse el uno en el otro en tanto son actantes inmersos en el acto comunicativo. Aquí la información tiene su punto de partida en la configuración de la expresión, se da en su plano y es isotópica; constituye en sí misma una función inyectiva ($x \rightarrow y$) y, por tanto, su estructura –de encaje– resulta siendo un morfismo cuya recurrencia está en la base misma de toda comunicación interpersonal cuyos extremos son *emittentes* y *receptentes* a la vez, lo que hace de esta una estructura homeomórfica. Es importante subrayar que no se trata de una realimentación continua sino de un flujo comunicacional en donde cada mensaje es, sino un principio o punto de partida, un salto cualitativo fundamentado en la comunicación interna –intrapersonal– y diferente a la anterior.

En el sistema binario, el punto de partida del acto informativo es cero en tanto que el punto de llegada es uno. Esto sirve para determinar los valores actancia-

les⁸² en función al sentido de la expresión (0) y de la recepción (1). Aquellos valores que asuman los actantes en cada extremo de la información –mientras dure el acto comunicativo– serán siempre autosimilares, de la forma (1-0), lo que hace del fluido comunicativo una estructura de naturaleza fractal cuya interacción se reproduce, además, en las formas de comunicación intrapersonal y colectiva con los que llega a conformar el universo de las formas comunicacionales. Esto hace de cada acto informativo –al interior de la comunicación– una divergencia, un *dis-curso*, en tanto cambio de sentido del acto que le precede. Como espacio topológico, la comunicación interpersonal constituye el núcleo –y la base– en torno al cual se desarrolla toda comunicación colectiva.

El flujo comunicativo



A1 con relación a A2 es emitente y A2 con relación a A1 es receptente y emitente; luego, A1 con relación a A2 es receptente y emitente a la vez...Y así sucesivamente.

La información interpersonal es posible gracias a la mediación física, natural o tecnológica, a través de la cual se establece el carácter de la relación que puede ser comunicacional o meramente informativa. Desde la perspectiva tecnológica, los medios informativos cumplen una función facilitadora que, dependiendo de su naturaleza, es determinante para constituir relaciones horizontales y recíprocas o, por el contrario, para instrumentalizar a los destinatarios. Cuando el medio es insuficiente para constituir relaciones de comunicación, se trata –funcionalmente– de

⁸² Se trata de valores actanciales y no de cantidad de información.

un medio solamente informativo. Actualmente, el medio instrumentalizador por excelencia es la televisión en tanto que la comunicación experimenta su mayor desarrollo en los terminales móviles conectados por Internet.

En términos funcionales, desde la perspectiva de la relación actancial *emittente-receptante*, no todos los medios son iguales. Cuando la información es *n-ádica* siempre tiende a la instrumentalización colectiva. Los medios tecnológicos diseñados solo con este fin son eminentemente operativos, su objetivo principal es la información de masas. Cuando la información es *diádica*, facilita el desarrollo de la facultad deliberativa mediante la comunicación entre pares que mantienen el mismo nivel actancial, aquí la operatividad es mutua y se basa en el reconocimiento de las diferencias y afinidades entre ambos. Si aplicamos las tesis de Park (423) y llevamos esta relación al espacio colectivo, predominará la norma teórica y se estará frente al debate público. Esto implica una audiencia participante. Hablamos entonces, desde la perspectiva tecnológica, de medios de comunicación social. La convergencia de estas dos modalidades, *n-ádica* y *diádica*, en un solo espacio o plataforma de Internet, ha revolucionado los medios tradicionales de información y comunicación.

La comunicación social puede asumir varias formas pero siempre lleva en su seno la relación interpersonal en donde el *emittente* principal asume una función modalizadora⁸³ del discurso colectivo, tarea que es compartida a veces con un moderador que asume por lo general una forma impersonal que le permite distanciarse

⁸³ Referida a la estructuración del discurso por parte del *emittente*. Germán Pérez define la modalización discursiva como un conjunto de elementos que operan en este "a través de las cuales el enunciador construye una red de relaciones con las entidades del imaginario que aparecen como unidades léxicas recurrentes (...). La combinación siempre específica y, por tanto, característica de cada tipo de discurso (...) de estas modalizaciones, produce el contrato de veredicción (Greimas 1973) que le permite al discurso (...) imponerse como una narración verosímil del orden social" (188), agrega refiriéndose al discurso político.

del discurso. Precisamente, la diferencia entre la información de masas y la comunicación colectiva –o social– radica en el rol desempeñado por la audiencia que, en esta última, participa de los roles actanciales que otorga el debate y no se limita a la respuesta emotiva o a la mera identificación⁸⁴ con los contenidos administrados por la información. Aquí la audiencia es deliberativa, más público que masa, y menos propensa a la instrumentalización.

El comportamiento de una audiencia varía en función a la modalidad en que se recibe la información, esto lo determina el medio. Para que se produzca una actividad deliberativa y prevalezca la razón teórica, debe producirse un dialogo entre el *emittente* principal que dirige a la audiencia (entidad colectiva receptora de la información o también *receptente* colectivo) y algún miembro de esta que responda a título propio o asumiendo la representatividad de los demás, o, al menos, de una parte. Se está entonces frente a una comunicación interpersonal al interior de la comunicación colectiva, una especie de anidamiento. Si respondieran más de uno, o todos, a la vez, se estará frente a un fenómeno diferente en donde predomina el ruido y la redundancia, obstaculizando la actitud deliberativa y la fluidez normal de la comunicación. Este comportamiento es típico de las masas: anulada la comunicación interpersonal y la deliberación, el flujo se verá interrumpido facilitando de esa manera la instrumentalización y el adoctrinamiento colectivo.

También puede darse el caso que no responda nadie, que la audiencia se limite solo a la recepción de los contenidos de la información, quedando anulada, o limitada al máximo, la comunicación interpersonal. Esto sucede con la televisión, cuyo efecto inmediato es la formación de una audiencia virtual y subitánea cuya plasticidad, enorme, queda expuesta a la merced operativa de la entidad difusora.

⁸⁴ Aquella en que la comprensión y la interpretación están limitadas por la identificación inmediata con el mensaje y su *emittente*. Aplicando el psicoanálisis de Freud, esto se debe a la identificación de la imagen del Yo con el jefe o líder (de opinión, en este caso).

La televisión, como medio informativo de masas por excelencia, es un eficaz instrumento de poder debido a la descompensación que lleva consigo y que consiste en la ausencia de comunicación interpersonal:

La televisión está descompensada: si yo tengo una cadena de televisión y tú tienes un televisor, yo puedo hablar contigo pero tú no puedes hablar conmigo. Los teléfonos por el contrario, sí están equilibrados (...) La participación es inherente al teléfono, y lo mismo ocurre con los ordenadores (Shirky: 34).

El medio de comunicación por excelencia está determinado por la presencia de Internet en ordenadores personales y en los terminales móviles convertidos en la mayor expresión de la convergencia tecnológica. Aquí todas las modalidades se fusionan en un solo sistema que uniformiza los roles actanciales poniéndolos a un solo nivel.

.

Capítulo 2

Mediación e Intermediación, cultural y tecnológica⁸⁵

2.1 Sobre la naturaleza de la mediación⁸⁶

El *medio* es un sistema y la mediación es una función. Como fenómeno universal, la mediación hace posible la relación entre los seres vivos y su mundo. Esto permite tener una visión integral del fenómeno y establecer una primera distinción entre mediación como fenómeno natural y mediación como fenómeno cultural. A diferencia de esta última, estudiada desde diversas perspectivas, la mediación natural ha sido poco estudiada. Debemos otorgar el mérito de haberlo intuido como cuestión central de su teoría y puesto en el debate a Marshall McLuhan; quien, al con-

⁸⁵ El capítulo se publicó como libro bajo el título *Ensayo sobre la mediación, su naturaleza y sus formas* (EAE: 06-03-2018). Esta es la versión de autor.

⁸⁶ Una versión de este subcapítulo se publicó en *Horizonte de la ciencia* (2016: 49-60). Esta es una versión de autor.

cebir los aparatos y herramientas tecnológicas como extensiones del ser humano, puso en énfasis la relación de la naturaleza de las personas –y su entorno– con los medios de comunicación.

El elemento físico de la mediación es el *medio*. El *medio* no es el objeto material que se utiliza para emitir o recibir mensajes durante la comunicación, tampoco es la señal en que se estructuran y conforman los mensajes, ni siquiera el canal por sí solo, tampoco es el mensaje. Estos son elementos estructurales de un sistema que al relacionarnos con el entorno nos permite interactuar con él. A este sistema es que se denomina, en términos de comunicación e información, *medio*. Sin embargo, como sostiene Lance Strate, remitiéndose a Neil Postman:

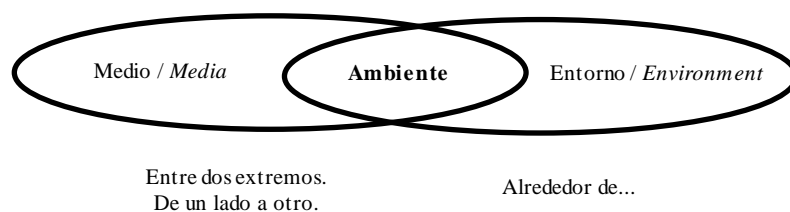
Mientras tradicionalmente pensamos en los medios en términos de transporte, transmisión y modelos de cableado, conectando el punto A con el B, el término medio también se define como una sustancia dominante que nos rodea, es decir, como entorno en el sentido de que los peces viven y nadan en el medio natural del agua y nosotros nos movemos y hablamos por el aire. (76)

En realidad no se trata de un pensamiento tradicional y de otro no tradicional, ambas posturas se remiten a conceptos muy antiguos que estructuran la misma palabra y se les puede encontrar relacionándose en su origen etimológico: procedentes del latín *medius* que, junto con el griego μέσος (*mesos*), se relacionan con el adjetivo indoeuropeo *medhi*-⁸⁷ que significa ‘entre’, las palabras ‘medio’ y ‘media’ comparten también significado con los vocablos ‘entorno’ (de *in* + *toruns*), ‘*environ*’ (de *in* + *viron*) y ‘ambiente’ (de *amb* + *ire*)⁸⁸. De allí que ‘medio ambiente’ y

⁸⁷ *Medhi-*, *medhjo-*, *mittlerer'*, *medhu* en Pokorny (706) y *medhyo-* en Roberts & Pastor (103).

⁸⁸ Ir de un lado a otro, y también rodear, andar alrededor. Al respecto, y refiriéndose a la prefijo latino *amb*, *am*, *amp*, *an*, *añ*, *emb*, Pedro Monlau sostiene que: “La forma completa de este prefijo es *ambi*, ó, según Varron, *ambe*, y no es más que la voz griega *anphi*, en dórico *ampi*, en sanscrito *abhi*, añade al simple la idea accesoria de *al rededor*, pero con menos precision que *circum*; y á veces connota tan

‘*environment*’, al aludir al entorno natural, sean también ‘medio’. Conceptualmente, de *environment* a *media* hay un solo paso. Uno (*media*) remite a una conceptualización lineal en términos de información y comunicación; el otro (*environment*), a una conceptualización circular en términos ecológicos de equilibrio ambiental. El mérito de McLuhan consiste en haber concebido la fusión de ambas vertientes en una sola, como una ecología de los *medios*. El desplazamiento semántico se muestra como sigue:



Sin embargo, para estudiar a los *medios* es importante hacerlo, primero y ante todo, en términos de información y comunicación puesto que de eso se trata. No hacerlo desde esta perspectiva sino en términos medioambientales, como punto de partida y gracias a la polisemia del término ‘medio’, significa suprimir el objeto de estudio en su aspecto más substancial y renunciar a su construcción en este sentido. Lo que Strate afirma, remitiéndose a Postman, como pensamiento tradicional sobre los medios, no es otra cosa que el conjunto de antecedentes teóricos que preceden a las investigaciones. Lo mismo puede decirse con respecto al medioambiente, cuyos antecedentes podrían remontarse a los estudios de Aristóteles sobre la *Parva naturalia* y a los *Tratados* de Hipócrates; inclusive al Antiguo Egipto, de cuya lengua

solo la idea de dualidad, pues son muy afines las voces griegas *amphi* y *amphó*, así como las latinas *amb* y *ambo*. Ejemplos: *amb-ages*, *amb-icion*, *amb-ijquo*, *ám-ito*, *amb-ulante*, *am-plexo* (abrazo), *am-putar*, *an-helar*, *emb-ajador*, etc." (128).

procedería, según algunos egiptólogos, el mismo término ‘naturaleza’⁸⁹, de *ntr* = /Necher/ (Verdú: 80-81). Esta afirmación no significa desvincular el estudio de los medios de su relación ecológica con el ambiente, abordándolo con profundidad. Sin embargo, es importante establecer antes las prioridades metodológicas de toda investigación, definiendo y delimitando su objeto de estudio, con el fin de no confundir – como en este caso– *naturaleza del medio* con *entorno natural*.

Al abordar la naturaleza de los medios de información y comunicación, los teóricos lo conciben –de una u otra forma– como sistema. Esto es evidente desde todas las perspectivas y además tiene validez para cualquier modelo⁹⁰; pues, el acto de pensar teóricamente algo conlleva a formular, siempre, esquemas demostrativos en términos de relación (sistema) y operatividad (función). Pensar algo en estos términos consiste en diferenciar, primero, el todo de la parte, en tanto categorías lógicas del pensamiento; segundo, determinar el aspecto operativo de cada una de las partes en su relación con sus pares –o iguales– y el conjunto; y tercero, determinar también el mecanismo operativo del conjunto, en relación con sus partes, concibiéndolo como un todo orgánico y funcional. El mensaje es parte de este sistema cuyo único fin es la mediación, no es el sistema mismo. Es importante establecer esta distinción, de lo contrario se estará incurriendo en un error categorial⁹¹

⁸⁹ Aunque, como es sabido, el término ‘natura’ deriva del latín *natus* (‘nacido’, ‘lo nacido’) y este de la raíz indoeuropea *ǵn̥ti-* que significa ‘nacimiento’, ‘familia’ (Pokorny, 1959, entrada 566, p. 373).

⁹⁰ Cuando se establece un modelo de comunicación se está representando esquemáticamente la mediación puesto que todo acto de información y comunicación es en sí mismo un acto de mediación.

⁹¹ Un error categorial se produce cuando dos elementos pertenecientes a categorías distintas se presentan como si pertenecieran a la misma categoría. El concepto fue desarrollado por Ryle para cuestionar la doctrina oficial cartesiana sobre la naturaleza y localización de lo mental. El filósofo hace hincapié en que “Los errores categoriales teóricamente interesantes son los cometidos por personas capaces de usar conceptos, por lo menos en situaciones que les son familiares, pero que, sin embargo, al pensar en abstracto pueden asignar dichos conceptos a tipos lógicos distintos de aquellos a los que pertenecen” (31).

al presentar al elemento como perteneciente a la misma categoría lógica que el conjunto.

Precisamente, cuando Strate sostiene que la afirmación «“el medio es el mensaje” [...] constituye un oxímoron, ya que el medio y el mensaje se suelen considerar dos elementos muy diferentes del proceso de comunicación» (62) pone en relieve –tal vez sin proponérselo– una interpretación bastante difundida que sitúa por un lado, en el mismo nivel categorial, el conjunto y su elemento y, por el otro, el sistema y su función. Sin embargo, *medio* y *mensaje* no pertenecen a la misma categoría: el primero es un sistema que como tal es un conjunto u objeto complejo en tanto que el segundo es parte de este sistema. Como objeto complejo, el *medio* tampoco puede ser elemento de su propia función. Estamos evidentemente ante un doble error categorial: el primero coloca en un mismo nivel al conjunto, o sistema, con una de sus partes constitutivas (el mensaje) y, el segundo, pone a este sistema (el *medio*) como elemento de la función que realiza (la mediación en tanto proceso de información o de comunicación). En términos tecnológicos este último sería como afirmar que la máquina es parte del trabajo que produce. El oxímoron existe, pero no en sentido que le da Strate (*medio* y mensajes como elementos distintos de un mismo proceso) sino como un absurdo de términos opuestos (parte-todo) para referirse a algo totalmente diferente a través de la metáfora.

El origen de esta confusión es de naturaleza metonímica, radica en otro desplazamiento semántico del vocablo *medio*, más específico y relacionado con la utilidad de los terminales, sobre todo electrónicos. Consiste en el uso indistinto del vocablo equivalente a *medio*, su apócope o su abreviatura, para designar al terminal operativo y a otras partes del sistema (o también al servicio que presta; es decir, a su función) con el mismo nombre. Así, por ejemplo:

Medios:

- Televisión⁹², tele, TV: sistema; emisora de televisión; terminal receptor-emisor (televisor).
- Radio: sistema (radiodifusión, la radio); emisora de radio (radioemisora, la radio); terminal receptor-emisor (radioreceptor, el radio).
- Teléfono: sistema; terminales convergentes de doble función (emisores y receptores a la vez).
- Fax (de Facsímil): sistema; mensaje; terminal.
- Cable, telégrafo: sistema (cable, telégrafo); canal (cable); mensaje (apócope *cable* del inglés ‘*cablegram*’, telegrama, noticia).
- Prensa: sistema; máquina y taller emisor; operadores (periodistas); soporte terminal (periódicos); función (proceso).
- Internet: sistema; canal (red); función (servicio).

Como objeto complejo, el *medio* tiene una doble naturaleza: física y operacional a la vez. Esto se expresa en sus elementos constitutivos que pueden ser físicos, lógicos o híbridos (físico-lógicos). Son elementos físicos el emisor, el receptor y el canal; son elementos híbridos el mensaje y la señal o significante, los cuales permanecen unidos dependiendo uno del otro. El código es el elemento lógico y es, en

⁹² La composición que dio origen a la palabra Televisión, cuyo significado literal es ‘ver a lo lejos’, de τηλε (lejos) + *visus* (ver), se inició en el S. XIX. Conforme sostiene Antonio Pérez, fue Raphael Liesegang quien incorporó el germanismo *Fernsehen*, de *fern* (lejos) + *sehen* (ver) en su obra *Beiträge zum problem of the electrischen fernsehens* (contribución al problema de las televisiones eléctricas). La nueva palabra, agrega, «penetró en Dinamarca, donde se transformó en “fjersyn” y, en opinión de algunos historiadores de la televisión, como André Lange, también se propagó, junto con la ciencia que conlleva, por los países de la Europa del Este, Rusia entre ellos. Estos mismos historiadores mantienen la hipótesis de que el término fue traducido al ruso como “televísija” y, de aquí, Persky pudo haberlo adaptado al francés como “televisión”» (103).

sí mismo, un sistema; es, por tanto, el elemento operacional por excelencia cuya pertenencia al *medio* se produce desde afuera y solo mientras dure la conformación del mensaje y la aprehensión de su sentido. De acuerdo a la modalidad de su existencia dentro del conjunto (el *medio*), los elementos físicos son básicos (constituyen el fundamento material) en tanto que los elementos híbridos son plásticos, variables y circunstanciales. El elemento lógico es imprescindible y está al margen de la voluntad individual. Sin todo esto no hay mediación.

El mensaje es el alma del *medio* pero no es el *medio* mismo. Se desplaza de un extremo a otro y en ese desplazamiento consiste la mediación. La principal preocupación para la teoría matemática de la comunicación radicaba en la integridad del mensaje. En el fondo se trataba de una teoría cuya eficacia depende de su precisión y del límite que a sí mismo se impone. Las cuestiones relacionadas con la significación y su capacidad operativa sobre el (o los) destinatario(s) estaban fuera de su competencia por definición propia, quedando circunscritas a la esfera tecnológica de la información concebida como núcleo del mensaje. Precisamente, si se quiere entender el sentido del axioma propuesto por McLuhan (“El medio es el mensaje”) en lo que considera términos prácticos y operativos, será necesario analizar desde la perspectiva tecnológica⁹³ en qué consiste el mensaje y si lo que entendemos por mensaje es lo mismo que entiende el autor.

Desde esta perspectiva, el mensaje como cosa técnica y para ser tal debe ser abordado en su estructura y en su utilidad. Se puede definir al mensaje como un

⁹³ Puesto que para el autor el medio es la extensión o tecnología nueva: “operativa y prácticamente el medio es el mensaje. Esto significa simplemente que las consecuencias individuales y sociales de cualquier medio, es decir, de cualquiera de nuestras extensiones, resultan de la nueva escala que introduce en nuestros asuntos cualquier extensión o tecnología nueva” (McLuhan, 1996: 29).

elemento finito⁹⁴ que puede destruirse –o guardarse un registro de él, dependiendo de las circunstancias– sin alterar el sistema al que pertenece ni comprometer su existencia y, además, puede medirse en unidades de información. Es, también, un elemento indistinto a pesar de estar dotado de significación. Esto quiere decir que un mensaje puede ser verdadero o falso, positivo o negativo, bello o feo, etc., sin que esto anule su funcionalidad como tal; sin embargo, tiene como característica esencial el estar dotado de significación, sin la cual no es posible ninguna operatividad. Por consiguiente, la ausencia de significación sí compromete su existencia.

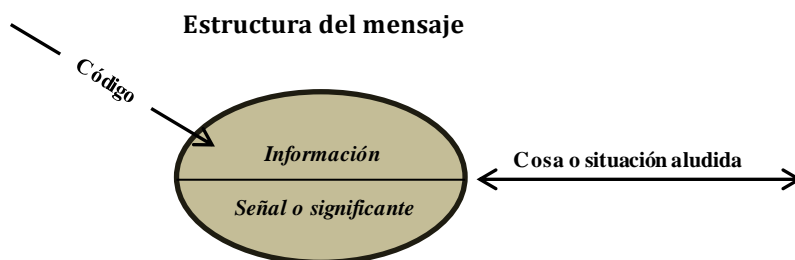
Estructuralmente, el mensaje tiene en su constitución dos elementos: uno físico y otro no físico (lógico). El elemento físico es la señal o significante. El elemento no físico está constituido por la información –del mensaje⁹⁵– en tanto unidad definida culturalmente como significado (concepto o enunciado). La señal viene a ser además el vehículo que contiene y lleva consigo la parte lógica del mensaje y, como tal, está dotada de significación. No es solamente “una serie de unidades discretas, computables por bits de información, sino que es también una forma significante”, sostiene Umberto Eco (1978: 72). Es, por tanto, una forma física indisoluble de su componente lógico cuya configuración simbólica (que da inicio a la mediación) y aprehensión de sentido (significación) son actos operacionales del

⁹⁴ Esta finitud es temporal y espacial a la vez. Temporal, en tanto tiene un principio y un fin que se corresponde con el tiempo que dura la mediación; espacial, por cuanto tiene una extensión que puede cuantificarse en términos de información. Este espacio (del mensaje) no es físico sino lógico; sin embargo, se corresponde con la capacidad física que le permite soportar al canal determinada cantidad de información.

⁹⁵ Siguiendo la teoría matemática de la comunicación, Umberto Eco define la información como “la medida de una libertad de elección dentro de un sistema de probabilidades determinado” (1978: 66). Establece además tres tipos de información: 1) la información de la fuente (igualdad de probabilidades, física, computable cuantitativamente); 2) la información del sistema codificante (estructural, sintáctica u operativa); 3) la información del mensaje (se define por los significados que genera) (ibíd.: 65-66 y 151).

*emite*nte y el (o los) *recepte*nte(s). Para ser tal, la señal debe ser portadora de información⁹⁶ y al serlo deviene, junto con su contenido lógico, en mensaje.

El código y la cosa o situación aludida (real o imaginaria) no forman parte del mensaje pero sí lo *con-forman*. Están fuera del *medio* pero están presentes en su operatividad. Existen al margen del acto concreto de la mediación pero el *medio* y su funcionalidad no pueden prescindir de ellas. Sin embargo, el código se gesta en la mediación y, por tanto, es principalmente un elemento cultural⁹⁷ que se desprende de esta práctica sin ser parte de ningún *medio* en particular. Técnicamente, código es el sistema que organiza la información del mensaje mediante operaciones sintácticas y semánticas; en cambio, la cosa o situación aludida, llamada también referente, constituye la razón de ser del mensaje al que le da sentido.



⁹⁶ Aunque para Eco también existe la posibilidad de señal sin capacidad significativa. En tal caso (como la de máquina a máquina) “no hay comunicación, aun cuando se pueda decir que efectivamente hay paso de información” (2000: 24), sostiene. Define, además, el proceso comunicativo como “el paso de una señal [...] desde una fuente, a través de un transmisor, a lo largo de un canal, hasta un destinatario” (ídem.). Esto lo ubica en la misma línea discursiva de la teoría matemática de Shannon y Weaver, la cual aborda el proceso de la información tomándola como comunicación. Desde mi perspectiva, la comunicación está definida por la alternancia.

⁹⁷ Asumo como cultura a la práctica social del cultivo, mediante repetición y perfeccionamiento (aprendizaje), de algún arte o técnica. Poco importa –no es relevante– que esta práctica sea exclusivamente humana.

Como elemento central del *medio*, el mensaje es también su elemento mediador por excelencia, debido que se traslada de un extremo a otro del *medio* cumpliendo dicha misión⁹⁸. Esta característica funcional –el desplazamiento– es lo que, junto a su característica esencial, lo define como tal. Más que una extensión de los sentidos, como sostiene McLuhan al formular su axioma⁹⁹, el mensaje es un elemento mediador entre un extremo (inicial) y otro (terminal). El epíteto homérico en “aladas palabras” expresa muy bien y con precisión esta función.

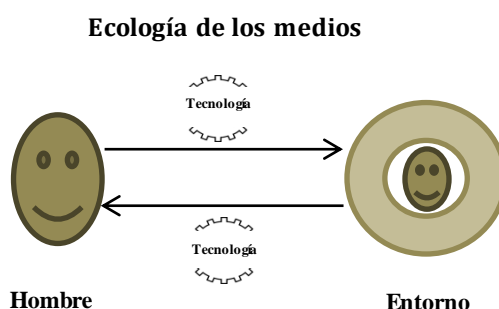
En la reflexión de McLuhan, los medios tecnológicos son metáforas activas por su poder de traducir las experiencias en nuevas formas (1996: 78). Desde esta perspectiva, son también artefactos cuya forma esencial es el lenguaje debido a que su “origen proviene de la capacidad del hombre de extenderse a sí mismo a través de sus sentidos hacia el medio que los rodea” (McLuhan & Powers, 1993: 16, 25). En esto se incluye también al hombre, como artefacto humano, “cuyo mensaje puede ser considerado como la totalidad de las satisfacciones e insatisfacciones que engendra” (ibíd.: 26). Para expresar su enfoque, McLuhan crea la metáfora del *tétrade* cuya utilidad consiste en llevar “el fondo oculto a un plano visible” (id.) con lo cual cada mediación de la tecnología asume una función exegetica. A esto se refería cuando creó su metáfora del mensaje que, al asumir las funciones del medio tecnológico, deviene en clave para una interpretación del entorno.

Al concebir una visión hermenéutica de la tecnología como *medio*, como mensaje y como todo lo relacionado con la cultura humana, incluyendo al hombre, McLuhan transforma al mensaje –centro de toda disquisición exegetica– en una cosa tecnológica que, al interpretar las experiencias humanas y extenderse (a partir

⁹⁸ El hecho de ser mandado, del latín *missàgium* y este de *missus*, participio de *mittere*.

⁹⁹ La propuesta teórica de McLuhan para entender los medios parte de su definición de ‘medio’ como extensión de los sentidos (1996: 26, 27, 42).

de los sentidos) hacia su entorno, opera sobre estos y lo transforma. A pesar de considerarse metodológicamente en el lado opuesto a los modelos teóricos de comunicación, a los que define como “lineales, lógicos y secuenciales según la norma de la causalidad eficiente” (ibíd.: 88), McLuhan no puede evadir la estructura lógica que subyace en el fondo de estos modelos y que se expresa en su pensamiento como alternancia comunicativa entre el hombre y su entorno. Aquí la tecnología asume el rol transformacional que le corresponde al mensaje generando, con su propia transformación, la transformación de todo lo demás. Todo cambio tecnológico deviene de este modo en cambio del entorno fundamentando lo que se conoce como *ecología de los medios*¹⁰⁰.



Al referirse al medioambiente como entidad simbólica, McLuhan lo hacía en términos de lenguaje —el lenguaje simbólico de la tecnología—, en cuyo centro puso al artefacto humano que se proyecta, a partir de sus sentidos, hacia su entorno. La visión ecológica de los medios resulta siendo así, desde su gestación, una visión

¹⁰⁰ La frase, relata Postman, fue utilizada por primera vez en una carta de McLuhan a Claire Booth Luce en la que explicaba sobre el efecto que la ecología de los medios provoca en las culturas. “Pensé que colocar el término medios al lado de ecología obligaba a pensar que los estudiantes de los medios no se centrarían en las máquinas y su funcionamiento, sino en la interacción entre la estructura y la forma de las máquinas en relación con la percepción humana. Así se dio un significado especial al término “medioambiente simbólico”, porque vivimos en, al menos, dos tipos de medioambientes: el natural y el simbólico” (Postman: 163).

antropocéntrica, que separa al hombre de las demás especies en función al dominio del lenguaje. “El lenguaje siempre se ha considerado la más rica forma de arte del hombre, la que lo distingue del mundo animal” (1996: 97), sostiene. Pero el lenguaje es código y, como tal, es sistema, su función mediadora le es inherente. Al constituir el mensaje que se desplaza desde un extremo (el hombre) a otro (el mundo que le rodea), y viceversa, el mensaje se constituye en “el «contenido» de otro medio” (ibíd.: 30) al cual estructura y provee de significado. Esto es aplicable a todo ser que se comunica, más allá de la comunicación humana en lenguaje estrictamente humano.

Este antropocentrismo, que llamaríamos tecnocológico, parte por el reconocimiento de los sentidos como artefactos naturales, sin cuya existencia no es posible el desarrollo de extensión tecnológica alguna que lo relacione con el entorno. Los sentidos son estructuras orgánicas sensoriales conectadas al sistema nervioso central, cuyos receptores se encargan de identificar y procesar la información del entorno mediante transducción¹⁰¹ de las señales recibidas. Hasta cierto punto la intuición de McLuhan resulta precisa: “Si el oído humano puede compararse a un receptor de radio capaz de descifrar las ondas electromagnéticas y de restituir las como sonido, la voz humana puede equipararse al transmisor de radio capaz de traducir el sonido en ondas electromagnéticas” (ibíd.: 97-8). Hasta cierto punto, porque el transmisor de radio solo puede equipararse con el aparato fonador –pero no con la voz humana que produce– cuya función emisora es opuesta a la función receptora que realizan los órganos que conforman los sentidos. Sin embargo, en esta intuición radica la fortaleza de su planteamiento; pues, al comparar a los senti-

¹⁰¹ La transducción es una de las funciones de los receptores sensoriales consistente en la transformación de las señales físicas del entorno en señales neuronales. En función al tipo de señal que reciben, estos receptores pueden ser: mecanorreceptores, quimiorreceptores, fotorreceptores, electromagnéticos, termorreceptores y nociceptores (Campbell & Reece: 1048-9).

dos y la voz humana con los aparatos tecnológicos, puso en relieve de manera tácita la existencia previa de una mediación natural que antecede a toda mediación tecnológica con el entorno. Además, al no ser los órganos sensoriales exclusividad de la especie humana, se hace evidente la participación de otras especies. Esto implica la conformación de sistemas de comunicación propios para cada especie, con sus lenguajes cultivados instintivamente mediante la repetición. La mediación natural deviene de esta forma en un fenómeno universal donde intervienen todos los seres vivos, los cuales exhiben, como sostiene Carles-Enric Riba citando a Popper, “algún tipo de comportamiento o pre-comportamiento a través del cual se actualiza la mediación entre organismo o [*sic*] ambiente” (59).

Al ser natural, la mediación abarca todos los niveles de clasificación biológica. Su carácter esencial es, ante todo, mediación con el entorno y, por tanto, se encuentra en la base misma –si se amplía el concepto– de la ecología de los medios. Viene a ser, de esta manera, la naturaleza viva que opera sobre sí misma y se transforma, regulando el equilibrio de todas las especies, a la vez que garantiza su supervivencia. El desarrollo de las investigaciones en las últimas décadas, sobre todo en el campo de la neurobiología y la semiótica, permiten establecer al menos dos universos de mediación natural en base a la facultad que tienen, o no tienen, los seres vivos para desplazarse de un ambiente a otro. Estos universos mediáticos se corresponden con el mundo vegetal y el mundo animal, siendo la mediación entre los seres humanos parte sustancial –inherente a su naturaleza– del universo mediático del mundo animal.

Comprender la mediación en el mundo vegetal comienza por el reconocimiento de que las plantas sí pueden comunicarse. Hasta cierto punto esto significa ir contra una tradición mayoritaria establecida en el mundo académico que niega tal posibilidad. Sin embargo, conforme sostiene Stefano Mancuso, “la ciencia ha de-

mostrado desde hace decenios que las plantas están dotadas de sensibilidad y que pueden comunicarse entre ellas y con los animales” (2015: 25-6). Desde la perspectiva neurobiológica de las plantas¹⁰², los vegetales no solo realizan funciones similares a las desarrolladas por los sentidos de los animales; sino que, además, cuentan con otros que son inherentes a su propia naturaleza, fija, enraizada, con sistemas complejos similares a las redes de Internet. Esto hace que puedan detectar las fuentes de agua, los elementos y gradientes químicos, la gravedad, los campos electromagnéticos, etc. (ibíd.: 67) y realizar movimientos (tropismos y nastias). De esta forma se relacionan exitosamente con su entorno¹⁰³ y, lo que es más importante, sobreviven en medio de la selección natural. Una de estas funciones tiene que ver con la percepción del sonido y las vibraciones a nivel hipogeo; la investigación al respecto se encuentra todavía en sus fases iniciales¹⁰⁴; sin embargo, anticipa ya la posibilidad de una bioacústica de las plantas.

¹⁰² Desde el punto de vista etimológico, la frase ‘neurobiología de las plantas’ es totalmente correcta puesto que en la antigüedad helénica se usaba el término *νεῦρον* (*neûron*) para referirse a la fibra de las plantas y, por extensión, a la de los animales, sostiene Mancuso. Agrega, además, que el concepto designa «una disciplina científica che si occupa della struttura, funzione, sviluppo, genetica, biochimica, fisiologia, farmacologia e patologia dei sistemi (cellule, tessuti, organi) che regolano la risposta della pianta a stimoli interni ed esterni. Lo studio del comportamento e dell’apprendimento sono anche una divisione della neurobiologia vegetale» (2006: 242).

¹⁰³ Richard Karban sostiene que las plantas presentan tres comportamientos que podemos asociar intuitivamente con la cognición: 1) anticipar cambios ambientales que todavía no han ocurrido; 2) ser condicionados por experiencias suyas o de sus padres; 3) utilizar señales para comunicarse con otros organismos y sus congéneres, alterando su comportamiento. Precisa que las plantas no solo responden a señales fiables de sus entornos, también producen señales con las que se comunican con otras plantas y organismos (733 y 736).

¹⁰⁴ En 2012 se logró demostrar, mediante un experimento con raíces de maíz, que estructuras morfológicas diferentes pueden adaptarse funcionalmente para la detección de sonidos y/o vibraciones. Se comprobó que las raíces jóvenes del cereal realizan emisiones acústicas (denominadas provisionalmente con el nombre de clicking) y que las raíces vecinas se inclinan hacia esos sonidos cuando son reproducidos artificialmente. Los autores del experimento opinan que no se trata de una simple mecánica incidental y que más bien es momento de investigar la capacidad de las plantas para detectar y usar sonidos, ya sean en forma de vibraciones del sustrato o de aerosonidos (Gagliano & al.: 323).

En el mundo animal la mediación adopta diversas formas, dependiendo de las señales que utiliza cada especie. Su estudio, a partir de la observación de la conducta de los animales y de los métodos que utilizan estos para comunicarse, ha dado lugar al desarrollo de la etología y la zoosemiótica como disciplinas científicas. Así, la homologabilidad de las pautas motoras entre los animales, observada por Lorenz y otros¹⁰⁵ a principios del siglo XX, confirmó la existencia de comportamientos innatos de origen filogenético junto a los comportamientos adquiridos. Para Lorenz la diferencia entre ambos comportamientos radicaba en el origen de la información considerada por él como base de toda adaptación. A partir de esto postuló la existencia de un programa innato que, como circuito regulador, se encargaba de las acciones instintivas específicas. Para Tinbergen, quien consideraba que cada especie tiene su propio mundo perceptivo¹⁰⁶, los estímulos desencadenantes de estas reacciones eran estímulos signo, pues “el animal no reacciona a todos los cambios del ambiente que pueda percibir con sus órganos sensoriales sino solo a una pequeña parte de los mismos” (33). Desde otra perspectiva, aplicada al estudio de la sociedad humana, Jung proponía la hipótesis del inconsciente colectivo como un estrato innato más profundo que el inconsciente personal. Para Jung el inconsciente colectivo “es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre” (2015:

¹⁰⁵ “Hacia 1900, Charles Otis Whitman, y pocos años después, e independientemente de él, Oskar Heinroth, descubrieron que había [sic] pautas motoras cuya similitud y diferencia entre especies, géneros e incluso entre las principales categorías de grupo eran exactamente iguales a las existentes entre los caracteres morfológicos. [...] Estos hechos demuestran por sí solos que esas pautas motoras tienen un origen filogenético y están fijadas en el genotipo” (Lorenz: 18-19).

¹⁰⁶ “Si se estudian cuidadosamente las capacidades sensoriales se ve que no hay casi dos especies con idéntica capacidad. Von Uexküll [1921] ha subrayado este hecho diciendo que cada animal tiene su propia *Merkwelt* (mundo perceptivo), y que este mundo es diferente del ambiente tal y como nosotros lo percibimos, es decir, de nuestra propia *Merkwelt*” (Tinbergen: 22).

10). Ambos trabajos, junto a otros¹⁰⁷, demuestran que la mediación tiene un origen natural que comparten todas las especies incluyendo el hombre. En realidad, la existencia de un lenguaje gestual con un mismo patrón es común a todas las culturas humanas de manera similar a las acciones instintivas en las demás especies de animales.

El término *impronta*, utilizado por Lorenz para designar el aprendizaje en fase crítica, puede interpretarse también como un puente entre la mediación natural y la mediación cultural, a la vez que constituye el punto de partida de esta última. La impronta que da inicio al lenguaje verbal en los seres humanos es el llanto de los bebés al momento de nacer. Este momento, que separa la comunicación prenatal (niño uterino-madre)¹⁰⁸ de la comunicación con el mundo exterior, representa “el abandono de todo lo conocido y experimentado; así como la brusca irrupción en otro tipo de existencia que es completamente diferente a la anterior” (Cogollor & Rivera: 3). En este sentido, el primer grito del recién nacido es la ruptura de carácter existencial con que se inaugura un nuevo vínculo de su naturaleza homínida con los demás seres. A partir de este instante se irá construyendo la lengua materna que sin dejar de ser cultural –aprendida y cultivada mediante el habla– mantendrá, de forma permanente y espontánea, su nexos con su naturaleza orgánica por el resto de su vida. Esto justifica, entre otros, que a las lenguas maternas se las denomine tam-

¹⁰⁷ Darold Treffert, Steven Pinker, Marshall Nirenberg y otros, postulan la existencia de una memoria genética, término introducido definitivamente por Nirenberg en su artículo con el mismo nombre publicado en 1968.

¹⁰⁸ Cogollor y Rivera (3), refiriéndose al experimento de M. Jeannerod que comprobó en 1969 la respuesta fetal a los mensajes fisiológicos maternos, sostienen que La comunicación prenatal no es conocido todavía en toda su amplitud pero existe la posibilidad de interacción sonora (materno)-motor (feto). Posteriores experimentos sobre reactividad fetal frente al estímulo auditivo –como los realizados por Denis Querleu y su equipo en 1988 sobre audiencia fetal, entre otros– han comprobado dicha posibilidad.

bién *lenguas naturales*, precisamente, porque son ejecutadas y desarrolladas orgánicamente una vez adquiridas mediante el aprendizaje¹⁰⁹.

Esta doble característica de la oralidad, natural y cultural a la vez, se expresa también en su doble modo de articulación¹¹⁰: en tanto la construcción de las unidades distintivas sonoras depende siempre de un órgano emisor desarrollado por la naturaleza con este fin (aparato fonador-respiratorio), la construcción de las unidades significativas depende de su construcción social y el aprendizaje. Aun así, estas unidades significativas están ligadas a la naturaleza biológica del cerebro que las procesa. Es evidente que existe una correspondencia natural entre aparato fonador (emisor) y aparato auditivo (receptor), dirigida operativamente por el sistema nervioso, sin cuya existencia no es posible ninguna comunicación oral. Sin embargo, el nexo biológico –en tanto base material e imprescindible de la oralidad– no es suficiente para determinar la naturaleza del lenguaje articulado. Como sistema, el lenguaje oral se estructura en base a un componente material (sonido) y otro inmaterial (significación)¹¹¹, de allí que sea necesario abordar también su naturaleza inmaterial como quien aborda el estudio de un sistema operativo.

¹⁰⁹ El habla oral, sostiene Ong, “es del todo natural para los seres humanos en el sentido de que, en toda cultura, el que no esté fisiológica o psicológicamente afectado, aprende a hablar. El habla crea la vida consciente, pero asciende hasta la conciencia desde profundidades inconscientes, aunque desde luego con la cooperación voluntaria e involuntaria de la sociedad. Las reglas gramaticales se hallan en el inconsciente en el sentido de que es posible saber cómo aplicarlas e incluso cómo establecer otras nuevas aunque no se puede explicar qué son” (84).

¹¹⁰ Se utiliza para este efecto la concepción amplia sobre la teoría de la articulación lingüística de Martinet, propuesta por Guillermo Rojo, en el sentido que hay dos modos de articulación: una, en unidades significativas; otra, en unidades distintivas. Rojo lo explica de la siguiente manera: “el primer modo de articulación consiste en la construcción de unidades significativas a partir de la reunión de unidades significativas (en principio, de nivel inferior). El segundo modo de articulación permite construir significantes mediante la agregación de otras unidades también exclusivamente significantes” (17).

¹¹¹ El signo, escribe Ricoeur (2003) refiriéndose al signo lingüístico como objeto de la semiótica, “es meramente virtual. Solamente la oración es real en tanto constituye el mismo acontecimiento del habla” (21). Más adelante, oponiendo la oración (discurso) al lenguaje (sistema), vuelve a precisar: “el

Toda sociedad se define por su experiencia de vida colectiva. Además se muestra como un entretejido conformado por las relaciones interpersonales y de grupo donde cada miembro se comporta como un nodo que establece relaciones (enlaces) de cualquier tipo con los demás miembros y también con el conjunto. Estas relaciones se producen en función a actos de comunicación¹¹² con los que se cimentan las creencias y aspiraciones sentidas colectivamente como propias. Se conforma así un modo de concebir el mundo y proyectarse hacia el futuro que tiende a la unicidad. A esto se denomina en términos genéricos *cultura*, donde la tradición, al afincarse en el inconsciente colectivo, cumple un rol fundamental ubicándose por encima de la voluntad individual.

Entendidas de esta manera, como parte de una red compleja, las conexiones comunicativas que posibilitan el fluido verbal expresan a través de este una visión del mundo; pues, al ser el espíritu de los pueblos su cultura, esta se encuentra necesariamente presente en el lenguaje. Como producto cultural, la lengua adquirida en la primera infancia –que sustenta la mediación natural– expresa una visión del mundo¹¹³ que está presente en su carácter social y en cuyo aspecto, espontáneo, que brota con naturalidad durante el habla, basa su diferencia con las lenguas artificiales que en realidad son metalenguajes. El uso de la oralidad deviene de esta forma en mediación natural a la vez que constituye la base de cualquier otro sistema de mediación generado por la invención humana. Asimismo, atendiendo al momento y a la modalidad en que son aprendidas, las lenguas naturales pueden ser maternas o

discurso se realiza temporalmente y en un momento presente, mientras que el sistema del lenguaje es virtual y está fuera del tiempo (25).

¹¹² En consecuencia los miembros se comportan como nodos y actantes a la vez. Esta concepción de la sociedad como una red se inspira en la teoría de grafos y en los aportes metodológicos de la semiótica.

¹¹³ sostiene Cassirer (2005), citando a Wilhelm von Humboldt, que toda «forma lingüística expresa una “visión del mundo” propia, una determinada orientación fundamental del pensamiento y la representación» (89)

adquiridas. Son maternas cuando se aprenden en el seno familiar durante los primeros años de vida; son adquiridas cuando son aprendidas mediante instrucción programada para tal fin.

2.2 La mediación cultural

La cultura no es un fenómeno exclusivamente humano (Dawkins); está más bien vinculada a cada especie, a cuyas particularidades responde según sus necesidades de supervivencia. Esta perspectiva es cuestionadora del prejuicio antropocéntrico que reserva esta categoría exclusivamente para el animal-humano. Pese a sus formidables logros, la especie humana sigue siendo biológicamente una especie más del reino animal y no conforma una categoría taxonómica aparte: no es un *exorreino*. La oposición distintiva hombre-animal resulta ser más un constructo ideológico arraigado en la tradición del pensamiento sobre el hombre y la sociedad que, aparte de ser discriminante, es apelada por las ciencias de la naturaleza. Como sostiene Álvarez-Cienfuegos, “las evidencias de la evolución y la etología hacen que la imagen del animal como un mero autómatas, movido por la ciega fuerza del instinto, pasivo apéndice del medio en el que vive, está [*sic*] muy alejada de la realidad” (80). Si partimos de esta premisa, se puede establecer que la diferencia entre mediación natural y mediación cultural, extensiva a todas las especies, consiste en que la primera se desarrolla sobre la base de facultades biológicas preestablecidas, además de la experiencia de vida, en tanto que la segunda es principalmente aprehendida y cultivada socialmente. Sin embargo, la oposición entre naturaleza y cultura no es antagónica, sino complementaria y su diferenciación cumple más una función metodológica que real. Es importante subrayar que la cultura, entendida funcionalmente como adquisición, repetición e innovación, es también el cultivo de las facultades innatas donde la organización desempeña un papel importante.

Según la teoría de Dawkins, la evolución cultural presupone de unidades de información, mínimas e inmateriales, denominadas *memes*, que se autorreplican a sí mismas de manera similar a los genes. Esto significa que los grupos humanos

naturales¹¹⁴ (familias, pueblos, naciones, etc.) se constituyen sobre bases genéticas (relaciones consanguíneas, de parentesco o familiares) y meméticas (relaciones culturales), y tanto las unas como las otras son importantes para su identidad cultural. En ambos casos, la cuestión esencial viene a ser la transferencia de información. Dawkins lo explica de la siguiente manera:

La transmisión cultural es análoga a la transmisión genética en cuanto, a pesar de ser básicamente conservadora, puede dar origen a una forma de evolución [...] Una vez que los genes han dotado a sus máquinas de supervivencia con cerebros que son capaces de rápidas imitaciones, los memes automáticamente se harán cargo de la situación [...] Sólo es necesario que el cerebro sea capaz de imitar: evolucionarán memes que explotarán tal capacidad en toda su extensión. (247 y 261)

El hecho de que la cultura sea aprehendida y cultivada hace que la educación esté en el principio de toda mediación cultural, como punto de partida y –a la vez– como nexo entre las facultades innatas y la representación del mundo. En el fondo, la educación viene a constituir la esencia misma de toda mediación cultural cuyas modalidades pueden presentarse como educación –*en sí misma*– o como instrucción. De esta manera, de una u otra forma, la mediación cultural deviene en educación. Es importante señalar que la relación entre ambas modalidades es complementaria y no antagónica. La primera alude a la mismidad del proceso que como tal prevalece en el tiempo; la segunda, al proceso en su realización o devenir histórico (educación *para sí*), en su ipseidad.

Aunque nombradas de manera indistinta, educación e instrucción son dos modalidades diferentes de mediación cultural que se relacionan entre sí. La educación *en sí* es el fenómeno en su *mismidad* (que es), concerniente al *ser* y perdurable

¹¹⁴ Asentados sobre bases consanguíneas (familia, clan, gens, etc.) y territoriales (lugar de nacimiento o residencia) en oposición a grupos humanos artificiales como el ejército, la iglesia, los partidos políticos, clubes, comités, asociaciones, etc.

en el tiempo. Es también la cultura que se expresa en su naturalidad, pues se realiza a sí misma en el entorno personal (familiar y amical, principalmente) como si fuera un proceso de la naturaleza; tiene que ver con la crianza¹¹⁵ y el cultivo del alma (Cicerón dixit). De hecho, etimológicamente educación proviene de los términos latinos *educāre* –‘criar’, ‘cultivar’, ‘alimentar’– y *ēducere* que significa ‘guiar’, ‘conducir’, sacando lo que está dentro de ti, haciendo que camines. Como sistema, tiene que ver con la formación del carácter (marca física y espiritual) que define a la persona en última instancia y a la vez implica el cultivo de la sabiduría, entendida como capacidad para discernir entre lo bueno y lo malo obrando según las costumbres. Este obrar según las costumbres se denomina comportamiento. Pero no se trata de cualquier comportamiento sino del *ethos*, que tiene que ver con las virtudes y la vida en comunidad y que en última instancia define a las personas en su carácter. La educación *en sí misma* se relaciona, por lo tanto, con la ética y alude al cultivo de los valores considerados como universales, su dimensión es deontológica, pues allí se forman colectivamente los imperativos. Por otro lado, desde la perspectiva multidimensional de la inteligencia, la formación del carácter está relacionada en su origen con las actividades del sistema límbico y en especial de la amígdala, considerada como la parte más primitiva y elemental del cerebro que dirige el control de las emociones y las respuestas instintivas. Es en la amígdala donde se procesa la inteligencia emocional, encargada de facilitar las relaciones personales que

¹¹⁵ El primer contacto que tiene el ser humano con la cultura es en el hogar, cuyos integrantes están unidos por consanguineidad; es decir, por vínculos naturales que perduran para toda la vida. Sobre estos vínculos parentales (en que predominan los sentimientos) es que se construye los vínculos de inteligencia que dan forma a la cultura en el seno familiar. De allí su naturalidad. La vida familiar, sostiene Goleman, “es la primera escuela de aprendizaje emocional; es el crisol doméstico en el que aprendemos a sentirnos a nosotros mismos y en donde aprendemos la forma en que los demás reaccionan ante nuestros sentimientos; ahí es también donde aprendemos a pensar en nuestros sentimientos, en nuestras posibilidades de respuesta y en la forma de interpretar y expresar nuestras esperanzas y nuestros temores [...] Todos los intercambios que tienen lugar entre padres e hijos acontecen en un contexto emocional y la reiteración de este tipo de mensajes” (296, 303). He allí una de las formas de la educación *en sí* en tanto mediación cultural en el seno familiar.

permiten la comprensión mutua¹¹⁶ y le dan sentido a la vida. En esto consiste la base orgánica que sustenta la formación y el manejo de los sentimientos, los cuales constituyen el punto de partida de la mediación cultural con el entorno.

La educación *en sí* tiene como fin supremo a la persona *en sí misma*, en todo cuanto tiene de hombre (Tomás de Aquino dixit). Esto significa en términos de mediación (funcionales) la conformación del *ser*, de la persona, en su *mismidad*; es decir, en su unicidad (personalidad) que se expresa como identidad y durabilidad¹¹⁷. Esta identidad se forma mediante vínculos de filiación con el entorno familiar –y luego amical–, en cuya base se encuentra el vínculo subjetivo o sentimental. El entorno incluye tanto a los individuos como al espacio físico en que habitan, el cual se intuye como único en oposición al mundo exterior. Este espacio primordial de confluencia de los sentimientos es el hogar, el cual también es depositario de la memoria colectiva con que sus integrantes conforman sus creencias.

Esta memoria colectiva o, con más precisión, memoria familiar, es el conjunto de recuerdos compartidos como producto de la experiencia cotidiana de la vida en común. A partir de ella se conforma el universo de las creencias con que los integrantes de una familia intuyen y representan su mundo, lo cual les permite posicionarse frente a las circunstancias y acontecimientos de la vida. En esto consiste el proceso generador de la cosmovisión, cuya conformación, enriquecida con el intercambio de ideas y conocimientos que provienen en parte de la relación con

¹¹⁶ Goleman lo explica citando a Gardner: “señala que la esencia de la inteligencia interpersonal supone «la capacidad de discernir y responder apropiadamente a los estados de ánimo, temperamentos, motivaciones y deseos de las demás personas». En el apartado relativo a la inteligencia intrapersonal –la clave para el conocimiento de uno mismo–, Gardner menciona «la capacidad de establecer contacto con los propios sentimientos, discernir entre ellos y aprovechar este conocimiento para orientar nuestra conducta» (83). Obviamente, hablar de inteligencias interpersonal e intrapersonal supone la presencia de estas dos formas de comunicación.

¹¹⁷ Para Sartre el *ser en sí* reúne tres características: no conoce la alteridad, escapa a la temporalidad y es lo que es.

el exterior, constituye el segundo vínculo de filiación personal con el entorno familiar. Contrario a lo que se supone, el universo de las creencias (el vínculo de la cosmovisión) está determinado más por el vínculo afectivo que por la experiencia inmediata¹¹⁸. Los integrantes de la familia pueden tener ideas diferentes, y hasta radicalmente opuestas, pero tienden a compartir una sola visión del mundo basada en sus creencias, cuya realización, intuita como verdad, toma forma y se concreta a través de la comunicación cotidiana y los sentimientos compartidos, a no ser que exista una interferencia que atraviese el vínculo natural de la convivencia.

Verdadera o falsa, toda creencia reclama para sí el valor único de verdad. La verdad es ontológica, se siente; lo verdadero se demuestra, o se falsea, corresponde por tanto a la esfera del método y la epistemología, tiene que ver más con las ideas y los conocimientos que con las creencias. La verdad se opone a la mentira como que *se es* o *no se es*, emana del equilibrio entre lo que *se dice* y lo que *se hace*, expresando lo que se vive personalmente y la confianza derivada de la convivencia con los demás¹¹⁹. Está ligada, por tanto, en su pertenencia, a la razón práctica y sus imperativos. De igual modo, el ámbito natural de la correspondencia entre el *decir* y el *hacer* constituye el vínculo objetivo – entre oralidad y gestualidad– de la co-

¹¹⁸ Pues el sistema límbico –que dirige el procesamiento en el cerebro– es predictivo y no reactivo, lo que significa que primero se percibe lo que se cree y no al revés. Conforme sostienen Barrett y Simons, “La experiencia interoceptiva puede reflejar en gran medida proyecciones límbicas sobre el estado del cuerpo que se ve limitado por remontar sensaciones de los órganos internos” (2015). Esto significa, afirma Barrett, que aunque el sentido común dice ver para creer, en realidad “el cerebro está construido para que las cosas funcionen a la inversa: vemos (oímos, olemos y saboreamos) lo que creemos. La creencia se basa en gran medida en el sentimiento”; pues el cerebro, lejos de estar conectado a un órgano receptivo, está conectado a la pregunta: “La última vez que estuve en una situación como ésta, ¿qué sensaciones tuve, y cómo actúe?” (O’Connell).

¹¹⁹ Jaime Nubiola hace una acertada distinción entre los pares verdad/mentira y verdad/falsedad. “La mentira nos resulta, por así decir, mucho más humana que la falsedad porque apunta más directamente al ámbito comunicativo de la verdad [...] el mejor marco para adentrarse en el análisis de la verdad es identificando la verdad, no como el resultado sofisticado de una teoría lógica, sino como aquello que siempre buscamos” (186-187), sostiene. Además identifica tres elementos que conforman el núcleo intuitivo de la noción de verdad: lo *patente*, que conecta lo verdadero con lo real, lo *fiable* y la *adecuación*, que conecta lo que se dice con lo que se hace.

municación. También define a la persona partiendo de su entorno original (familia y amigos) y mediando entre los otros dos vínculos que conforman su educación (de los sentimientos y de las creencias). Como lenguaje verbal y gestual, la comunicación está presente en todos momentos de la experiencia cultural de la familia en que los padres son los primeros maestros¹²⁰, no solo en la enseñanza de la lengua materna sino también en la historia transmitida oralmente (narratividad, mito) y en los valores conductuales de la familia, sean estos positivos o negativos. El lenguaje cumple así una función operativa fundamental –superlativa–, que partiendo del entorno familiar se proyecta a todos los ámbitos de la vida. Llamemos a esta función *practicidad* y definámoslo como la que engloba a todas las demás funciones del lenguaje, tanto en su forma verbal como gestual¹²¹.

Asumir el lenguaje en su *practicidad* implica no solo entenderlo como una herramienta para hacer cosas comunicativas¹²², significa también –y principalmente– concebirlo como acto originario de significación¹²³, en su facticidad concreta

¹²⁰ Precisamente, aludiendo a la definición de educación que da Tomás de Aquino, escribe Enrique Martínez: “se refiere [...] a la prole como sujeto, al padre como agente y al estado de virtud como fin” (50).

¹²¹ Sostiene María Rodríguez que los primeros estudios sobre el lenguaje gestual desde la perspectiva lingüística surgieron a mediados del siglo XX con la publicación de *Introduction to kinesics*, de R. Birdwhistell, y el estudio sobre el lenguaje de signos norteamericano (*ASL*) de W. C. Stokoe. Agrega, además, que “La utilización de los gestos, llanto, sonrisa, vocalizaciones como medio de contacto constituyen la función fática (Malinowski), la primera que adquieren los niños antes de que puedan emitir o captar una comunicación informativa. Tales recursos, con funciones fática y emotiva, configuran la comunicación preverbal, que dura hasta los siete u ocho meses [...] En general, es a partir de los ocho meses cuando la comunicación gestual alcanza valor significativo. Aunque es difícil precisar el momento en que comienza la etapa semiótica” (1992: 12). Fernando Rodríguez, por su parte, las utiliza para organizar una clasificación de los gestos funcionales (afirmativos, negativos y conectivos), que junto con los grupos de gestos denotativos, expresivos, arbitrarios y otros conforman la tipología propuesta por él (2015: 118).

¹²² Que van más allá de las funciones de tipo veritativo; es decir “llegar hasta el semejante, dejarle saber de nuestras intenciones, influir en su pensamiento e inducir a la realización de acciones sobre el mundo” (Rodríguez, F.: 2012:46).

¹²³ O impronta realizadora de sentido en tanto es experiencia de vida en su aspecto subjetivo. Refiriéndose a la impronta Husserliana, Aguilar-Álvarez escribe: “El lenguaje es realización de sentido,

como habla en donde *uno se es* –se da– en el *otro*, como un *ser en ti*, alternándose en los roles actanciales. El habla, en tanto modo de decir del lenguaje, es oralidad, gesto, acto relevante y concreto pleno de significación de la lengua –el órgano y el código lingüístico–, de los labios, de los ojos, de la totalidad del rostro y de todo el cuerpo que emerge de las profundidades del organismo (de las cuerdas vocales, del cerebro, del corazón, de los pulmones, de los músculos) de manera que convergen como expresión oral y física mientras se produce, dándose, *diciendo*, saliendo de sí hacia el *otro* mediante un doble proceso de sincronía y autosincronía interaccional¹²⁴.

Oralidad y gestualidad *con-forman* el habla en su ámbito natural en tanto devienen en experiencia comunicativa. El gesto no es un mero movimiento, es un productor de sentido cuya pertenencia remite al ámbito de la expresión, es acto de configuración simbólica. El símbolo, sostiene Ricœur (2003), “solo da origen al pensamiento si sólo da origen al habla” (58). No hay, en consecuencia, comunicación gestual sin su representación verbal. La distinción entre comunicación verbal y no verbal responde más a necesidades descriptivas y, en parte, a la relevancia circunstancial de uno de ellos sobre el otro al momento de su realización. Tanto oralidad como gestualidad son dos modos diferentes de ser de un mismo proceso (la expresión) cuya practicidad consiste en el acto de sacar lo que está dentro (*spiri-*

acción originaria. Por esto, el orden del lenguaje no es un orden derivado, remite al principio de inteligibilidad que reside en el Dasein” (270).

¹²⁴ Estudiados por William Condon en su teoría sobre la sincronización entre movimientos corporales y lenguaje verbal, tanto individual (autosincronía) como interpersonal o colectiva (sincronía). Condon concluye, utilizando la técnica del microanálisis, que “el habla y los movimientos corporales configuran una unidad semiótica completa, en base a la cual cree que se ha desarrollado el sistema de comunicación humana” (Torregrosa-Azor: 5). Más tarde Adam Kendon, McNeil, Poyatos y otros ampliarán estas investigaciones sentando las bases para una perspectiva multisistémica, o también multimodal, de la comunicación (ibíd.: 11).

tus o soplo vital) para *ven-ir* hacia el *otro* y ser pleno de significación (sentido) en él¹²⁵.

La expresión, por ende, tiene un doble modo de configuración simbólica consistente en la confluencia entre articulación corporal y articulación sonora que se producen al mismo tiempo¹²⁶. En la articulación corporal espontánea, basada principalmente en los movimientos que acompañan a la oralidad, hay un predominio del inconsciente que se expresa por sí mismo. Esto no significa la ausencia de una gestualidad consciente, aprendida y utilitaria, pero el campo natural de expresión del inconsciente viene a ser la gestualidad. Algo similar sucede con la articulación sonora donde predomina el pensamiento consciente. Esto hace que no siempre haya una correspondencia entre el *decir* y el *hacer*¹²⁷ de cuyo equilibrio dependen las relaciones de convivencia, las cuales se fundamentan en la confianza. Consecuentemente, el doble modo de configuración simbólica de la expresión deviene en doble modo de articulación comunicativa, basada en la oralidad y la gestualidad, cuyos emisores naturales son el aparato fonador-respiratorio y el cuerpo mismo que funciona como un aparato orgánico configurador de sentido. Los receptores naturales vienen a ser los sistemas visual y auditivo cuya colaboración es

¹²⁵ Al respecto y refiriéndose al diálogo como intercambio subjetivo, escribe Ricoeur (2003): “Un acontecimiento perteneciente a un fluir del pensamiento no puede ser transferido como tal a otro fluir del pensamiento. Aun así, no obstante, algo pasa de mí hacia ti. Algo es transferido de una esfera de vida a otra. Este algo no es la experiencia tal como es experimentada, sino su significado. Aquí está el milagro. La experiencia tal como es experimentada, vivida, sigue siendo privada, pero su significación, su sentido, se hace público. La comunicación en esta forma es la superación de la no comunicabilidad radical de la experiencia vivida tal como lo fue” (30).

¹²⁶ Sostiene F. Rodríguez, retomando la tesis de McNeil sobre la estructura compartida subyacente del gesto y la palabra además de la evidencia comprobada de la co-ocurrencia entre ambos, que “las relaciones entre gesto y verbalización no son en absoluto vestigiales, meras rémoras de aquel pasado colaborativo, sino que comparten una trama funcional inobjetable [...] la intersección neuro-fisiopsicológica del gesto y la palabra se encuentra hoy en día fecundamente respaldada, y esto ha redibujado el mapa de la comunicación humana y la psicología comparada” (2012: 54).

¹²⁷ Cuando esto sucede se produce el fingimiento o simulación.

elemental para diferenciar lo falso de lo verdadero, base de todo enunciado y condición previa para toda discursividad¹²⁸.

Uno de los argumentos que se utiliza para definir el gesto es su carácter holístico. Se argumenta, para diferenciarla de las palabras, que al escindir sus movimientos desaparece toda significación, es decir, carece de morfemas¹²⁹. Este argumento es insuficiente porque tanto en los gestos como en las palabras existen segmentos o unidades sin significado que se remiten a sí mismos. En las palabras, estas unidades mínimas son los fonemas. En realidad, la holística del gesto se desprende tanto de su temporalidad como de su tendencia predicativa que hacen de este un acontecimiento –en cuanto acto– similar a la oración. El problema se suscita cuando se pretende encontrar en los gestos una estructura similar a la que organiza las palabras, como si fueran sus duplicados. Los gestos, aunque se articulan con las palabras para conformar la expresión, son gestos y no palabras, tienen su propia morfología¹³⁰ a la vez que están provistos de significación. Esto quiere decir que determinan su propio sentido el cual, al articularse con el discurso oral, da también sentido a la expresión. Los gestos se constituyen a sí mismos en discurso (la gestualidad) que fluye solo o de manera paralela a la oralidad, contrastando o confirmando su veracidad mientras dure la *co-ocurrencia* entre ambos.

¹²⁸ Siguiendo al primer Heidegger, Aguilar-Álvarez sostiene que “la proposición, como estructura lógica básica, es también la forma básica de la gramática” (254). Precisamente, la correspondencia durante la expresión entre proposición y contexto conforma el enunciado cuyo contenido –tanto acto del habla– es el discurso.

¹²⁹ Fernando Rodríguez lo explica de la siguiente manera: “El gesto difiere del signo palabra o de otros signos en lo que concierne a sus características de *forma*. En su comparación con la palabra, tiene una comparación holística o global-sintética (McNeil, 1992), definiciones que señalan su compacidad semántica no degradable. El gesto como tal (distinto de la *seña* o gesto sistemático, parte de un repertorio organizado por reglas morfosintácticas: lenguas de señas – distinto por ende en calidad de *asistemático*) impresiona como una unidad sin partes; su movimiento sí puede escindirse, pero en esta división desaparece toda significación (esto es: carece de morfemas). Ello marca por cierto un límite a la colaboración gesto-palabra” (2015: 111).

¹³⁰ Como las planteadas por Rodríguez, Iverson & Thal y McNeill (F. Rodríguez, 2015: 113, 127-8).

El hecho de que los gestos estén provistos de significación los convierte en signos con relación al acto de pensar (que va desde la conceptualización hasta la enunciación). Se puede hablar entonces del signo gestual desde una perspectiva semiótica, como objetivación concreta de un hecho subjetivo que impresiona, pero también de gestualidad –en sentido narrativo– que al articularse con la oralidad deviene en gesta, modelo o actitud ejemplificadora¹³¹. Así como se piensa siempre en palabras, señala Juana Ugarte, “se vive también siempre en gestos, y así como en la palabra subyace un discurso, también en el gesto subyace: el discurso gestual” (161), como señala Muchembled, agrega, “ils traduisent avec précision des comportements collectifs, des cultures, des états de civilisation et vont bien au-delà de la seule personnalité de celui qui le met en oeuvre” (id.). No se trata, por tanto, de un mero discurso –si seguimos el discernimiento de Muchembled– sino de uno que se relaciona de manera significativa con la vida en comunidad, con el *ethos*, cuyos modos –buenos o malos– inducen a la imitación a la vez que adquieren representatividad y definen los rasgos y cualidades del grupo. Los modales están inevitablemente vinculados al lenguaje de los gestos y al narrar sobre sí mismos –en su mismidad como acto y paradigma– asumen también una función educativa o mediadora.

¹³¹ En el teatro brechtiano se utiliza el étimo latino del término (*gestus*) para referirse esencialmente a la naturaleza significativa de las actitudes humanas. Esta noción, sostiene F. A. Gaspar, “se detém especificamente no segundo nível de gestualidade, determinado pela relação dos homens em sociedade. [...] Assim, o *Gestus* se refere àqueles gestos que se articulam com a rede de conexões sociais que sustentam as relações entre os homens” (2). El *gestus* no es exclusivamente social y político, a pesar de la relevancia en estos aspectos exigida por Brecht, también es otra cosa –sostiene Deleuze–: “es biovital, metafísico y estético”, el título mismo de “Musique et gestus”, agrega en una nota al pie de página, “indica suficientemente que el gestus no debe ser únicamente social: siendo el elemento principal de la teatralización, implica todos los componentes estéticos, especialmente los musicales” (258).

La mediación educacional tiene *condición de fundamento* si concierne, como pensaba Tomás de Aquino, a la esencia espiritual del *ser*¹³² y, consecuentemente, permanece en el tiempo. Su importancia radica en ser fenómeno, en el sentido que se muestra como una constante¹³³ por el resto de la vida. Esto sucede con el carácter y también con la lengua materna debido a que ambos se *con-forman* durante los primeros años de existencia. De allí que Platón escribiera, remontándose a la sabiduría colectiva, ‘aquello que se aprende en la infancia perdura admirablemente’ (*Timeo*); afirmando de esta manera que los primeros años de vida –las experiencias tempranas– son determinantes para la permanencia en el tiempo de todo lo aprendido, lo cual ha sido corroborado también por la investigación científica sobre todo en el campo del lenguaje¹³⁴.

La personalidad puede entenderse a la vez como rasgo físico y como comportamiento. Ambos conceptos son complementarios y definen al individuo tanto en su singularidad como en su dimensión factual. La afirmación que mejor expresa esta dimensión en su aspecto ontológico es el enunciado “el carácter del hombre es

¹³² Sostiene Enrique Martínez, resumiendo el pensamiento pedagógico de Tomás de Aquino, que “La educación viene a completar lo que se inició en la procreación [...] [en] aquello *que somos* y en lo que hemos de ser [...] Educar es, en cierta medida, *ayudar a ser*” (33-4).

¹³³ Para Kant, todo lo susceptible de un cambio pertenece al modo y a las determinaciones del fenómeno en tanto que este, el fenómeno, es lo que permanece en el tiempo: “el único factor que nos permite determinar todas las relaciones temporales de los fenómenos es la sustancia en la esfera del fenómeno [...] lo que permanece siempre idéntico en cuanto sustrato de todo cambio” (216-7), escribe.

¹³⁴ El por qué las experiencias tempranas afectan tanto el desarrollo del cerebro como el comportamiento humano ha sido suficientemente documentado por la investigación científica. Johanna Bick y Charles Nelson (2015), por ejemplo, exponen en líneas generales estos avances: plantean, entre otros, que los primeros años de vida constituyen un periodo especialmente sensible en el desarrollo del cerebro, lo cual tiene que ver no solo con el desarrollo del lenguaje sino también con el carácter que define el comportamiento de las personas. Por otro lado, los trabajos de Pierce L. & al. (2015), sobre el impacto de las experiencias tempranas del lenguaje en el procesamiento neuronal, demuestran que los patrones de las representaciones lingüísticas adquiridas durante los primeros meses de vida se mantienen en el cerebro y no se sobrescriben ni se pierden.

su propio destino”¹³⁵. En dicha afirmación, atribuida a Heráclito, el comportamiento social de la persona –cuyo demonio interior le acompaña siempre– se singulariza en su realización plena como tal. El enunciado asume además una connotación gnoseológica, pues, al referirse al carácter (*êthos*) como comportamiento humano, hace alusión al producto de este comportamiento en tanto fruto de la práctica social como fuente del conocimiento. Por otro lado, en el mundo hispanohablante existe también la vertiente de la sabiduría popular cuyo hiperónimo “lo que la naturaleza da, nadie lo borra”¹³⁶ concibe al genio (de *genius*, dependiente del *ingenium* o carácter innato) relacionando el aspecto físico con el talento heredado y poniendo a este último por delante de cualquier influencia de carácter colectivo. Consecuentemente, si el *êthos* de Heráclito está vinculado a las costumbres apreñadas en comunidad, cuyo resultado es el comportamiento, el *genius* del refrán popular aludirá a la herencia transmitida a través los genes. De esto se desprende que la construcción mental del carácter ha sido intuita y pensada culturalmente¹³⁷ a través del tiempo en términos de herencia y comportamiento; lo cual es lo mismo que decir, en términos de replicación tanto genética (biológica) como memética (cultural).

Es importante precisar que esta culturalidad del carácter no es posible sin la mediación del lenguaje materno que, al construirse socialmente, se acuna junto a

¹³⁵ El *êthos* (carácter o comportamiento) es para el hombre su *daimon*, demonio o destino, en la antigua Grecia “divinidad personal asignada a cada individuo desde que nace y que lo guía en su vida hasta su muerte” (Heráclito: 247, nota 87).

¹³⁶ Expresado en el refrán “genio y figura, hasta la sepultura”, sus variantes y sinónimos, y también en el proverbio “lo que natura no da, Salamanca no presta”, y su variante, que opone cultura a naturaleza además que resalta la supremacía de la natura sobre la cultura. En otro refrán vinculado al primero (“mira el lobo los dientes, mas no las mientes”) se alude a la costumbre –o talento heredado vinculado a la memoria genética y al inconsciente colectivo– en su perdurabilidad y relevancia por sobre la naturaleza biológica (Los ejemplos fueron extraídos del Centro Virtual Cervantes.).

¹³⁷ Además que corroborada por la indagación científica, como son las investigaciones sobre receptores genéticos de las hormonas oxitocina y vasopresina (Uzefovsky & al., 2015; Schaschl & al., 2015) que, al funcionar como neurotransmisores, contribuyen a la cognición social asociándose a la empatía emocional (la oxitocina) y cognitiva (la vasopresina). Esto significa, en otras palabras, que el comportamiento –emocional y cognitivo– está condicionado tanto por los genes como por el entorno.

este en el hogar. El *ser acunado* significa que la lengua materna va más allá de una mera mecánica de emisión y recepción de mensajes, gestándose en medio de vínculos subjetivos, de creencias y de valores compartidos por todos los miembros de la comunidad. Desde otra perspectiva similar (TSD)¹³⁸, se sostiene que el lenguaje puede concebirse como “parte de un sistema dinámico de doble vía que va de los genes a la cultura y a la sociedad [...] [entrelazándose] con la comunicación, la emoción y la cognición” (Shanker & Reygadas: 3). Esto llevaría a plantear la emergencia –a partir de este proceso– de una lingüística¹³⁹ y una semántica emocional¹⁴⁰, conformadas culturalmente en torno a la expresión, en tanto metáfora viva¹⁴¹, como parte indisoluble de la experiencia humana que crea su propio senti-

¹³⁸ Teoría de Sistemas Dinámicos. La TSD, explica Carlota Torrents, “es una teoría matemática, cuyos conceptos y técnicas se aplican a un amplio espectro de fenómenos (Capra, 1996). La TSD aplicada a los sistemas vivos se puede definir como una teoría del cambio, que pretende capturar, estudiar y entender las transiciones estructurales y de comportamiento que ocurren en dichos sistemas con su entorno, y ha sido rápidamente adoptada para describir los mecanismos de progresión y desarrollo humanos (Corbetta, Vereijken, 1999; Newell y Molenaar, 1998)” (2005: 42).

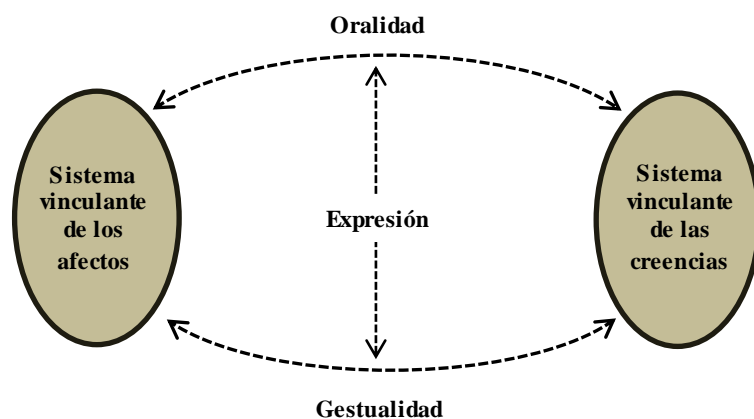
¹³⁹ Vinculada a la psicolingüística y los estudios culturales. Como investigadores, escribe Simone Belli, «lo que nos preocupa son las actitudes lingüísticas que como hablantes mantenemos, y que se hacen visibles en la comunicación entre diferentes culturas. Estas actitudes están estrictamente ligadas con nuestras emociones. Sin ellas, la construcción de la relación entre lengua y subjetividad se quedaría sin una componente fundamental de las prácticas sociales entre los “nuevos hablantes” y los hablantes locales» (2013: 2).

¹⁴⁰ Sostienen Belli & Iñiguez-Rueda que muchos autores asumen que las emociones poseen una naturaleza propia y la mayoría “concuera en clasificarla según cinco miradas: antropológica, semántica, de comunicación, constructora de identidades y simbólica” (142). Entre los que lo enfocan desde una perspectiva semántica están Pinedo, Plutchick, Prada, Fossati. Hevenor, Graham, Grady, Keightley, Craik y Mayberg (id.). Al respecto, Marcos Herrera ha demostrado que los conceptos de las emociones en el nivel de las representaciones cognitivas no son al parecer análogos a las emociones mismas, sobre todo cuando se experimenta un estado afectivo que mezcla varias emociones (125). Esto refuerza, a pesar de la relación obvia con sus respectivas representaciones mentales (conceptos), la postura de la naturaleza propia de las emociones.

¹⁴¹ Siguiendo a Ricœur, metáfora como enunciado, percibiendo lo semejante dentro de lo desemejante como operación semántica propiamente dicha que permite la conexión –dentro del discurso– entre el sentido (organización interna) y la referencia que viene a ser lo extralingüístico (1980: 14, 108). Si la teoría de la metáfora, escribe Ricœur, “puede servir como un análisis preparatorio que nos lleve a la teoría del símbolo, a su vez la teoría del símbolo nos concederá ampliar nuestra teoría de la significación al permitirnos incluir dentro de ella, no sólo el doble sentido verbal, sino también el doble sentido no verbal” (2003: 59).

do. Dicha concepción puede aplicarse también a los rasgos físicos y espirituales que conforman el carácter, los cuales se desarrollan junto con la lengua materna desde los primeros años de vida¹⁴². La educación en el hogar, como forma primera y sustantiva de mediación cultural que define a los individuos, deviene de esta manera en conjunción vinculante de los sistemas de afectos y creencias que se expresan y desarrollan permanentemente como una doble articulación expresiva en los entornos, familiar y amical¹⁴³, de cada persona.

Mediación cultural en su mismidad



¹⁴² En psicología el carácter configura la personalidad. Para Piaget, la personalidad se forma durante la infancia y la adolescencia: "a partir de la infancia (de los ocho a los doce años), con la organización autónoma de las reglas, los valores y la afirmación de la voluntad como regulación y jerarquización moral de las tendencias. Pero la persona no se limita a estos únicos factores. También incluye la subordinación a un sistema único que asimila el yo de forma *sui generis*: existe, por lo tanto, un sistema «personal» en el doble sentido de lo particular a un individuo dado e implicador de una coordinación autónoma. Pero este sistema personal no puede construirse precisamente más que al nivel mental de la adolescencia, puesto que este nivel supone la existencia del pensamiento formal y de las construcciones reflexivas" (189).

¹⁴³ Los amigos, los de afuera, los que no pertenecen a la casa paterna, sin vínculos de sangre, con quienes se construye una relación de inteligencia social, emocional y cognitiva, entre otras.

Como mediación cultural, la *educación para sí* (que se hace) o instrucción está determinada en su *historicidad* por el devenir en tanto es desplazamiento y transformación a través del tiempo, teóricamente cuantificable y, por tanto, evaluable en función a objetivos, capacidades o competencias logradas y establecidas con anterioridad, los cuales permiten el paso de un nivel a otro. Es la *carrera* en pos de la realización de un ideal, individual y colectivo, consistente en *ser para sí mismo y para los demás* como parte del engranaje social. Esta es su dinámica, su forma de existir en tanto modo y determinación del fenómeno educativo a la cual está ligada en su pertenencia.

El hecho de que la instrucción apunte hacia una meta como realización de un imaginario señala su carácter conducente y operativo. Como especialización, la instrucción hace que la persona esté preparada para ejercer un oficio cuya competencia¹⁴⁴ es aceptada como parte del contrato social. Sin embargo, en su nivel más restringido y utilitario, instrucción es el acceso al conocimiento que permite el manejo eficiente de algún artefacto. Desde la perspectiva evolutiva del término, su étimo latino alude tanto a la instrumentalización como a la estructuración de algo¹⁴⁵, lo cual significa que históricamente la palabra *instrucción* ha sido pensada como sistema, en términos de estructura, cuya funcionalidad se muestra como relación entre los actos de enseñanza y aprendizaje; es decir, como mediación consuetudinaria culturalmente mediante la práctica educativa.

¹⁴⁴ Validada a través de una certificación, permiso, licencia o titulación que le acredite como tal.

¹⁴⁵ *Instructio*, de *instruere* (*in* = 'ingresar', 'ir hacia dentro' + *struere* = 'juntar', 'amontonar'), que significa 'estructurar', 'dar forma'. El verbo *struere*, de cuyo participio *structus* ('construido') proviene *structura* (*structus* + *-ura* = 'actividad', 'resultado'), dio también origen a los términos 'instructor', 'instrumento', 'constructor', 'estructura', etc. Este verbo está relacionado con el indoeuropeo ***ster-2** ('extenderse'), del que también derivan *sternere* ('extender', 'esparcir'), *stratum* ('cubierta') y *sterea* ('esteria') (ver, entre otros, Roberts & Pastor: 172).

Precisamente, en esta relación actancial se articula el proceso instructivo cuyo estudio se conoce como didáctica¹⁴⁶. Su carácter es cardinal, se estructura por un lado como sistema y prevalece, independiente de las transformaciones del entorno en que se origina, en tanto constituye una experiencia *en sí misma*, como fenómeno, al margen del comportamiento de sus elementos y de los valores que estos puedan asumir. Por otro lado, se estructura también en su historicidad, como sistema educativo, en donde el individuo se realiza como parte integrante del orden social establecido. Estamos, en consecuencia, frente a un doble modo de articulación estructural de la instrucción en tanto se muestra como fenómeno cultural de mediación.

El primer modo de articulación estructural de la instrucción aparece ligado a la educación *en sí misma* como prolongación de su entorno natural (E1), que es la familia, para constituirse en parte elemental del entorno educativo imperante (E2). Este desplazamiento –del hogar hacia la escuela– transforma la relación entre padres e hijos en la relación *educando-educador*, ambas de naturaleza actancial. Así, integrado al sistema educativo como su eje relacional y, además, eminentemente operacional, este primer modo deviene en la esencia misma de la instrucción en torno al cual se desarrolla el fenómeno educativo en su historicidad. Esta condición de cardinalidad, conservada en ambas relaciones mediante la función $A \rightarrow B$ (inyectiva), hace de los padres los primeros maestros y de los maestros, sobre todo y con más intensidad en las etapas iniciales de la vida escolar, los segundos padres. Precisamente, es mediante esta relación que se prepara al educando de manera consciente y planificada, conforme a las aspiraciones suyas y a las necesidades del sis-

¹⁴⁶ Del griego *διδασκτικός* (relativo a la enseñanza) y también de los términos latinos *docere* (enseñar) y *discere* (aprender), todos relacionados con la forma indoeuropea *dek-1* 'tomar', 'aceptar' (documentada en Roberts & Pastor: 34-5).

tema, especializándolo en una carrera¹⁴⁷; volviéndolo competente, dándole un oficio y asignándole un lugar y un nombre en la comunidad¹⁴⁸. Sin embargo, esto es posible solo en la medida de su realización concreta como acto existencial del *ser ahí*, de desplazamiento instrumental¹⁴⁹ y operativo cuyos elementos funcionales son los métodos y los contenidos. Estos conforman, al relacionar al educando con el educador, articulándolos y constituyendo estructuralmente un sistema propio de mediación cultural, una entidad dinámica que asume la forma de una estructura comunicativa.

Es importante hacer una distinción entre estos elementos y sus clases al interior de este primer modo de articulación. El educando y el educador son elementos actanciales por cuanto son entes¹⁵⁰ realizadores del acto instructivo que asumen roles de enseñanza o de aprendizaje. Son, por tanto, actantes (que se relacionan), en el sentido semiótico del término. Los métodos y los contenidos, en cambio, son elementos funcionales (que relacionan), surgen como realización concreta del acto educativo con una finalidad preestablecida. Los métodos son modalidades condu-

¹⁴⁷ Lo cual se expresa en el currículo, palabra procedente del latín *currículum* que significa 'carrera' (en neutro [-um] y diminutivo [ulu], ver González-Luis: 261) y este del verbo *cūrrō* que significa 'correr', con el que se relacionan también 'curso' (de *cūrsūs*: carrera). El término está relacionado con el indoeuropeo **kers-* que significa 'correr' (Roberts & Pastor: 84). La incorporación del término a los estudios teóricos sobre educación se produce a principios del siglo XX con los trabajos de John Dewey (*the child and the curriculum*), Franklin Bobbit (*The curriculum, How to make a curriculum. y The curriculum of modern education*), Ralph Tyler (*Basic Principles of Curriculum and Instruction.*), Werrett Charters (*Curriculum construction*) entre otros. Sin embargo, la disciplina ya se perfilaba en el siglo XVI con la elaboración de la *Ratio Studiorum* (Díaz, A., 2003: 5, 6).

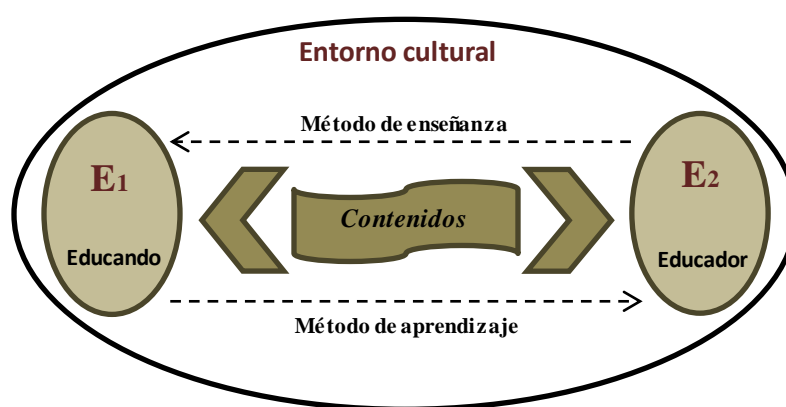
¹⁴⁸ Esto implica una nueva personalidad determinada por el oficio. Así, en muchos lugares dejan de llamarse por su filiación familiar (nombre o apellido) y pasan a nombrarse por su filiación laboral o funcional (Por ejemplo: zapatero, panadero, general, director, profesor, etc.).

¹⁴⁹ Mediante el cual se introducen conocimientos, ideas y creencias, provenientes de la estructura mental de cada uno, de manera recíproca, de forma tal que si A (educador) es en B (educando) entonces B es en A.

¹⁵⁰ En su origen son personas –individuos a los cuales define su carácter–; sin embargo, sobre todo tratándose del educador, el concepto se amplía hacia otras dimensiones: la escuela, el entorno, el software educativo, el ocio, etc. De allí que sea más apropiado referirse a entes que a personas.

centes y operativas adheridas a los contenidos que posibilitan que estos sean expresados y asimilados por parte de los protagonistas, a los que transforman paulatinamente mientras dure la relación en el espacio temporal establecido por la mediación. Como los roles actanciales de la relación educativa consisten en aprehender y enseñar, los métodos –que son modos de transmisión de contenidos instituidos por la práctica– pueden ser de acuerdo a su naturaleza *métodos de aprendizaje* o de *métodos de enseñanza*. Los contenidos por su parte son los conocimientos transmitidos mediante actos de *información*¹⁵¹. Pueden ser teóricos (llamados conceptuales), prácticos (llamados conductuales, deontológicos, relativos a la razón práctica) o metodológicos (relativos a la *enseñanza-aprendizaje*, llamados también procedimentales o didácticos).

Primer modo de articulación estructural de la instrucción



E1 = entorno familiar; E2 = entorno educativo

¹⁵¹ O introducción de una forma simbólica del pensamiento en la mentalidad del destinatario. Estas formas son los contenidos, los cuales constituyen el referente de los mensajes transmitidos recíprocamente durante el acto educativo que resulta siendo, en su esencia, un acto de comunicación.

El segundo modo articula la instrucción en función a las exigencias del sistema que instruye al educando, acorde con sus necesidades o su vocación¹⁵², para desempeñarse en un oficio o profesión que le permita ocupar un lugar en el tejido social. Tiene que ver con las estructuras de poder en cualquier tipo de sociedad, incluyendo las llamadas sociedades originarias en las cuales es determinante para construir la identidad colectiva a través del mito, de la práctica ritual y la mimesis¹⁵³. Este modo se estructura en función al tiempo que transcurre en la vida de cada persona, socializándola, estableciendo grados y niveles, etapas o periodos, desde la más temprana edad¹⁵⁴. Es, por tanto, la manera cómo se expresa la educación en su ipseidad; es decir, en su temporalidad como devenir histórico.

Esta temporalidad en que se articula el proceso educativo, su condición inmediata de ser tal en su historicidad, tiene dos formas de existencia¹⁵⁵ determinadas por la oralidad y la escritura (gramatical y numérica), en tanto sistemas de mediación e intermediación con que se opera sobre el mundo sensible a la vez que se construye colectivamente su representación. La primera tiene que ver principal-

¹⁵² Entendida como llamada interna que impulsa una elección, en tanto ejercicio pleno de la libertad. Está orientada al *ser*, a la realización (profesión) mediante el esfuerzo personal como parte integrante de la sociedad.

¹⁵³ Con que se forman y consolidan las costumbres que sustentan las culturas. En las llamadas sociedades tradicionales, escribe Leonardo Otárola, “los mitos se definen narrativamente como las historias que le dan sentido y orientación a la cultura, sobre sus usos, valores y sus creencias [...] los ritos, en cuanto actos, son en definitiva el componente vital de la memoria y la definición real de la concepción del desarrollo de la vida [...] *Mimesis* y educación conforman un mismo sentido, son parte del universo de la ejemplaridad, de la repetición, pero también de la transformación, del crecimiento, de la transgresión creadora” (3,4,13).

¹⁵⁴ La vida estudiantil en las primeras sociedades escriturales ha sido bastante documentada a partir de las tablillas procedentes de las antiguas ciudades sumerias del tercer y segundo milenio antes de C., principalmente de Uruk y Shurruk. Precisamente, una de ellas, reconstruida en base a copias procedentes de los museos (de la Universidad de Filadelfia, de Antigüedades Orientales de Estambul y el Louvre) lleva por título –de apertura–: *¿Dumu edubba uulam meshe iduden?* (“Estudiante, ¿dónde has ido desde tu más tierna infancia?”). Ver Kramer (23, 29 y 173).

¹⁵⁵ Del *ser ahí* en el espacio y tiempo histórico.

mente con las sociedades aborígenes¹⁵⁶ donde la oralidad constituye el medio esencial a través del cual se intercambian las creencias, las ideas y los conocimientos con que conforman sus identidades culturales

La función de la oralidad es definitiva en la estructuración de esta primera forma en que se articula, en su temporalidad, el proceso educativo. Esto se debe a que en las sociedades originarias, no escriturales, “la restricción de las palabras al sonido, determina no solo los modos de expresión sino también los procesos de pensamiento” (Ong: 40). Toda sociedad originaria, sin embargo, está ya en el núcleo familiar cuyo espacio (esencial) se muestra como sagrado –objeto del cultivo primordial– frente al mundo profano de afuera y cuyo tiempo (oral, el tiempo de la oralidad) es el tiempo circular de los actos cotidianos de la vida que, asumiendo la forma narrativa¹⁵⁷, integra la familia con la comunidad fundamentando la tradición. Aquí, tanto en la familia como en las sociedades ancestrales, la oralidad constituye ya un acto *en sí y para sí mismo*¹⁵⁸. No se trata de un acto cualquiera, sino de un acto pleno de vitalidad, en su ipseidad. De vitalidad corpórea¹⁵⁹ que le da el hecho de ser el organismo mismo que se expande, de forma natural y permanente, hacia el mundo que le rodea. Constituye así un diálogo sostenido en donde las cosas de uso diario llegan inclusive a formar parte de uno mismo. El lenguaje oral, en tanto sis-

¹⁵⁶ Llamadas también comunidades indígenas o nativas, pueblos ancestrales, autóctonos u originarios, entre otros. Aunque usados indistintamente, los términos ancestral, originario, autóctono y nativo, señalan a los orígenes a la vez que remarcan una ascendencia común (ancestral, nativo) y una filiación territorial (autóctono). El término indígena, en cambio, aunque asimilado a las significaciones anteriores, se construye en el fondo sobre la base de un sentimiento de otredad desde la perspectiva occidental (el de allí, el *otro*, el próximo, el que no pertenece a la casa paterna).

¹⁵⁷ Mítica, con que se cuenta, a partir de la memoria de todos que nutre el diálogo cotidiano.

¹⁵⁸ En sus dos modalidades, en su identidad y en su facticidad en tanto se construye a sí mismo mientras se proyecta hacia los demás.

¹⁵⁹ “Puesto que, en su constitución física como sonido, la palabra hablada proviene del interior humano y hace que los seres humanos se comuniquen entre sí como interiores conscientes, como personas, la palabra hablada hace que los seres humanos formen grupos estrechamente unidos” (Ong: 78).

tema cardinal de mediación cultural y natural a la vez, deviene de este modo en el fundamento sobre el que se sustenta toda comunicación y relación entre los seres humanos.

La segunda forma en que se articula en su historicidad el proceso educativo tiene que ver con la intermediación de la escritura gramatical y la notación matemática, que responden a las necesidades prácticas de conservación de la información para los actos organizativos relacionados con el servicio colectivo. El surgimiento de la escuela, como un segundo hogar, corre paralelo con el surgimiento de los núcleos urbanos y con la gestación de sistemas escriturales cuyas marcas semióticas responden a las intuiciones puras (espacio, tiempo y número) con que el cerebro se proyecta hacia el mundo, configurándolo. No es un proceso inmediato. Hacia el tercer milenio antes de la era Cristiana, sostiene Kramer refiriéndose a la antigua Sumeria, “los escribas pensaban ya en términos de enseñanza y estudio. Los progresos en esta dirección durante los siglos siguientes no fueron, ciertamente, nada rápidos” (35). El proceso implica necesariamente estructuración, ordenamiento, con el fin de guardar la información, y sus procedimientos, para ser utilizada más adelante.

Esta estructuración de los procesos de enseñanza-aprendizaje tiene como finalidad central la intermediación escritural, tanto gramatical como numérica, en torno a la cual se constituyen las culturas y todo el saber así acumulado de las civilizaciones; es decir, de las concentraciones urbanas. Desde sus inicios, los sistemas de instrucción orientaron sus programas en ambas direcciones –las letras y los números–, determinadas por la necesidad de una cultura organizacional para la administración pública y privada, fuertemente vinculadas a la memoria colectiva, a imagen y semejanza del núcleo familiar. Esto se evidencia, por ejemplo, en la

abundante información proporcionada por las tablillas sumerias del segundo milenio a. de C. Kramer lo resume de la siguiente manera:

A la cabeza de la escuela se hallaba el *ummi*, el «especialista», el «maestro», a quien se daba también el título de «padre de la escuela». Mientras que a los alumnos se les llamaba «hijos de la escuela». Al maestro auxiliar se le designaba como «hermano mayor», y su principal tarea consistía en caligrafiar las tablillas que luego los alumnos debían volver a copiar; el maestro auxiliar debía entonces examinar las copias y hacer recitar a los alumnos aquello que ellos tenían que aprender. Entre el resto del profesorado nos encontramos con el «maestro de dibujo» y con el «maestro de sumerio». Había, además, vigilantes encargados de controlar la asistencia y también un «encargado del látigo», que, probablemente, era el responsable de la disciplina. Nada sabemos de la jerarquía, del respectivo rango del profesorado; lo único que sabemos es que el «padre de la escuela» era el director. [...] integraban la instrucción dos grupos principales: el primero era de carácter más semicientífico y erudito; el segundo, más literario y creador. (38-39)

Al reproducir el espacio físico y espiritual del hogar en el seno de las primeras urbes, la escuela debió aparecer necesariamente vinculada al servicio religioso del templo, en cuyas prácticas rituales –repetitivas– se expresan las creencias fundamentales del que participan los miembros de la sociedad. Es sobre la base de estas creencias que se instituye la gobernabilidad de las primeras civilizaciones, como expresión de lo sagrado¹⁶⁰ que se trasmite de generación en generación dando forma a la cultura. La actividad administrativa, de gobierno, que organiza la vida colectiva en los núcleos urbanos y aún más allá, nació vinculada a la vida espiritual de la ciudad; es decir, a la vida religiosa, en el sentido original que tiene esta palabra de volver a unir lo que antes estaba unido en la convivencia del hogar primordial. Con ella nació también la escuela como institución operativa destinada a conservar los usos y las costumbres establecidas por la tradición y a incorporar en ellas

¹⁶⁰ En tanto objeto de culto. De cultivo memorable con relación a los antepasados y su legado que se alimenta tanto en la escuela como en el hogar.

los nuevos descubrimientos dando impulso a la enseñanza en comunidad. Conservadora e innovadora a la vez, la instrucción hizo de la *paidocenosís* –grupal y espontánea– el punto de partida de todos los métodos, el método primordial sobre el que se levantan todos los demás que dan sustento a la práctica educativa, inclusive los métodos personalizados puesto que preparan al individuo para su incorporación en el engranaje social. Educación, política y religión estuvieron así entrelazadas, desde un primer momento, por el mismo cordón umbilical.

El vínculo del espíritu religioso y político con la práctica instructiva, los cuales se comportan como sustratos ideológicos del sistema educativo adoptado por el Estado, es una constante en todas las civilizaciones: anima el poder que gestiona la urbe y mantiene su gobernanza¹⁶¹. En el Tahuantinsuyo prehispánico, por ejemplo, el sistema educativo¹⁶² era parte indesligable de la estructuración político-religiosa del estado. Esto se daba también en las civilizaciones de Mesoamérica¹⁶³ y en la Edad Media europea con las escuelas monásticas y catedralicias. La influencia de estas últimas será decisiva para la configuración de la sociedad occidental contemporánea¹⁶⁴.

La organización estructural de la instrucción está vinculada al desarrollo personal que va, de una u otra manera, desde la infancia más tierna hasta la edad adulta. Esto se da en todos los sistemas educativos, es una constante que refleja la rela-

¹⁶¹ O también diluirla, en todo caso está directamente vinculada a la lucha por el poder.

¹⁶² Instituido en los *yachayhuasi* (casa del saber) y *acllahuasi* (casa de las escogidas).

¹⁶³ Con el *telpochcalli* y el *calmecac*. El primero, vinculado a la preparación militar; el segundo, al sacerdocio y a las funciones de estado.

¹⁶⁴ Gonzalo Soto resume esta influencia citando dos ideas de Alain de Libera: La primera, sostiene, “tiene que ver con lo que significó y sigue significando la universidad. Triple fue y es su función: lugar de producción y reproducción del saber, lugar de instrumentación del poder, lugar de proliferación de utopías. La segunda es que los tres poderes medievales: *sacerdotium*, *regnum* y *studium*, es decir, el poder clerical, el poder civil y el poder universitario, ya son poderes a los que la historia de Occidente va a estar íntimamente vinculada. Sin ellos, no podría entenderse nuestra historia” (22).

ción de dependencia entre la planificación temporal de la educación formal y el desarrollo de las capacidades intelectivas y físicas del ser humano. Así, recién iniciada la Edad Moderna, Comenio hacía notar en su *Didáctica Magna* cómo planificaban su instrucción los artesanos de su tiempo:

[...] señalan a sus aprendices un tiempo determinado durante el cual debe terminarse su enseñanza (dos años, tres y hasta siete, según la dificultad o amplitud del arte), y aquél que ya está instruido en todo lo que a su arte atañe, pasa de aprendiz a candidato, u oficial, y después a maestro en su oficio [...] En esto procedemos de conformidad con las enseñanzas de la naturaleza. Demuestra la experiencia que el hombre alcanza el máximo de su estatura hacia los veinticinco años, y después sólo tiende a robustecerse. (109)

Para establecer luego su propuesta, conforme al crecimiento de las personas –según la edad y el aprovechamiento– y siguiendo las huellas de la naturaleza, en torno a la cual establece sus fundamentos:

- 1) escuela materna para la infancia, una en cada casa, para “el ejercicio de los sentidos externos” (109), durante los seis primeros años de vida;
- 2) escuela de letras, común o pública, para la puericia. Una en cada población, plaza o aldea, para el ejercicio de “los sentidos interiores, la imaginación y la memoria” (109), hasta las doce o trece, con una duración de seis años o clases;
- 3) gimnasio o escuela latina, para la adolescencia, una en cada ciudad, para formar “el sentido de la reunión de las cosas, el entendimiento y el juicio” (110), con una duración de seis años o clases;
- 4) academia y viajes, para la juventud, en cada reino o ciudad mayor, donde se formarán “los doctores y futuros guías de otros” (110), con una duración de seis años (125).

Por otro lado Piaget, desde la perspectiva de la epistemología genética y luego de comparar el crecimiento orgánico de la persona con su desarrollo psíquico, concibió la construcción del conocimiento en términos de adaptación estructural¹⁶⁵; en donde, partiendo de un estado *A*, se desembocaba en un estado *B* más estable que *A* (1991: 180). En base a esto establece las etapas –o estadios– en el desarrollo cognitivo de la persona:

- 1) etapa del nacimiento y la adquisición del lenguaje, hasta los dos años (período sensoriomotor);
- 2) etapa de la primera infancia, de los dos a los siete años (preoperacional);
- 3) etapa de la segunda infancia, de los siete a los doce años, coincidente con el inicio de la escolaridad (de las operaciones concretas);
- 4) la adolescencia, con el inicio del pensamiento formal, a los once o doce años, cuando el individuo construye sistemas y teorías, hasta la edad adulta.

Pese a las diferencias metodológicas y de perspectiva, los estadios del desarrollo cognitivo que expresan la evolución de esta adaptación se corresponden en parte con la propuesta anterior. Así, las etapas de nacimiento y primera infancia se equiparan con la escuela materna para la infancia de *Didáctica Magna*; la segunda infancia, con que se inicia la escolaridad, se corresponde con la puericia de la escuela pública; la adolescencia, con que se inicia el pensamiento formal según Piaget, se corresponde con el gimnasio o escuela latina de Comenio. La universalización de

¹⁶⁵ O también de transformación y equilibrio. De equilibrio genético, entendido más bien como ‘genésico’ o referido a la génesis estructural del aprendizaje. De igual forma, escribe Piaget, “que el cuerpo evoluciona hasta un nivel relativamente estable, caracterizado por el final del crecimiento y por la madurez de los órganos, también la vida mental puede ser concebida como si evolucionara en la dirección de una forma de equilibrio final representado por el espíritu adulto” (11).

estos criterios, más otros estudios como los proporcionados por la neurociencia¹⁶⁶ y la tendencia hacia la homologación de las estructuras educativas, encuentran un común denominador –al cual es posible adaptar los sistemas educativos de cualquier sociedad– en la siguiente estructura básica:

- I) Educación preescolar.- O transicional, entre la educación proporcionada por el hogar y la instrucción (educación formal) que ofrece el estado a través de sus instituciones. Se corresponde con los periodos sensoriomotor y preoperacional de Piaget, también con la escuela materna para la infancia propuesta por Comenio.
- II) Educación primaria.- Para la segunda infancia (Piaget) o puericia (Comenio). Con ella empieza la escolaridad a cargo de instituciones públicas o privadas.
- III) Educación secundaria.- Para la adolescencia, que es el periodo en que se desarrolla el pensamiento formal. Posprimaria y preuniversitaria, los enfoques sobre la educación secundaria oscilan entre una función formativa de carácter general, asimilada a la educación básica, y un academismo preparatorio para los estudios superiores.
- IV) Educación terciaria. O superior, para los jóvenes y adultos, altamente especializada y conducente a la certificación y obtención de grados y títulos.

¹⁶⁶ Descritos con amplitud por Howard-Jones, que a la vez escribe: “Nuestros cerebros son plásticos; eso significa que su estructura y su conectividad pueden cambiar con la experiencia, aunque los cambios más drásticos se producen en la infancia y en la adolescencia. Se ha suscitado un interés considerable por comprender estos aspectos del desarrollo cerebral, entre otras cosas porque pueden indicar cambios en la disposición a responder a estímulos ambientales, incluyendo los tipos que ofrece la educación formal” (26).

La mediación cultural, expresada funcionalmente como instrucción bajo responsabilidad de los estados y sus gobiernos, deviene así en una constante que permanece en el interior de sus respectivas estructuras educativas. Con esto surge la necesidad de contar con estadísticas que ayuden a organizar el sistema y homologar sus resultados¹⁶⁷. A principios de los años 70 del siglo pasado, se empezó a gestar a nivel de la Unesco una clasificación internacional normalizada de la educación (CINE) con el fin de facilitar el acopio y la comparación internacional de las estadísticas educativas y anticiparse a las futuras tendencias en las distintas regiones del mundo, teniendo en cuenta sus transformaciones (Unesco, 2006: 4). Más tarde, esta clasificación se actualizó dos veces (en 1997, y posteriormente en 2011). Actualmente existen tres clasificaciones (CINE 1976, CINE 1997 y CINE 2011) y los países tratan de adecuar sus estructuras a las dos últimas. Así, por ejemplo, en el informe de la Unesco sobre la situación educativa en América Latina y el Caribe (2013)¹⁶⁸, el seguimiento y evaluación de estos procesos se realizó según la clasificación 97'

¹⁶⁷ Sostiene Daniel Taccari que, aunque la intención de contar con estadísticas educativas se remonta al siglo XIX, recién en 1929 se organizan los primeros trabajos de compilación y en 1937 se publican los primeros datos comparados. En 1955, con la creación por parte de la Unesco de un sistema estadístico internacional en educación, se gestan las primeras acciones, "No obstante el liderazgo de esta institución y su propuesta de definiciones que incluían educación general y vocacional y 4 niveles educativos (guardería, elemental, secundaria y superior), los problemas de comparabilidad entre países no estuvieron ausentes y eran expuestos en las notas técnicas de las publicaciones e informes elaborados. (6)

¹⁶⁸ Elaborado en función a los objetivos trazados por el *Marco de acción de Dakar*, tales como: "extender y mejorar la protección y *educación integrales de la primera infancia* [...]; el acceso a una *enseñanza primaria* gratuita y obligatoria de buena calidad [...]; la expansión del *sistema de secundaria* [mis cursivas]" (Unesco, 2000: 15 y 16). No se menciona específicamente la educación superior pero en el último informe de seguimiento de la Educación para Todos (EPT) en el mundo, este se propone como meta para lograr el Objetivo de Desarrollo Sustentable (ODS) "Para 2030, asegurar el acceso en condiciones de igualdad para todos los hombres y las mujeres a formación técnica, profesional y superior asequible y de calidad, incluida *la enseñanza universitaria* [mis cursivas]" (Unesco, 2015: 331). Si bien el informe de la Unesco basa su evaluación en la clasificación 97', muchos países de América Latina y el Caribe adecúan sus clasificaciones nacionales a CINE 2011.

(CINE 97). Se siguió el mismo patrón que divide la instrucción en cuatro niveles¹⁶⁹ basándose en los pactos internacionales¹⁷⁰. En el caso de los países europeos, sus estructuras educativas se adecúan a la clasificación CINE 2011 que, al igual que los otros sistemas, se organizan teniendo en cuenta la evolución psíquica y biológica del individuo. Es evidente la naturaleza vital de la mediación cultural, su nexo con el desarrollo del individuo, pues tendrá siempre como finalidad facilitar la relación entre la persona y el grupo social a que pertenece.

En el lado opuesto de esta organización estructural de la educación como sistema, bajo responsabilidad del estado, se encuentra el fenómeno de la no escolarización conocido como ‘escuela en casa’ (*homeschooling*), que articula la mediación cultural tanto en su historicidad como en su mismidad en un solo proceso. Carlos Cabo lo define como “práctica instructiva-educativa en que los padres asumen en primera persona [...] la responsabilidad formativa de sus hijos” (23) y explica, además, las diversas posturas en torno a las otras denominaciones¹⁷¹ que

¹⁶⁹ La educación de la primera infancia; La enseñanza primaria; La educación secundaria y La educación terciaria o superior.

¹⁷⁰ Tales como: la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* [Art. 26, inciso 1, que dice: “Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos [mis cursivas]” (ONU, 1948)]; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales [Art. 13, inciso 2, el cual reconoce que: “a) la enseñanza primaria debe ser obligatoria y asequible a todos gratuitamente; b) la enseñanza secundaria técnica y profesional debe ser generalizada y hacerse accesible a todos, por cuantos medios sean apropiados, y en particular por la implantación progresiva de la enseñanza gratuita; c) la enseñanza superior debe hacerse igualmente accesible a todos, sobre la base de la capacidad de cada uno [mis cursivas]” (ONU, 1966)] y la Convención sobre los Derechos del Niño, de 1989 [Art. 28, incisos 1 a, b y c, en donde los estados reconocen el derecho del niño a la educación debiendo en particular: “a) Implantar la enseñanza primaria obligatoria y gratuita para todos; b) Fomentar el desarrollo, en sus distintas formas, de la enseñanza secundaria, incluida la enseñanza general y profesional [...]; c) Hacer la enseñanza superior accesible a todos, sobre la base de la capacidad, por cuantos medios sean apropiados [mis cursivas]” (Unicef, 2015: 19-20)]

¹⁷¹ Como ‘no escuela’ o ‘antiescuela’ (*Unschooling*), ‘objeción a la escolarización’, ‘crecer sin escuela’, ‘educación libre’, ‘instrucción libre’, ‘aprendizaje autónomo’, etc.

asume el fenómeno. Estas van desde un traslado de escenario hasta una negación radical de todo intervencionismo en la educación del niño, inclusive de los miembros de la familia. Sin embargo, afirma, más allá de los matices semánticos, lo esencial es el espíritu que anima este movimiento y lleva a los padres a tomar esta decisión (26). En realidad estas prácticas educativas tienen que ver con el ideal pedagógico que responde –consciente o inconscientemente– a la doble pregunta: ¿para qué y cómo se educa? A partir de esto, quienes deciden sobre la educación determinan su derrotero. Sin embargo, en las sociedades con escasos niveles de escolarización, la ‘escuela en casa’ constituye una realidad que se impone como necesidad inmediata.

2.3 Intermediación y mediación tecnológica

2.3.1. Sobre la intermediación

El concepto de intermediación se define a veces como un pleonasma (Malagón) pero también como un hiperónimo (Blini), entendido por algunos como sinónimo de mediación y por otros como su antónimo. También se concibe con relación al contexto, el cual se muestra como determinando el rol actancial que asumen sus protagonistas. Veamos brevemente algunos de ellos:

- 1) La intermediación jurídica. Aunque, como práctica jurídica, la mediación nace vinculada al derecho familiar –y con esto a los asuntos civiles– también abarca los asuntos laborales, mercantiles o financieros, y el derecho penal¹⁷². En la jurisprudencia, mediación e intermediación funcionan hasta cierto punto como actividades opuestas. Así, mientras la mediación se presenta vinculada a situaciones en conflicto¹⁷³, las cuales busca resolver, la intermediación solo busca contactar a ambas partes en una situación no conflictiva, cumpliendo en este sentido una función preventiva. Esta diferencia, contextual, que a primera vista parece sustancial, es hasta cierto punto relativa. Hay modelos y ámbitos de mediación en los que es importante la detección e inter-

¹⁷² Marta Pelayo, por ejemplo, describe las peculiaridades propias de la mediación civil y la mediación penal; esta última intraprosesal, vinculada a la justicia restaurativa, cuyos beneficios y limitaciones señala (327-331).

¹⁷³ “Entendida como práctica específica de gestión negociada de conflictos [...] La Mediación es un proceso en el que un experto *imparcial* (es decir, que no se posiciona en contra de ninguna de las partes) y *neutral* (que respeta la autonomía de los mediados para producir sus propios acuerdos) facilita la comunicación entre dos o más personas con el fin de ayudarles a componer sus propios acuerdos, dentro de los derechos y límites que en cada momento les reconocen las leyes” (Malagón: 219-20). María del Carmen Pereira, por su parte, sostiene que las bases teóricas de la mediación jurídica están en la epistemología aristotélica “que ubica la justicia en la ética, desplazada a lo largo del tiempo por la influencia positivista”, en la acción comunicativa cuya base es el diálogo y en la norma jurídica que reconoce tres ejes fundamentales: deslegalización, desjuridificación y desjudicialización (374).

vención temprana de los conflictos para evitar que se agraven; sin embargo, la “función preventiva” y la “función de intervención temprana” no son habituales en todas las formas de Mediación (Malagón). Más allá de la función preventiva señalada por Malagón, la intermediación cumple una función representativa y esto se trasluce en la normativa. Así, por ejemplo, en la legislación asturiana sobre mediación familiar (Ley 3/2007) –referida al principio de inmediatez– no se admite la presencia de intermediarios o representantes pero sí, bajo ciertas circunstancias y de forma excepcional, la mediación tecnológica (medios electrónicos) “siempre que quede garantizada la identidad del mediador familiar y de las partes” (Art.8). Aunque mencionada tangencialmente, la separación entre mediación e intermediación, expresada como prohibición explícita del intermediario en los procesos de mediación familiar (puesto que los actos que expresan la voluntad inmediata deben ser individuales), responde a una función representativa sustancial y en esto basa su importancia.

- 2) La intermediación financiera. En el mundo de las finanzas, la intermediación es una actividad central realizada por agentes económicos especializados que realizan una función de conexión entre una unidad económica con superávit (UES: oferentes, prestamistas o proveedores) y otra unidad económica con déficit (UED: demandantes, prestatarios o usuarios). Esta conexión puede realizarse de manera directa o indirecta. Cuando se da de manera directa, los agentes económicos acuden por cuenta propia a los mercados para realizar sus transacciones. Aquí el papel de los intermediarios se centra en poner en contacto a las partes. Cuando la intermediación es indirecta, se produce con el concurso de uno o varios intermediarios cuya función no se limita a poner en contacto a las partes sino que, además, transforman los activos financieros (dinero en efectivo, préstamos o créditos que otorga el prestamista, o tam-

bién acciones, fondos públicos, etc. que adquiere el inversor) en pasivos (préstamos o créditos realizados por un prestatario, o también acciones, fondos, obligaciones, realizados por el emisor) o viceversa. Esta función lo cumplen, los bancos, los seguros, las administradoras de pensiones, etc.

Los estudios teóricos sobre intermediación financiera han ido evolucionando conforme al desarrollo de los mercados¹⁷⁴. Se sostiene, por ejemplo, que la intermediación se da como producto de una asimetría en la información entre las partes comprometidas en una transacción. Según esta tendencia, basada en el paradigma de Rothschild-Stiglitz y Townsend¹⁷⁵, la información generada por los intermediarios es utilizada “(1) para relacionar transacciones financieras [...] y (2) para gestionar los riesgos y transformar la naturaleza de las demandas financieras” (García & al.: 108). El primer caso explica la intermediación directa en donde, además de relacionar entre sí las demandas y ofertas financieras, el intermediario analiza e interpreta también la información. Aquí los intermediarios actúan como brókeres (agentes de bolsa o corredores de mercado). El segundo caso se refiere a la intermediación indirecta en donde los intermediarios transforman los atributos financieros. En ambas situaciones el manejo de la información es cardinal, de allí que la intermediación sea considerada como eje de toda actividad financiera

¹⁷⁴ Sostiene Miguel Ramírez que el estudio sobre el fenómeno se concentró en su origen “en la importancia de los costos de transacción, pero a medida que la importancia relativa de este factor se redujo se buscó otra explicación basada en la aplicación de la teoría de la información asimétrica. Más tarde, la falta de coherencia entre los cambios en la disponibilidad de información y el desarrollo de la intermediación ha dado lugar a una reevaluación de la teoría, con propuestas como la sustitución del enfoque institucional por el funcional o situar la gestión del riesgo como el área clave de la actividad” (109).

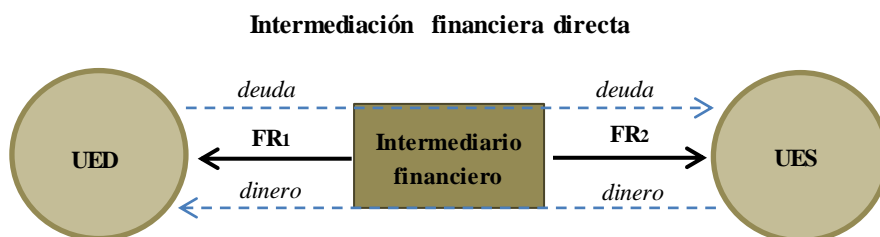
¹⁷⁵ “[...] quienes introdujeron el concepto de información asimétrica en el análisis del equilibrio del mercado, esta rama de la literatura concentró sus esfuerzos en considerar a los intermediarios financieros como entidades capaces de resolver problemas específicos de información e incentivos entre ahorradores e inversores” (Ramírez: 108).

y asuma la carga de responsabilidad principal en torno al desarrollo económico o a las crisis financieras¹⁷⁶.

Funcionalmente la intermediación directa, llamada también financiación directa, constituye una relación en donde el agente intermediario asume una doble función representativa para canalizar la transacción entre ambas unidades económicas comprometidas. Así, por un lado representa a la UES (oferente, proveedor o prestamista) ante la UED (demandante, usuario o prestatario) y, por el otro, a la UED (demandante, usuario o prestatario) ante la UES (oferente, proveedor o prestamista). Esta doble función es posible gracias a las habilidades del intermediario financiero con el manejo de la información, lo cual le permite superar la asimetría y estar en una posición estratégica ventajosa durante las transacciones. Sin embargo también tiene sus riesgos, los cuales pueden manifestarse como selección adversa, duplicación de *screening* o riesgo moral¹⁷⁷.

¹⁷⁶ “La intermediación financiera se ha convertido en el eje central para el desarrollo y crecimiento económico de un país; por tanto, es de vital importancia que los IFs asuman con el mayor grado de responsabilidad el análisis de información en busca de sólidas señales que les permitan tomar decisiones confiables [...] La importancia del papel de la intermediación en las crisis financieras es absoluto, analizando los antecedentes, causas y consecuencias de la gran mayoría de las crisis...” (García C. M. & al., 2011: 126).

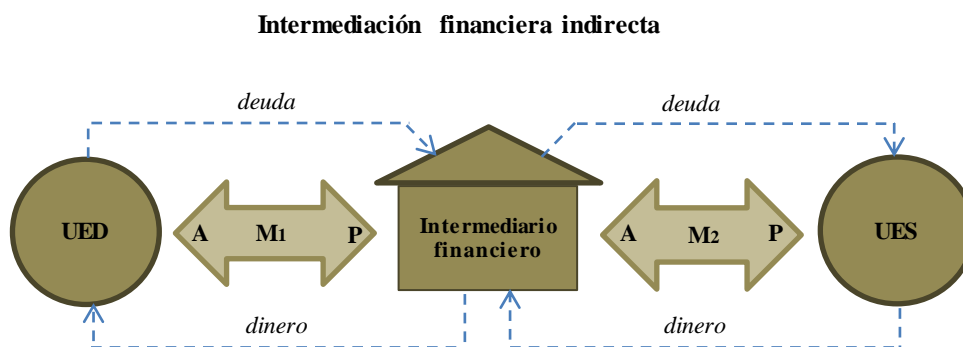
¹⁷⁷ “La selección adversa es un problema precontrato, entendido como una selección equivocada de clientes o productos en la consolidación de una operación financiera, la cual es resultado de una valoración positiva con respecto al conjunto de información asociada, pero que posteriormente resulta no ser cierta, debido a falsedad u omisión en la misma. [...] La duplicación de *screening* es igualmente un problema precontrato, el cual se evidencia cuando se presenta repetición del proceso de extracción de información, con fines financieros, sobre un mismo agente económico; [...] El riesgo moral es un problema postcontrato, que se caracteriza porque: (1) el nivel de esfuerzo realizado por el agente (*una de las partes en un contrato*) no es verificable, hecho que puede afectar el resultado final de una operación en el caso que el agente no esté interesado en preservar los intereses del principal [...] o (2) el nivel de esfuerzo realizado por el agente es verificable, pero éste cuenta con información privada, después de firmado el contrato, que puede utilizar en detrimento de los intereses del principal” (García & al.: 108-9).



En donde:

FR1 = Función representativa 1 **UED** = Unidad económica con déficit
FR2 = Función representativa 2 **UES** = Unidad económica con superávit

A diferencia de la intermediación financiera directa, la intermediación financiera indirecta constituye una relación en donde la entidad intermediaria realiza una doble mediación: por un lado, la mediación con la unidad económica deficitaria y, por el otro, la mediación con la unidad económica en superávit.



En donde:

M1 = Mediación 1 **P** = Pasivo
M2 = Mediación 2 **UED** = Unidad económica con déficit
A = Activo **UES** = Unidad económica con superávit

3) La intermediación laboral. En la intermediación laboral participan, junto al intermediario, el demandante y el oferente. El demandante es la persona, natural o jurídica, que requiere o solicita el trabajo del oferente. Una vez conseguido su propósito, deviene en usuario. El oferente es el trabajador cuyo trabajo, que puede ser manual o intelectual, se ofrece en el mercado laboral. Los tres constituyen una relación actancial que puede asumir dos modalidades: una, de intermediación directa, en donde el intermediario asume una doble función representativa enmarcada en una posición de mediación neutral entre el oferente y el demandante; otra, de intermediación indirecta, no neutral¹⁷⁸ y triangular, en donde se agrega la función representativa del trabajador (ante el demandante) a la doble función representativa del intermediario. En la primera modalidad, cuya única función operativa consiste en ubicar al oferente para el servicio del demandante, se encuentran los intermediarios simples¹⁷⁹, las agencias de empleo o colocación¹⁸⁰, y los servicios públicos de empleo¹⁸¹.

¹⁷⁸ El intermediario representa los intereses del demandante –y los suyos– ante el trabajador, a la vez que asume su condición de oferente ante el demandante.

¹⁷⁹ Armando Rojas define al simple intermediario, en función a la normativa colombiana, como “aquella persona dedicada a la actividad de poner en contacto a oferentes y demandantes de mano de obra para que estos últimos vinculen a los primeros como sus trabajadores, y recibe una comisión como contraprestación” (202).

¹⁸⁰ Las agencias de empleo cumplen la misma función, son personas naturales o jurídicas que –señala Rojas– solo se limitan a “ubicar al oferente de la mano de obra al servicio del demandante”, no tienen relación jurídica con el trabajador suministrado ni solidaridad con el empleador (originada en el contrato de trabajo). Estas, sostiene, pueden ser privadas o públicas (303).

¹⁸¹ En la legislación española (Ley de Empleo) la intermediación laboral tiene la condición de un servicio público que se rige conforme a los principios de igualdad y no discriminación. Se realiza a través de: a) servicios públicos de empleo; b) agencias de colocación; c) otros servicios que reglamentariamente se determinen para los trabajadores en el exterior (Artículos 31 y 32), en ese orden. Los servicios públicos de empleo integran el Sistema Nacional de Empleo y son: el Servicio Público de Empleo Estatal y los servicios públicos de empleo de las comunidades autónomas. Las agencias de colocación son “entidades públicas o privadas, con o sin ánimo de lucro” dedicadas a la intermediación laboral (Art. 33).

Intermediación laboral directa



En donde:

FR1 = Función representativa 1 (el intermediario representa al demandante ante el oferente).

FR2 = Función representativa 2 (el intermediario representa al oferente ante el demandante).

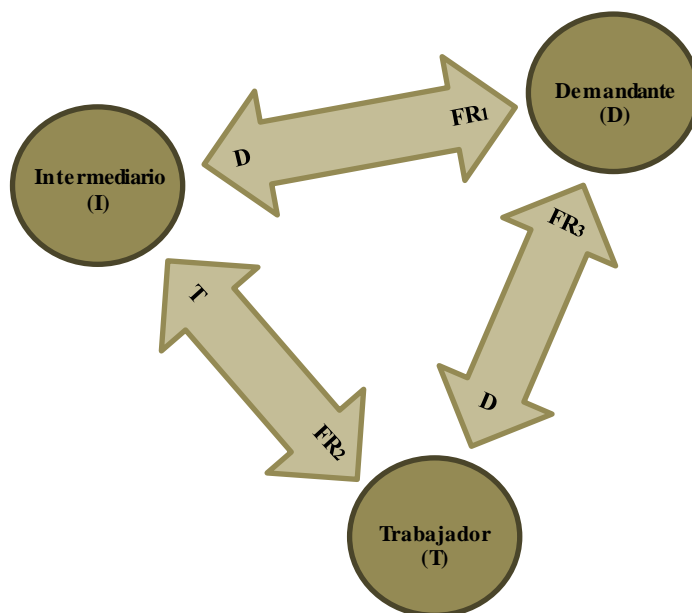
La segunda modalidad incluye a las empresas de servicios temporales y las cooperativas de trabajo asociado, con todas sus variantes¹⁸². Es llamada también subcontratación¹⁸³ y tiene mayor complejidad que la intermediación directa. En ella predominan, como expresiones centrales, la intermediación y la tercerización. Mediante la intermediación se evidencia la relación triangular “a partir de la presencia de un tercer actor que se configura como em-

¹⁸² En la legislación peruana se entiende por intermediación laboral solo los servicios de tercerización, no existe la intermediación como servicio público a la manera de la legislación española, lo cual se deja para las Agencias Privadas de Empleo. Existe una Ley de intermediación dada en 2002 (Nº 27626) la cual regula exclusivamente la subcontratación para la actividad privada con el nombre de ‘intermediación laboral’. En dicha norma se refiere a las empresas especiales de servicio como de tres tipos (temporales, complementarios y especializados) y a las cooperativas de trabajadores como de dos tipos: de trabajo temporal, para trabajos de naturaleza ocasional o de suplencia, y de trabajo y fomento del empleo, para servicios de carácter complementario o especializado (Artículos 11 y 12).

¹⁸³ Entre otros, tales como “tercerización, externalización, exteriorización del empleo, descentralización o desconcentración productiva o funcional [...] La diversidad en las denominaciones y en las causas arrojan un fenómeno de gran complejidad y heterogeneidad, que ha tenido como consecuencia una mayor utilización de modalidades tradicionales de subcontratación como el surgimiento de expresiones nuevas, que han llevado a que se presenten muchas dificultades para el tratamiento más o menos unitario de este fenómeno, aunque tienen como sustrato común un conjunto de desventajas para el trabajador, expresadas tanto en el terreno general como en el de los derechos individuales y colectivos de los trabajadores” (Villavicencio: 143, 145).

pleador desde el punto de vista formal de unos trabajadores que son destacados a otra empresa para prestar servicios bajo las órdenes de esta última” (Villavicencio: 146). A partir de este momento, el oferente deviene en trabajador destacado, o trabajador en misión, en tanto que el intermediario se constituye en oferente ante el demandante. La tercerización, por su parte, descentraliza el trabajo, pasando las tareas secundarias a manos de un tercero. Ambas expresiones son como dos caras de la misma moneda –la subcontratación– a la que dan forma. En esta modalidad, cada participante desempeña dos relaciones actanciales como parte estructural de la triangulación y es el intermediario quien ostenta la doble función representativa que define su cualidad de ser tal; es decir, su intermediación.

Intermediación laboral indirecta



En donde:

FR₁ = Función representativa 1 (el intermediario representa al trabajador ante el demandante).

FR₂ = Función representativa 2 (el intermediario representa al demandante ante el trabajador).

FR₃ = Función representativa 3 (el trabajador representa al intermediario ante el demandante).

Relaciones y mediaciones:

- a) Entre el trabajador y el intermediario, media el salario.
- b) Entre el trabajador y el demandante, media el trabajo.
- c) Entre el intermediario y el demandante, media el capital y el trabajo (del trabajador en misión).

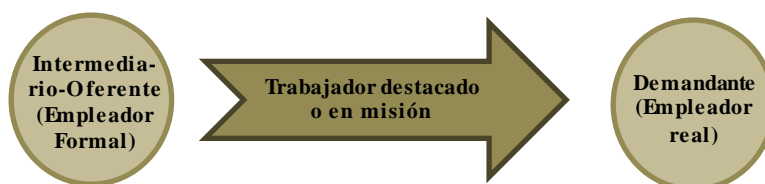
Sobre las funcionalidades:

- a) Antes de la triangulación: el intermediario funciona como demandante (demandante inicial) en tanto que el trabajador funciona como oferente, en una relación de intermediación directa entre ambos.
- b) Al darse la triangulación, el intermediario deviene en oferente ante el demandante (demandante final) y desaparece la intermediación primaria para dar lugar a una segunda intermediación (final): la intermediación indirecta.

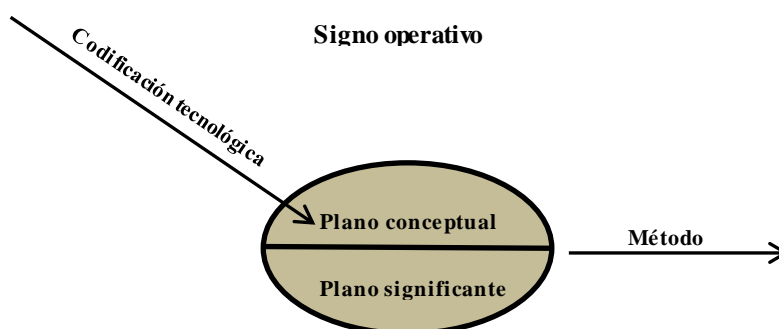
Como se ve, en esta nueva intermediación (indirecta) hay un cambio de roles actanciales en donde el trabajador destacado se constituye en el elemento central de la mediación, el objeto de valor desde una perspectiva semiótica¹⁸⁴, el cual se comporta como mensajero (portador del mensaje, portador de una misión, trabajador en misión) a la vez que conforma una situación comunicacional operativa. Esto es ya una función transformacional. Aquí el intermediario se constituye en empleador formal en tanto que el demandante, en empleador real¹⁸⁵ con relación al trabajador.

¹⁸⁴ Al respecto: «“valor” se emplea en semiótica con dos acepciones diferentes: el “valor” que subyace a un proyecto de vida y el “valor” en sentido estructural, tal como lo concibe Saussure. Conciliar estas dos acepciones permite forjar el concepto de objeto de valor: un objeto que da un “sentido” (una orientación axiológica) a un proyecto de vida y un objeto que encuentra su significación en la diferencia, por oposición a otros objetos» (Greimas & Fontanille: 42).

¹⁸⁵ “Se trata sin lugar a dudas de la existencia de dos empleadores, uno formal y otro real, sin que exista una relación laboral entre el empleador real y el trabajador” (Villavicencio: 146).



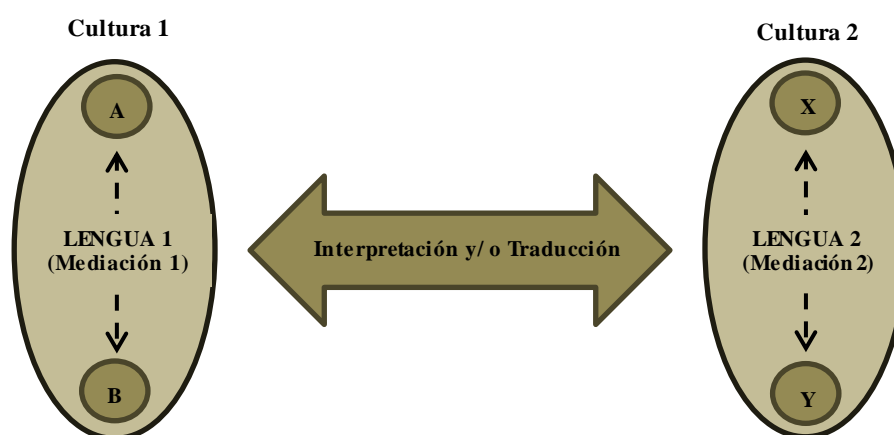
Como portador operacional de una misión, el trabajador destacado se comporta como una entidad simbólica –un signo operativo – y como tal ostenta un plano físico (o significativo) presente en su materialidad¹⁸⁶ y un plano conceptual, no físico, inmaterial, conformado por la competencia que tiene para ejecutar sus labores. Esto no es posible sin el arte o conjunto de conocimientos aplicados que le permiten ejecutar su labor eficientemente, los cuales se comportan como organizados por un código. Por más sencilla que sea, toda labor requiere ser pensada, recordada y repensada para ser perfeccionada y ejecutada, en esto consiste la tecnología y su codificación. La producción de trabajo se traduce como método, lo cual implica un orden (estructura fáctica), una modalidad (modo de hacer) y un procedimiento (sucesión de actos) en la ejecución de la misión encomendada.



¹⁸⁶ Indumentaria, herramientas y él mismo en su corporeidad.

4) La intermediación lingüística. Es la que mejor expresa el fenómeno de la intermediación en su significación profunda como interrelación comunicativa; es decir, como mediación de mediación. Al ser la comunicación humana de naturaleza lingüística y construirse culturalmente en base a las habilidades biológicas innatas, cada sociedad delimita sus espacios lingüísticos propios mediante la vida en común de sus miembros. En este contexto, la lengua materna es usada como medio cotidiano de comunicación mediante la oralidad, permitiendo a cada cultura constituirse como tal con su propia visión del mundo. La intermediación lingüística permite la comunicación entre culturas distintas, de lenguas y cosmovisiones diferentes, a través de la interpretación y la traducción. Es, por tanto, de naturaleza intercultural; pues el lenguaje, como producto cultural, define en primera instancia a cualquier grupo humano. Como sistema, se la puede representar en su funcionalidad de la siguiente manera:

Intermediación lingüística



Desde la perspectiva histórica, se puede afirmar que la intermediación lingüística se encuentra en el origen mismo de la comunicación entre grupos, culturalmente distintos, que se desplazan de un lugar a otro entablando contacto y relacionándose entre sí. Como interpretación, a través del habla, la intermediación oral precede diacrónicamente a la práctica de la traducción (entendida básicamente como intermediación o traslación escritural de una lengua a otra)¹⁸⁷. En un primer momento, el momento del contacto intercultural inicial, la interpretación debió darse como intercambio de gestos –o señas– antes de pasar a la oralidad; puesto que, como productora de sentido, la experiencia del habla está conformada, además de los vocablos, por los movimientos¹⁸⁸. Resulta bastante significativo que en el primer acto de intermediación lingüística transoceánica, entre los navegantes europeos del s. XV y los aborígenes americanos, se haya producido primero el intercambio de valores (dones) seguido por gestos¹⁸⁹. Significativo porque, en su origen etimológico, interpretación significa intercambio entre valores o precios, interme-

¹⁸⁷ Sobre esta diferencia (entre interpretación y traducción) escribe Scheleiermacher: “si el intérprete ejerce su oficio en el ámbito de los negocios, el verdadero traductor lo ejerce de forma principal en los de la ciencia y el arte. [...] comúnmente se entiende que la interpretación es más bien oral, mientras que la traducción se escribe [...] en el fondo ambas definiciones no están tan alejadas entre sí. Lo propio del ámbito del arte y la ciencia es la palabra escrita, siendo esta la única posibilidad de perpetuar sus obras; e interpretar oralmente los frutos artísticos y científicos sería no menos inútil que imposible. En la vida comercial, sin embargo, la palabra escrita no es más que un medio mecánico; lo original aquí es la negociación verbal, y en realidad cualquier interpretación escrita sólo puede considerarse representación de otra oral” (cit. por López, 1996: 130).

¹⁸⁸ Con respecto a los primeros contactos entre europeos y americanos, Carmen Valero escribe: Los conquistadores se encontraron con unos pueblos con los que necesitaban comunicarse. Los primeros encuentros se establecieron, sin duda, mediante señas y símbolos. El siguiente paso sería la comunicación oral, con unas posibilidades enormes de malos entendidos y falta de entendimiento entre los nativos y los extranjeros. La traducción entendiéndolo dicho término en su sentido más amplio de transvase de información (oral o escrito) de una lengua a otra - era, sin duda alguna, necesaria pero también un arma de gran valor y muy peligrosa” (61).

¹⁸⁹ Según relata Colón en su *Diario de a bordo (Primer viaje)*.

diación¹⁹⁰, y precisamente lo que buscaban Colón y sus marineros eran nuevas rutas comerciales.

Durante la conquista de América, la intermediación oral fue una necesidad inmediata y los intérpretes indígenas (Felipillo, Martinillo, Francisquillo, Melchor, etc.) cumplieron un rol imprescindible. Se recurrió inclusive a la cadena interpretativa¹⁹¹. Esta necesidad inmediata no se limitaba al mero intercambio de una palabra pronunciada en una lengua a otra; buscaba, ante todo, la comprensión en la otra lengua de la cultura transmitida (básicamente como sistema de creencias) a través del lenguaje. En el caso concreto de la conquista, esta se da desde el lado del conquistador como evangelización (conquista de las almas para la fe católica); pues, “para poder transmitir su mensaje y promocionar la fe cristiana, era necesario aprender y usar activamente la lengua del lugar para acercarse a su cultura” (Sutil: 131).

Las prácticas de traducción, por su parte, son tan antiguas como las primeras sociedades escriturales en que se relacionan culturas diferentes. La piedra de Rosetta, las inscripciones de Behistún, la *Septuaginta*, los trabajos de González Holguín y Luis de Valdivia son –entre otros– algunos ejemplos históricos y significativos de intermediación lingüística escritural (traducción). Como en la intermediación oral (interpretación), en la intermediación

¹⁹⁰ Del latín *‘interpretâtiô’* y este emparentado con la raíz indoeuropea *‘per’* que significa vender, traficar, intermediario, negociador (*‘Per-5’*, en Roberts & Pastor: 131).

¹⁹¹ Como es el caso de doña Marina, intérprete indígena que se iniciara como tal en el primer eslabón de esta cadena. Al respecto escribe Alicia Andreu: “no comenzó siendo hablante del discurso europeo. En el momento de unirse a las fuerzas españolas durante su primera juventud, nos lo dice Bernal, pertenecía a un equipo de intérpretes. Ella traducía del nahuatl al maya mientras que uno de los conquistadores, Jerónimo de Aguilar, traducía del maya al español. El receptor de esta cadena interpretativa era Cortés. Con el transcurso del tiempo, a medida que Da. Marina parecía encontrarse más cómoda entre los españoles (llegó a ser la amante de Cortés, de quien tuvo un hijo), empezó también a sentirse más segura con su lenguaje, terminando por traducir directamente del español al nahuatl” (126).

escritural tampoco se trata solamente de la traslación de una palabra a otra escrita en una lengua diferente. Se trata, ante todo, de intercambio cultural a través de la escritura. Intercambio que, en el caso concreto de América, se dio como parte esencial de la conquista de las almas. Sus raíces medievales, sostiene Horacio Zapater, se remontan al siglo XIII¹⁹².

Pese a que ambas prácticas de intermediación lingüística son una constante histórica en los vínculos interculturales, se percibe como un concepto problemático –o de cierta complejidad– en algunos ámbitos académicos, a raíz de la difusión de los conceptos de *Mediación lingüística* (ML)¹⁹³ y *Mediación Lingüística y Cultural* (MLC)¹⁹⁴ (con todas sus variantes en la educación superior) como carreras dedicadas a la interpretación y traducción. En realidad el problema deriva de:

- a) una comprensión enfocada más en el uso general que se da al concepto de *mediación* que al análisis de su funcionalidad como expresión de

¹⁹² “En esa centuria, el beato Ramón Lull creó un colegio para misioneros, en la isla de Mallorca, aprobado por el Papa Juan XXI, en 1276, donde se estudiaban las lenguas orientales con el fin de difundir la fe cristiana entre hebreos y musulmanes: desde el norte de África hasta el Asia Central. El esfuerzo del misionero, ya anciano, para propagar el evangelio fuera de la cristiandad alcanzó su mayor éxito en el Concilio General de Vienne (1311), en Francia. Consiguió el fraile franciscano que los miembros conciliares aprobasen la enseñanza de las lenguas árabe, griega, hebrea y caldea, con fines misionales, en las universidades de París, Oxford, Bolonia y Salamanca” (Zapater, cit. por Sutil: 132-132).

¹⁹³ Lorenzo Blini lo expresa de esta manera (no sin antes invocar a Juan Ramón Jiménez “Inteligencia, dame / el nombre exacto de las cosas”): “A veces se trata de simples variantes sinonímicas, como *mediación multilingüe*, *mediación interlingüística*, *intermediación lingüística*. Sin embargo, en la mayoría de los casos, aparece el adjetivo “cultural”, alimentando la confusión ya mencionada: *mediación lingüística y cultural*, *mediación lingüístico-cultural*, *mediación intercultural* y *lingüística*. La diferencia entre los dos grupos de cursos no es nada clara, o mejor, parece inexistente. [...] Estos usos confirman la vocación de “comodín” del concepto” (49-50).

¹⁹⁴ Giuseppe Trovato, basándose en un análisis de los planes de estudio de las universidades públicas y privadas de Italia, opone mediación a interpretación. Siguiendo a Blini y otros, considera que “la *mediación lingüística* y la *mediación cultural* son dos conceptos con una autonomía y unos ámbitos de aplicación diferenciados” (70), a la vez que hace hincapié en la postura de González Rodríguez que considera el binomio lengua-cultura como clave para interpretar el concepto de mediación (id.). Termina proponiendo integrar armoniosamente mediación, traducción e interpretación (ibid.: 81).

- un sistema al que se denomina *medio*. Esto conduce a poner en el mismo nivel actancial el fenómeno (la mediación) y sus manifestaciones complejas (interpretación y traducción);
- b) una distinción poco clara entre *mediación* e *intermediación* que lleva a usar ambos términos indistintamente;
 - c) separar *lenguaje* (sistema de mediación comunicativa a través del habla) de *cultura* (proceso permanente en que se genera el lenguaje), lo cual lleva a desconocer que el lenguaje es ante todo un producto cultural y, por ende, la oposición diametral entre lingüística y cultura no pasa de ser un error categorial (poner en el mismo nivel actancial el proceso generador y el producto generado).

Interpretación y traducción, como modalidades de la intermediación lingüística, tienen que ver con la comprensión y producción de significados que se expresan a través del lenguaje. No son meras actividades subalternas, sino actividades de intercambio y reproducción cultural a pesar de que el objetivo principal del intérprete o traductor sea la reproducción fiel del mensaje transmitido (según Shannon, el problema fundamental de la comunicación). En la intermediación lingüística no es posible la reproducción exacta, solo una aproximación o –para ser más específico– una homologación del pensamiento, ya que las lenguas con que se transmite la información son códigos establecidos culturalmente mediante el uso, expresan por lo tanto una concepción del mundo¹⁹⁵. Al definirse el lenguaje como forma simbólica del

¹⁹⁵ Sostiene Alberto Escalera, en alusión a la hipótesis del relativismo/determinismo lingüístico de Sapir-Whorf, que la lengua crearía una cosmovisión del mundo puesto que puede segmentar la realidad de manera diferente influyendo sobre algunas funciones del pensamiento. «Todo aquél que ha aprendido una o más lenguas adicionales a su lengua materna ha experimentado la imposibilidad de expresar ciertas ideas de una lengua a otra “con exactitud”. Y si bien la traducción existe y se da para efectos de comunicación, se experimenta en ocasiones “que no se ha dicho todo” o que tal palabra o

pensamiento –configurando los conocimientos, las ideas y todo sistema de creencias–, la intermediación lingüística deviene en función representativa, en acto de significación¹⁹⁶ o aprehensión de sentido (Cassirer), en donde interpretación y traducción constituyen una síntesis simbólica en cuyo fondo late el alma de la lengua traducida y las expectativas de la interpretación. Al decir de Gerard Delanty (2015), diferentes conceptos traducen experiencias distintas; sin embargo, no todo se pierde. La lógica de la traducción constituye en sí misma un modo de transformación radical del mundo¹⁹⁷.

- 5) La mediación e intermediación escritural. La oralidad, como práctica cultural vinculada al conocimiento, solo puede experimentarse en función al tiempo. Se da entre el tiempo y la memoria, aparece y desaparece¹⁹⁸ dando sentido al lenguaje y actualizándolo cada vez que se produce. Como sistema y contraparte, la escritura fija y conserva la oralidad en un soporte material a la vez que es experimentada en el espacio, el cual ocupa a partir de ese momento (el momento de la escritura) el lugar que antes le correspondía a la memoria. Tanto oralidad como escritura obedecen a las intuiciones puras del pensa-

frase es más o menos equivalente pero no expresa “exactamente” lo que significa en la lengua original»(83), agrega.

¹⁹⁶ Sobre el significado: «Hay una cosa muy curiosa en la semántica que es la palabra “significado” pues en toda la lengua probablemente sea ésta la palabra cuyo significado resulta más difícil de encontrar. ¿Qué significa el término “significar”? Me parece que la única respuesta posible es que “significar” significa la posibilidad de que cualquier tipo de información sea traducida a un lenguaje diferente. No me refiero a una lengua diferente, como el francés o el alemán, sino a diferentes palabras en nivel diferente» (Lévi-Strauss, 2012: 33).

¹⁹⁷ Sostiene Adriana Crolla que la traducción ha pasado de ser una subalterna e invisible actividad interlingüística para ser reconocida como paradigma de toda práctica de intermediación lingüística, semiótica y cultural. Pues, desde el marco de la literatura comparada, “la traducción ha pasado a ser considerada su preliminar más fructífero, en tanto se entiende que esta práctica de escritura y de lectura, contiene su epistemología y metodología de análisis” (122).

¹⁹⁸ “el discurso solamente existe en una instancia discursiva temporal y presente como puede fluir como habla o ser fijado como escritura. Ya que el acontecimiento aparece y desaparece, hay un problema de fijación, de inscripción. Lo que queremos fijar es el discurso, no el lenguaje como *langtte*” (Ricoeur, 2003: 40).

miento por cuanto constituyen, al realizarse como prácticas comunicativas, sus modos de expresión. Esto significa que la escritura no es una mera transcripción de la oralidad, *de verbum ad verbum*, aunque en ciertos casos, como en la escritura alfabética, haya correspondencia funcional con su nivel fonológico. La escritura viene a ser la expresión misma del pensamiento, el cual adquiere autonomía plena como su representación física¹⁹⁹. De allí que los mensajes escritos en sistemas ideográficos y pictográficos pueden ser entendidos en lenguas diferentes a las que fueron pensadas, sin necesidad de modificar los signos o caracteres que lo conforman. Tanto en la oralidad como en la escritura está presente la intuición numérica que, junto con el espacio y el tiempo, es imprescindible para cualquier tipo de conocimiento.

El concepto de grafema tal como fue creado en el siglo pasado, para designar a las unidades distintivas que conforman los sistemas escriturales de manera similar al fonema, resulta insuficiente –y hasta excluyente– porque se corresponde con los sistemas alfabéticos y silábicos pero no con los demás. Como sostiene Pellat, “el logocentrismo occidental, que confiere al habla la primacía absoluta, ha confirmado la escritura a una función secundaria e instrumental” (en Catach, comp.: 173), de allí que el grafema se defina en función al fonema como su antecedente lógico²⁰⁰. Sin embargo este proce-

¹⁹⁹ Es, como sostiene Ricœur, la manifestación íntegra de algo que está en estado virtual, del discurso –lo dicho del habla; no, el acontecimiento del habla–, el cual “es mucho más que una mera fijación material” (2003: 41).

²⁰⁰ En su tipología sobre las definiciones de grafema, Pellat distingue cuatro grupos: 1) que definen al grafema como la unidad mínima del código escrito, confundándose con la letra; 2) que lo definen como una representación del fonema; 3) que lo definen como unidad mínima distintiva de un sistema gráfico, considerado en su especificidad, independiente de lo oral; 4) que lo definen como una unidad gráfica polivalente, cuya función varía según los sistemas de escritura. Afirma, además, que “el primer testimonio del término se encuentra en un artículo de 1907 del lingüista polaco Jan Baudouin de Courtenay (a quien debemos la invención del morfema en 1881), al final de una descripción del esperanto: (cf. A.1): *grafema*, paralelamente a *fonema*, es el equivalente lingüístico de *Buchstabe*, del mismo modo que *fonema* retoma *Laute*” (en Catach, comp.: 172).

dimiento para definir al grafema tiene sus limitaciones, no solo cuando se intenta describir otros sistemas escriturales contemporáneos no fonéticos, sino también cuando se trata de describir la evolución misma de los sistemas fonéticos occidentales (derivados de los sistemas escriturales del Oriente Medio): no funciona al explicar sus etapas evolutivas intermedias (ideográfica y pictográfica) o su deriva hacia los emoticonos que buscan expresar el ánimo en los mensajes electrónicos. El sistema se complica aún más con la escritura de los números, que obedece a otra lógica como lo ha mostrado William Haas²⁰¹, pues el sistema indoarábigo de notación numérica no deriva de la lengua hablada. Esto significa que, si bien la lengua escrita asume una función representativa de la lengua hablada, esta función se produce solo en el caso de las escrituras alfabéticas, correspondiendo a la lengua hablada la función inversa de representación en tanto es traducción e interpretación –en sentido exegético, pues implica comprensión– de la lengua escrita en todos los actos de lectura²⁰². Como sostiene Ricœur, “El derecho del lector y el derecho del texto convergen en una importante lucha que genera la dinámica

²⁰¹ Que al tratar sobre la escritura de los números sostiene: “Para todo sistema de numerales escrito u oral se cumple que no puede haber un nombre simple para cada miembro de las infinitas series de números: los nombres de todos, excepto los de unos pocos, deben ser complejos, es decir, estar contruidos a partir de unos pocos nombres simples. Pero ocurre con frecuencia que los numerales hablados y escritos no concuerdan en lo que simplemente nombran y en lo que construyen. [...] La notación arábigo de numerales concuerda con la mayoría de las lenguas habladas en el hecho de aceptar una base decimal. Pero su construcción de nombres complejos para números difiere al parecer de todas las lenguas habladas porque no indica valores decimales mediante marcadores morfológicos, sino exclusivamente mediante posición. Esa similitud y esa diferencia tienen un origen no lingüístico: derivan de los gestos y operaciones significantes” (En Catach, comp.: 260-1).

²⁰² De allí que sea pertinente la necesidad, planteada por Cardona, de un programa que busque “describir, sin barreras constituidas, las prácticas de la actividad de escribir en su integridad” (23). Desde una perspectiva antropológica y semiológica si se está “frente al uso de un sistema de signos gráficos [...] basta dar a *sistema* y *signo* el valor preciso que tienen en semiología”, afirma Cardona y propone usar solo el término *signo gráfico*: “es muy difícil usar siempre con razón el término grafema una vez que se rechaza su uso genérico. En esta *Antropología de la escritura*, que no pretende tratar la grafémica en sentido estricto, pareció preferible usar sólo, junto a signo, la expresión no comprometedor de elemento gráfico para indicar unidades del plano gráfico que no están mejor analizadas” (25 y 32).

total de la interpretación. La hermenéutica comienza donde termina el diálogo” (2003: 44).

En términos de mediación e intermediación, la escritura alfabética cumple una función representativa de la lengua hablada, mediando entre esta –en tanto medio de comunicación oral– y el lector en el momento de la escritura (convierte así su mediación en intermediación). Sin embargo, en el momento de la lectura este papel se invierte: son la decodificación oral y la recodificación mental los procesos que asumen la función de mediación entre los sistemas de la lengua escrita y la lengua oral, entre el texto y el lector. Para que esto suceda, cualquiera que sea la representación gráfica, debe cumplir antes una condición básica que todo sistema escritural requiere para ser tal: la traducibilidad. Es decir, la propiedad intrínseca mediante la cual algo –en este caso, la escritura– se puede convertir, pasando de un sistema a otro²⁰³. Es esta propiedad la que da sustento a toda mediación e intermediación escritural. Esto es válido para todos los sistemas de escritura, sin esta condición no hay escritura.

Durante la comunicación oral el mensaje es comprendido al mismo tiempo en que se escucha, estableciéndose una sola línea interpretativa entre el emisor y el receptor (si hay varios receptores, una línea interpretativa por cada receptor) en tiempo real, mientras dure la alternancia comunicativa o diálogo. En cambio, en la comunicación escrita, el mensaje se independiza del pensamiento que le dio origen en el momento mismo de quedar registrado en un soporte material, adquiriendo autonomía semántica. Como consecuencia,

²⁰³ Para Derrida, la relación representativa se muestra como “una identidad de sentido invariable, presente ya tras los usos” que regula “todas las variaciones, todas las correspondencias, todas las relaciones interexpresivas”, la cual organiza “no sólo la traducción de una lengua natural o filosófica a otra, sino también la traducibilidad de todas las regiones” (86).

su traducibilidad puede ser múltiple, dependiendo no solo de la cantidad de lecturas sino también del tiempo –momento– en que se lee. Esto quiere decir que un mensaje, desde el momento en que se registra en un soporte material, encierra infinitas posibilidades de lectura –o interpretaciones–, cada cual con su respectiva pretensión de verdad. Con el advenimiento de las tecnologías de la información, el acto de leer traspasa la inscripción física y visual para dar lugar a la representación virtual, grabada en un soporte material, que puede ser reproducida y leída –o escuchada– las veces que se quiera. Es aquí cuando convergen comunicación oral y comunicación escrita, en un solo registro material y tecnológico que, al igual que la escritura, encierra también infinitas posibilidades de lectura (entendida como interpretación).

La condición de traducibilidad en que se sustenta la función representativa de la escritura (sea como representación directa del pensamiento o como representación del lenguaje oral) es una condición tecnológica que se basa en la recurrencia de los signos y la estandarización del procedimiento organizativo. Sin esta condición no le hubiera sido posible, por ejemplo, a Grotefend el desciframiento de la escritura cuneiforme de Behistún²⁰⁴. La práctica de la

²⁰⁴ Se trata de las inscripciones persas divulgadas por Pietro della Valle en sus memorias de viaje (“X, gran rey, rey de reyes, reyes de A y B, hijo de Y, gran rey, rey de reyes...”) que sirvieron a Grotefend para descifrar la escritura cuneiforme. Elena Torres lo describe así: “A partir de la repetición de algunas palabras en diversas líneas, así como de la partición de esas mismas palabras en distintas líneas, se concluyó también que se encontraban ante una escritura dextrorsa (fig. 5) [de izquierda a derecha, en oposición a sinistrorsa]. Con estos presupuestos y los recientes trabajos sobre lenguaje avéstico comenzó su trabajo el alemán G. F. Grotefend, con dos inscripciones (figs. 5 y 6) que hoy sabemos que pertenecen a Darío y a su hijo Jerjes, algo que Grotefend desconocía. Supuso que el grupo de signos xa-ša-a-ya-θa-i-ya, que se repetía en ambas inscripciones, significaba “rey”, y que el grupo de las líneas 2 y 3 xa-ša-a-ya-θa-i-ya-a-na-a-ma, también repetido en las dos inscripciones, podría significar “rey de reyes”. Asimismo, basándose en un nombre que aparecía en los dos textos, da-a-ra-ya-va-u-ša (fig. 5, tercera línea, y fig. 6, inicio), y en el hecho de que en una inscripción aparecía tal cual (fig. 6), mientras que en la otra figuraba da-a-ra-ya-va-ha-u-ša (fig. 5), Grotefend pensó que el autor de la inscripción de la figura 5 se definía como hijo del de la figura 6. Dado que se especulaba con la posibi-

escritura es consciente y utilitaria por cuanto es tecnología, debe ser aprendida para ser usada en los actos de comunicación y, luego, perfeccionada mediante el uso. Este perfeccionamiento se plasma como lecturabilidad en el contenido y como legibilidad en la forma. Aquí es importante una precisión: los términos *lengua hablada* y *lengua escrita* no son términos absolutos (la lengua *en sí* es virtual), son términos operativos. Ambos designan, más bien, dos modalidades diferentes de expresión de una misma lengua en que se piensa antes de ser pronunciada o escrita como tal. En esto consiste la realización plena del pensamiento, su materialidad; lo cual significa también que todo sistema escritural debe cumplir, para ser tal, las funciones de identificación y predicación que son elementales en todo acto de comunicación. En términos tecnológicos, en esto consiste la base estructural de su operatividad —su gran capacidad transformadora—, su tejido y su materialidad²⁰⁵.

En sentido estricto, y entendida desde la perspectiva de su funcionalidad, toda intermediación es interrelacional; es decir, es una relación de relaciones —o mediaciones— más que una mera redundancia. Esto es lo que significan los términos *intermedio* ('entre medios') e *intermediación* ('mediar entre medios'), lo cual es muy evidente en la intermediación lingüística y en la intermediación financiera indirecta. En la comunicación lingüística, la intermediación se presenta como interpreta-

lidad de que el sitio en el que se hallaban las inscripciones pudiera identificarse con Persépolis, supuso que podría tratarse de testimonios de Darío y de su hijo Jerjes, como efectivamente eran" (80).

²⁰⁵ Y también su espiritualidad. Ricœur lo expresa en términos de paradoja: "un texto escrito va dirigido a un lector desconocido y potencialmente a todo aquel que sepa leer. Esta universalización del público es uno de los efectos más llamativos de la escritura y puede expresarse en términos de una paradoja. Ya que el discurso está ahora ligado a un soporte material, se vuelve más espiritual en el sentido de que es liberado de la limitación de la situación frente-a-frente" (2003: 44).

ción y traducción de una lengua (sistema) a otra –en sus dos vertientes, oral y escrita–. Sin embargo, pese a que es esencial, este aspecto –como se ha visto– parece pasar desapercibido para cierto sector de la academia (frente a la introducción de una carrera con esa denominación en países como España e Italia) que lo ve más como un concepto problemático o de cierta complejidad. Por otro lado, en la conceptualización jurídica es determinante la coyuntura, o contexto situacional (situaciones en conflicto y no conflictivas), en base a la cual se establece una oposición entre mediación e intermediación. Como la coyuntura exige un trabajo preventivo, el papel del intermediador consistirá en acercarse a los posibles litigantes con el objetivo único de desarrollar nexos que propicien el entendimiento entre ambos, representando a cada una de las partes frente al otro. En esto se diferencia la intermediación de la mediación, que es más bien una negociación estructurada de acuerdo a ley y a petición de los entes involucrados en una situación real de conflicto.

El rol actancial del intermediario se define por su función representativa lo cual hace que sea eminentemente simbólica y operativa. Para ser tal, el intermediario debe representar a alguien –o algo– y mostrarse como *representamen*²⁰⁶ o enviado, el cual se descubre como *presencia*. La idea de *representación* trae consigo la de repetición o retorno, sostiene Derrida. Inclusive, continúa, el *re* que “no tiene forzosamente valor de repetición significa al menos la disponibilidad del hacer-venir devenir-presente como lo que está ahí, delante, pre-puesto” (99). Esto trae consigo el desplazamiento de la idea objetiva de representación, en tanto relación con el objeto, a la idea de representación como delegación²⁰⁷. Esta representación

²⁰⁶ Un representamen “es algo que está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente o, tal vez, un signo más desarrollado” (Peirce, c. 1897).

²⁰⁷ De la subjetividad calculable, sostiene Derrida remitiéndose a Heidegger, “eventualmente política, y en consecuencia a la sustitución de sujetos identificables los unos con los otros y tanto más reem-

como delegación no es pasiva sino activa como se puede verificar, entre otros, en la representación política, en la representación jurídica²⁰⁸ y en la intermediación laboral cuya función transformacional es evidente. Así, por ejemplo, en la intermediación laboral directa se tiene:

Si:

A1 = oferente; A2 = demandante; O = Trabajo, en tanto acto objetivado (semióticamente: objeto del deseo); I = intermediario; C = capital; S = salario.

Entonces:

1. Primera función (disyuntiva):

$$[A_1 \vee (O \wedge S)] \rightarrow I \leftarrow [(A_2 \wedge C) \vee O]$$

2. Función transformacional:

$$\{[A_1 \vee (O \wedge S)] \rightarrow I \leftarrow [(A_2 \wedge C) \vee O]\} \rightarrow \{[(A_1 \wedge (O \wedge S)) \leftarrow I \rightarrow [(A_2 \wedge C) \wedge O]]\}$$

3. Segunda función (conjuntiva):

$$[(A_1 \wedge (O \wedge S)) \wedge [(A_2 \wedge C) \wedge O]]$$

Por otro lado, desde la perspectiva teórica del actor-red, Bruno Latour considera al intermediario como una entidad no operativa, mero transportador, simple receptáculo similar a una caja negra sin ninguna capacidad transformadora²⁰⁹, dife-

plazables cuanto que son objetivables (y aquí tenemos el reverso de la ética democrática y parlamentaria de la representación, a saber, el horror de las subjetividades calculables, innumerables pero numerables, computables, las muchedumbres en los campos o en los ordenadores de las policías – estatales u otras–, el mundo de las masas y los *mass media* que sería también un mundo de la subjetividad calculable y representable, el mundo de la semiótica, de la informática y de la telemática)" (101).

²⁰⁸ Como abogados, jueces, fiscales y procuradores. Aunque en la doctrina jurídica no se les considera como intermediarios, su función actancial es representativa.

²⁰⁹ Escribe: "Un *intermediario*, en mi vocabulario, es lo que transporta significado o fuerza sin transformación: definir sus datos de entrada basta para definir sus datos de salida. Para todo propósito práctico un intermediario puede considerarse no solo una caja negra sino también una caja negra que

rente de los mediadores que, en su planteamiento, son todo lo contrario: “transforman, traducen, distorsionan y modifican el significado o los elementos que se supone que deben transportar” (2008: 63). Esta oposición no solo resulta arbitraria sino también disfuncional: no toma en cuenta la naturaleza representativa del intermediario, y sus implicancias operativas, que deviene funcionalmente en *presencia* activa (y no pasiva) al asumir la representación del *otro*. De allí que al ser contrastada, con la intermediación financiera, por ejemplo, resulta errónea. Sin embargo tiene cierta validez en los procesos de mediación e intermediación jurídica: en tanto que la mediación jurídica transforma una situación conflictiva en no conflictiva –con acuerdo de las partes–, la intermediación lo previene. De todos modos, en ninguno de ellos se puede prescindir de la representación de las partes, asumiendo de alguna forma sus intereses. Es evidente, por lo tanto, que junto al contexto, determinado por una situación conflictiva o preconflictiva en donde la línea que separa intermediación de mediación se vuelve difusa, existe además una función representativa – eminentemente operacional– sin la cual no es posible el acuerdo entre las partes.

funciona como una unidad, aunque internamente este compuesta de muchas partes [...] No importa lo *complicado* que sea un intermediario, puede representar, para todo propósito práctico, una unidad o incluso nada porque puede ser fácilmente olvidado” (Latour, 2008: 63).

2.3.2. La mediación tecnológica

La tecnología está relacionada con el trabajo, con el *saber-hacer* inherente a la acción eficaz que interviene sobre un objeto²¹⁰. Es ante todo un producto cultural, lo cual significa que se construye socialmente como acto de adquisición, repetición e innovación; es decir, en su sentido más amplio, se construye como aprendizaje y cultivo a partir de las facultades innatas –la naturaleza– de cada especie. Es, además, utilitaria. Busca satisfacer una necesidad cualquiera sea su índole, incluyendo la satisfacción estética o el gusto. La ampliación del concepto de tecnología a otras especies va con la premisa de que la cultura no es exclusivamente humana (Dawkins); pero también con la intuición de McLuhan –ampliada hacia los otros seres vivos de la naturaleza, *no humanos* y *no cosas*– que concibe a la tecnología como la extensión física de nuestro cuerpo hacia el medioambiente, con el que nos relacionamos²¹¹ como seres vivos, en tanto deviene en un medio que trasciende las fronteras de la *sociedad humana*.

Partiendo de esta perspectiva –esencialmente no antropocéntrica y respaldada por la etología– es posible diferenciar en su amplitud, por ejemplo, los objetos tecnológicos (fabricados por cualquier especie para satisfacer sus necesidades) de las simples cosas (no fabricadas), e inclusive de los objetos predominantemente culturales (productos de la tradición y la costumbre)²¹². Se recurre también la ope-

²¹⁰ Según la concepción aristotélica, sostiene Dominique Vinck, “la *techné* es una disposición adquirida mediante un ejercicio sostenido, el saber-hacer (*know-how*) inherente a la acción eficaz que interviene como un elemento de la causa eficiente de un objeto; disposición cuyo valor puede ser la utilidad o el goce que produce el objeto hecho, o el conocimiento al que el proceso permite acceder. La *techné*, en cuanto saber-hacer (*ciencia poiética*), es una etapa intermedia en la escala del conocimiento” (20).

²¹¹ “Cualquier invento o tecnología es una extensión o autoamputación del cuerpo físico, y, como tal extensión, requiere además nuevas relaciones o equilibrios entre los demás órganos y extensiones del cuerpo” (McLuhan, 1996: 64).

²¹² Lo que llamamos historia para los seres humanos. “Conceptos físicos, históricos y psicológicos, concurren siempre en la descripción de un objeto cultural”, sostiene Cassirer. Sin embargo, agrega,

sición entre sociedad y naturaleza²¹³ a la vez que se plantea la disolución de sus fronteras, puesto que –si se admite que la cultura trasciende lo humano– la *sociedad humana* es también parte de la naturaleza en la que coexiste junto a otras formas de organización social propias de cada especie. Esto significa reconocer, desde una perspectiva ecológica, que la especie humana no es la única especie sociocultural entre todas las especies que viven y forman parte del medio ambiente. Significa también que pensar la sociedad a secas en oposición a la naturaleza no solo es excluyente, puesto que niega la evidencia de vida social en otras especies. Es además, una limitación metodológica y conceptual de la episteme antropocéntrica desarrollada ampliamente durante la ilustración.

Lo dicho implica el reconocimiento del principio epistemológico de simetría, consistente en la superación de las oposiciones arbitrarias²¹⁴ que fundamentan la visión antropocéntrica que separa naturaleza de sociedad. Significa también usar los recursos explicativos y metodológicos de manera imparcial, en función a las necesidades emanadas por el objeto de estudio, desligados de toda doctrina considerada como modelo único o absoluto. Esto parte por asumir que las teorías científicas son, ante todo, teorías y no dogmas. Son los materiales epistemológicos que se utilizan en la construcción del conocimiento, en tanto que los métodos son herramientas tecnológicas con las cuales se construyen los conocimientos nuevos y se desmontan o renuevan los viejos. Desde esta perspectiva, no hay doctrina científ-

“lo que importa no son los elementos que en él se contienen, sino la manera peculiar como estos elementos aparecen agrupados y unificados” (2005: 83)

²¹³ Cuestionada, entre otros, por Latour. Al respecto: “El mundo moderno, tal como lo concibe Latour, emergió cuando el dominio del conocimiento se dividió entre el *conocimiento de la gente* y el *conocimiento de las cosas*, tal como lo representa el excelente trabajo de Shapin y Schaffer (1985) [en referencia a *Leviathan and the air pump: Hobbes, Boyle and the experimental life*], en el cual Thomas Hobbes es presentado como representante de la política, esto es, del conocimiento de la gente, y, frente a él, Robert Boyle emergerá como el representante de la ciencia, esto es, del conocimiento de las cosas” (Blanco & Iranzo: 337).

²¹⁴ Preconcebidas o dictaminadas por el prejuicio, tales como *humanos* y *no humanos* (todo lo demás).

ca. Lo que hay son teorías y las teorías no son absolutas (aunque aspiren siempre a ello).

En los enfoques sobre tecnología y su relación con la sociedad (humana) se puede afirmar que existen básicamente tres visiones: una tecnológica o sistémica, otra sociológica o constructivista y otra sociotécnica o tecnocientífica. En estas perspectivas es posible encontrar cierta dosis de determinismo, en mayor o menor cuantía, pero también un antropocentrismo supérstite y excluyente, pese a la existencia de posturas y afirmaciones en contra. La pretensión ecuménica del conocimiento científico, surgida de la desintegración de la fe medieval, ha sido a la vez su propia negación al no poder resistir la tentación de convertirse en doctrina, a pesar de ser hija de la ilustración racionalista y la duda metódica. Formulada esta aclaración, se asume que el punto de partida antropocéntrico y la tendencia hacia el determinismo son aspectos comunes de la dinámica por explicar teoréticamente el fenómeno tecnológico, dos aspectos que sin embargo no se comparte y se cuestiona radicalmente.

Según Eduardo Aibar, en la tesis del determinismo tecnológico se encuentran dos vertientes distintas aunque relacionadas entre sí: el determinismo autónomo y el determinismo absoluto. El primero concibe la tecnología de forma unidireccional, siguiendo su propio curso al margen de la realidad y la intervención humana²¹⁵; el segundo, sostiene que el cambio social está determinado por el cambio tecnológico²¹⁶. A pesar de que en su criterio estas posturas son difíciles de de-

²¹⁵ Aibar menciona entre sus exponentes a Jacques Ellul, Langdon Winner, John Kenneth Galbraith y Martin Heidegger, aunque son Ellul y Winner quienes abordan con mayor exclusividad el tema.

²¹⁶ Aibar ubica en esta vertiente a Lynn White y Karl Marx. Además hace notar: "Mientras que la filosofía de la tecnología se ha desarrollado casi absolutamente al margen de la investigación empírica o histórica, el análisis de los «contenidos» de la tecnología no ha desempeñado un papel relevante en los estudios económicos" (1996:146). Sin embargo, ese mismo año (1996) Viviane Forrester publicaba *El horror económico*, en donde escribe: "El mundo que se instala bajo el signo de la cibernética, la

fender, sostiene que “la mayor parte de los estudios de impactos sociales de la tecnología adoptan una u otra forma de determinismo tecnológico” (144). Existen además otras clasificaciones que comparten la visión dual de Aibar desde diversas perspectivas²¹⁷. También se encuentran posturas genéricas²¹⁸ y tripartitas²¹⁹. No siempre quienes estudian el determinismo tecnológico están totalmente de acuerdo en su clasificación. A veces tienen criterios opuestos frente a una misma teoría. Diego Parente, por ejemplo, diferencia –en su artículo sobre la filosofía de Langdon Winner– al determinismo tecnológico (DT) de la tecnología autónoma (TA)²²⁰. Al hacerlo, se ubica en una posición contraria a la de Aibar (que llama a la TA determinismo autónomo). Pero si vemos el artículo de Dominique Vinck (29)²²¹, encontraremos que este ubica el trabajo de Winner como parte de la construcción social de la tecnología; es decir, ubica su clasificación en las antípodas de ambos. En todo caso, al abordar cualquier determinismo, se puede diferenciar un determinismo relativo y otro absoluto.

automatización y las tecnologías revolucionarias, y que desde ahora ejerce el poder, parece zafarse, parapetarse en zonas herméticas, casi esotéricas”.

²¹⁷ Por ejemplo, Diego Parente (2006) encuentra las siguientes clasificaciones: entre un determinismo duro y otro blando (Heilbroner); entre un modelo lineal que sostiene un cambio tecnológico predeterminado (invención-innovación-difusión) y unos impactos tecnológicos sobre el trabajo, la vida económica y la sociedad como un todo (Williams & Edge); entre un modelo lineal por etapas desde niveles inferiores a superiores y un determinismo que se adapta a la base tecnológica (Feenberg).

²¹⁸ Como la de Sanmartín, la cual ve el Determinismo tecnológico como aquella en que “se piensa a la tecnología como el agente de cambio por excelencia en tanto se cree que ella determina o condiciona en sentido fuerte a lo social” (Parente: 80).

²¹⁹ Como la de Bimber, que distingue un determinismo normativo, otro *nomológico* (sujeto a leyes) y otro de “consecuencias imprevistas” (Parente: 80).

²²⁰ Escribe: “si bien es cierto que enfatiza el autonomismo, hay importantes razones que dificultan su inserción dentro del DT, a saber: a) sus críticas al aspecto unilineal del DT; b) su concepción de la tecnología como *Lebensform*; c) sus reservas con respecto a la idea de que las nuevas tecnologías de comunicación impondrán, por su propio desenvolvimiento, un mundo con características predictibles; d) la aplicabilidad restringida del modelo TA, y e) la relevancia de los problemas de la responsabilidad y el control democrático de la tecnología en su teoría” (2006: 96).

²²¹ Vinck establece cuatro formas de pensar la técnica: una forma negativa que ve la técnica como marginal o maléfica; una forma positiva que concibe la técnica como constitutiva de la realidad humana; un constructo social y una técnica que se hace como producto de otras técnicas.

Dentro de los llamados determinismos tecnológicos, la propuesta teórica de Jacques Ellul tiene especial importancia. Ellul empieza por definir la técnica como un fenómeno pero también como un sistema conformado por todos los métodos que caracterizan una sociedad en un momento de su historia. Como tal, la técnica se relaciona con las máquinas, la ciencia y la organización sin pertenecer específicamente a ninguna de ellas²²². Hablar de técnica significa entonces hablar de método, método de métodos, los cuales son racionales y, sobre todo, eficaces. El resultado de la eficacia es la mecanización en todos los niveles de la vida:

La eficacia aparece en la obra de Ellul como valor fundamental para la aparición y continuidad del fenómeno técnico [...] Ellul afirma que se trata de la ideología de nuestro tiempo. El ser humano deposita su futuro en las soluciones eficaces que provienen de la aplicación de la técnica a todo nivel. [...] A medida que se extiende, el fenómeno técnico reemplaza el medio humano por uno que le es más ventajoso a las máquinas. (Peralta: 119-120)

De todos los rasgos distintivos que le asigna Ellul al fenómeno técnico²²³, es la autonomía el rasgo más importante; pues, equivale a decir –como sostiene Peralta– que la técnica no lo determinan los seres humanos, se gobierna a sí misma según sus propias leyes. En palabras de Ellul (1977), «Ainsi l'on arrivait à une nouvelle conception de la Technique, comme milieu et comme système [...] La Technique cessait d'être une addition de techniques pour, au travers de la combi-

²²² Sostiene Andrés Peralta, siguiendo a Ellul, que como fenómeno la técnica abarca todas las esferas de la vida. Esto se da a partir de la Revolución Industrial y se sustenta en base a la distinción entre operación técnica y fenómeno técnico: “Mientras que la operación es limitada y tradicional, el fenómeno transforma todas las actividades, vinculándolas enteramente a la técnica de la industria” (119), afirma.

²²³ Automatismo (considera que todo problema es de orden técnico sin dar espacio a otro tipo de solución), indivisibilidad (dependencia de los métodos, máquinas y organizaciones al fenómeno técnico), universalidad (afecta a todas las culturas en todos los lugares); racionalidad (selecciona y escoge el mecanismo más eficaz para solucionar los problemas, trazando la ruta de la acción técnica), autonomía (posee un impulso y una motivación propia, es gobernada por la ley de la eficacia) (Peralta: 120).

naison et de l'universalisation, arriver à une sorte d'autonomie et de spécificité» (35)²²⁴. Este logro no es ni bueno ni malo, es ambivalente y esta cualidad emana como producto de su carácter sistémico que depende de la interacción de los métodos. Para Ellul (1965), «Les effets néfastes de la Technique sont inséparables des effets positifs». Vista en conjunto, la concepción tecnológica de Ellul amplía el panorama y profundiza las ideas planteadas por la intuición de McLuhan. Pero ya no serán las herramientas o las máquinas el medio con el cual el hombre interactúa con su entorno, sino el método entendido como fenómeno y sistema a la vez.

Por otro lado, la propuesta teórica de Langdon Winner le quita toda neutralidad a la técnica y lo compromete políticamente. Su artículo *Do Artifacts Have Politics?* (1980), cuya nombre es por sí mismo provocativo, empieza planteando la relación entre los artefactos (cosas) y la política (actividad de las personas). Luego de afirmar que la construcción de los pasos elevados del Long Island fueron diseñados deliberadamente para conseguir un efecto social (impedir el paso de autobuses hacia los parques y playas), sostiene que si bien concebimos las tecnologías como herramientas neutrales –que pueden usarse para bien o para mal– estas pueden ser utilizadas de manera tal que faciliten el poder, la autoridad o los privilegios de unos sobre otros, poniendo como ejemplo a la televisión. Esto le lleva a concluir que las tecnologías son modos de ordenar el mundo y la vida de las personas, similares a las leyes o normas que establecen un marco para el orden público, poniendo la inherencia política de la tecnología como centro del debate al afirmar que los artefactos tienen cualidades políticas. En los ejemplos que pone, Winner desarrolla dos ideas con las cuales da forma a su planteamiento, estas son:

²²⁴ “Se arriba a una nueva concepción de la técnica, como medio y como sistema [...] La técnica dejó de ser una suma de técnicas para, a través de la combinación y la universalización, arribar a una especie de autonomía y especificidad [mi traducción]” (Ellul, 1977: 35).

- 1) que los planes técnicos (invención, diseño, preparativos) de un instrumento o sistema, devienen en un medio para alcanzar un objetivo dentro de una comunidad;
- 2) existen tecnologías (entendida para efectos prácticos como artefactos) inherentemente políticas, que por naturaleza propia están cargadas de un modo específico de organización de autoridad y poder, compatibles solo con ciertos tipos de relaciones sociales.

La primera idea es de naturaleza operativa, destaca la función mediadora de los planes técnicos para alcanzar un fin dentro de la colectividad. Estos planes (invención, diseño, preparativos) no son propiamente artefactos, constituyen más bien en su conjunto el método al servicio de un interés (político). Establecen, por lo tanto, una relación jerárquica –de dominación– de un grupo de poder con la comunidad. La segunda idea alude a la naturaleza del artefacto, de la cosa técnica; ya no al modo de producción, sino a su estatus ontológico en tanto se devalúa imponiéndose a los demás. Aquí está Winner más cercano a Heidegger²²⁵ y a Touraine²²⁶ que a Ellul (como en la primera); pues, al imponer el artefacto ciertas relaciones sociales inherentes a su propia existencia a los demás, actúa como sistema configurador del mundo (en donde se está). Y toda configuración deviene necesariamente en una mediación, puesto que establece una representación, es un acto en donde el símbolo expresa toda su capacidad operativa, es una manifestación de poder.

²²⁵ Escribe Vinck en una nota al pie de página: “Riis (2008: 290) interpreta el modo de develamiento de Heidegger como un paradigma. La esencia de la técnica consiste en un proceso que configura la manera como interactuamos, pensamos y visualizamos el mundo” (22).

²²⁶ Al respecto: “Alain Touraine (1980), refiriéndose a la industria nuclear, muestra cómo una tecnología puede ser totalitaria e imponer a la sociedad un orden policivo, pero la sociedad debe seguir reteniendo el control de su desarrollo cambiando de tecnología y de política. Por otra parte, la sociología del trabajo muestra que los efectos de introducir una tecnología dependen ampliamente de la forma como ésta es introducida e inscrita en la sociedad” (Vinck: 28).

Haciendo un recuento desde la perspectiva sociológica y su relación con la ciencia, Gonzalo Correa Moreira sostiene que los estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad tienen una larga tradición, pero es después de finales de los 60' que se empiezan a generar críticas a las formas tradicionales de concebir el conocimiento, llegándose a cuestionar la asimetría del tratamiento sociológico de la ciencia²²⁷. El programa fuerte planteado por estos académicos se basaba en cuatro principios metodológicos formulados por David Bloor (causalidad, imparcialidad, simetría y reflexividad); los cuales, como sostienen Tirado y Domènech i Argemí, marcaron un antes y un después en las investigaciones²²⁸. En este contexto, surge la teoría del actor-red con una tendencia hacia una explicación monista sustentada en la heterogeneidad absoluta, la simetría generalizada, la anulación radical de las dicotomías, la oposición a cualquier tipo de esencialismo y el surgimiento de una nueva entidad como producto de la anulación de las fronteras entre la sociedad y la naturaleza. Esta nueva entidad, llamada socionaturaleza, es una red de asociaciones de humanos y no humanos. Sus principales mentores son Bruno Latour, Michel Callon y John Law (Tirado & Domènech i Argemí).

²²⁷ Esta crítica parte de la escuela de Edimburgo, cuya figura más notoria es David Bloor. El cuestionamiento, como sostiene Correa Moreira, "se fundamentaba en concebir esta asimetría como una expresión clara de la división del trabajo que reservaba a la filosofía el análisis del contenido del conocimiento científico y a la sociología el estudio de las relaciones entre los científicos. Aquella asimetría partía de la premisa que los factores de orden social nada tenían que ver con la producción del conocimiento correcto o verdadero y que, en cambio, sí eran causantes de la producción de conocimiento equivocado o erróneo" (2012: 57).

²²⁸ Tirado y Domènech i Argemí explican estos principios de la siguiente manera: "El primero se denominó principio de causalidad. Según este principio las ciencias sociales pueden explicar el conocimiento científico del mismo modo que las naturales explican sus fenómenos, a través de causas y de un modo científico. El segundo es el principio de imparcialidad. El analista social puede explicar tanto el error, la mala ciencia, las creencias, como la verdad, la ciencia exitosa. El tercero es el de simetría, se utiliza el mismo tipo de causas para explicar tanto el conocimiento falso como el verdadero. Y, por el último, se formula el principio de reflexividad: los patrones de explicación de la sociología que analiza el conocimiento científico se puede aplicar a su propio análisis" (cit. por Tirado & Domènech i Argemí, 2005: 3).

Junto a estas características, la teoría del actor-red (TAR) integra para sí los postulados básicos de la semiótica, asumiendo como axiomas elementales la indeterminación del ser, la noción de traducción y el concepto de *colectivo* en lugar de sociedad. El aporte de la semiótica es sustancial. No solo facilita la generalización del principio de simetría al abandonar las nociones de ‘agente’, ‘sujeto’ y ‘objeto’, y reemplazarla por la de *actante* “como forma de expresar la composición híbrida de las entidades y el papel de la intención en estas” (Correa Moreira: 64), homologando a *humanos* y *no humanos* como objetos discursivos en una sola categoría con capacidad operativa, lo cual hace que el *ser* sea indeterminado. Esta *indeterminación del ser*, junto al concepto de traducción, son claves para entender la mediación tecnológica desde esta perspectiva.

La indeterminación convierte a sujetos y objetos en simples posiciones como producto del vínculo establecido entre ambos (los teóricos de TAR le asignan los conceptos de cuasi-objeto y cuasi-sujeto²²⁹ para anular toda dicotomización). Al ser simples posiciones y no plenamente sujetos ni objetos, los actantes se asumen como entidades convertibles y operativas dependientes de la relación creada. Esta conversión se llama *traducción* –o también ‘delegación’, ‘transformación’ o ‘desplazamiento’– y es base de la *asociación*, entidad indeterminada concebida en oposición a lo social²³⁰ como red actancial y heterogénea denominada *actor-red*. El

²²⁹ Los cuales se conciben, en primer lugar, como “una posición o momento entre el sujeto y el objeto; entre un sujeto y un objeto concebidos como momentos o efectos finales de procesos de traducción [...] En segundo lugar, que, al igual que un vector, pueden tener o presentar una direccionalidad [...] Cuasi-objeto y cuasi-sujeto son conceptos que señalan una suerte de posición híbrida, escapan a la clásica tensión entre la sociedad y la naturaleza o la naturaleza y la tecnología, pero, sobre todo, marcan un momento ontológico previo a la irrupción del dualismo sujeto/objeto, mero resultado de traducción y, por tanto, de distribuciones de materiales heterogéneos” (Tirado & Domènech i Argemí: 5 y 6).

²³⁰ Latour plantea la sociología de las asociaciones (en oposición a sociología de la sociedad) de la siguiente manera: “no hay sociedad, dominio de lo social ni vínculos sociales, *sino que sólo existen traducciones entre mediadores que pueden generar asociaciones rastreables*” (Latour, 2008: 158). El

concepto de *traducción* es una de las definiciones que Latour da a la mediación, entendida como traducción de metas²³¹ o relación “que induce a dos mediadores a coexistir” (2008: 158). A su lado aparecen también los conceptos de *composición* (coordinación y transformación de programas de acción e intercambio de competencias entre actantes), *cajenegrización* (comprensión de tiempo y espacio en un solo actante), *delegación* (cambio que rebasa los límites de los signos y las cosas, simetría entre creadores ausentes y usuarios circunstanciales que sustituye al actor), *proposición* (en sentido ontológico como ofrecimiento que posibilita la conexión por medio de acontecimientos) e *inscripción*²³².

Vista así, la teoría del *actor-red* se presenta como una teoría de la mediación, determinante, absoluta y radical, que apuesta por una nueva forma de pensar el mundo como una red infinita de *asociaciones de asociaciones*, de relación pura y totalizadora. Toda una ontología del *ser indeterminado* donde no tiene cabida ninguna sustancialidad ni agencia. Solo la red, actuante, determinante y universal: “no son ni objetivas ni sociales ni efectos de discurso al tiempo que son reales, colectivas y discursivas”, escribe Latour (2007: 22) a la vez que recusa a los grandes feudos de la crítica. Para esto, la teoría del *actor-red* se plantea como exigencia fundamental una explicación monista, sustentada en una simetría generalizada que apuesta por la heterogeneidad y advierte contra explicaciones basadas en dualis-

conjunto de estas asociaciones o colectivos no diferencia materialidad de socialidad, estos son meros productos de la relación (Tirado & Domènech i Argemí: 10).

²³¹ Al respecto: “la traducción fue presentada como un desplazamiento que tiene como consecuencia la creación de un nuevo lazo, antes inexistente, que produce un cambio ontológico en los actantes de la red específica donde se produce el recorrido, lo que se traduce en la creación de nuevas entidades. El primer significado que dará Latour a la mediación será el de traducción de metas” (Correa Moreira: 68).

²³² “Se refiere a todos los tipos de transformaciones a través de las cuales una entidad se materializa en un signo, un archivo, un documento, un trozo de papel o un trazo. Las inscripciones se mueven, y en tal movimiento permiten que aparezcan nuevas inscripciones, nuevas articulaciones, en definitiva, nuevas conexiones y juegos de relaciones en las que se implican tanto sujetos humanos como objetos de todo tipo” (Tirado & Domènech i Argemí: 11).

mos, arbitrarios o dados como indiscutibles, tales como *verdadero-falso* o *naturaleza y sociedad*. Además, sostienen Tirado Serrano y Domènech i Argemí, para diferenciarse de la semiótica y no ser un sistema cerrado, propone interpretar el signo “en referencia a condiciones empíricas concretas. El punto de partida son las asociaciones observadas empíricamente” (13).

Sin embargo, la teoría del *actor-red* no puede evadir del todo la explicación dualista que ella misma recusa. Los conceptos de asociación y conexión solo pueden pensarse como dicotomía. La misma noción de red no puede ser explicada al margen de la relación entre los nodos y el enlace, sea que los nodos se comporten como enlaces o sean, en el fondo, enlaces comportándose como nodos. Algo similar sucede con el par *humano/no-humano* en que fundamenta su cuestionamiento a la dualidad *sociedad/naturaleza* y la explicación monista que apuesta por el concepto unificador y heterogéneo de *socionaturaleza*²³³: lleva en sus entrañas la dicotomía como recurso explicativo, aun cuestionándola radicalmente. No responde en todo al requerimiento de las condiciones empíricas concretas, salvo en las asociaciones virtuales que conforman la *red*. El problema surge cuando se trata de fundamentar las asociaciones reales. Al considerar a los animales como meras cosas quitándoles de manera tácita intencionalidad –que sí los tienen– y separar artificialmente a los humanos de la naturaleza, de la cual forman parte, se niega a sí misma estas condiciones que la teoría exige para toda explicación²³⁴. Y es en base a

²³³ La cual de alguna forma intenta reconciliar la distorsión heredada por la antropología al calificar al *otro* «lo más cerca posible de la naturaleza, como se deduce de la etimología del término “Salvaje” y, aún de manera más explícita, de la expresión alemana *Naturvölkern*, o bien fuera de la historia, como ocurre cuando los denomina “primitivos” o “arcaicos”, que es otra forma de negarles un atributo constitutivo de la condición humana. (Lévi-Strauss 1984: 44)

²³⁴ A las preguntas de rigor ¿cuál es la diferencia entre humanos y no humanos? y ¿qué define a los humanos?, que apuntan a la relación diferencial y a la sustancialidad, solo caben dos tipos de respuestas: una, de índole metafísica (el hombre tiene alma) cuya contrastación empírica le está vedada, y otra que liga a los humanos con la naturaleza animal (animal político, animal racional, animal sentiente, etc.). La teoría del actor-red, sostienen Tirado y Domènech i Argemí, “insiste en que las comu-

estas condiciones que busca diferenciarse de la lógica de cualquier sistema semiótico cerrado y su “automatización de la esfera del sentido” (Latour, 2007: 96-98). Es más operativa la dualidad *cuasi-objetos/cuasi sujetos*, que proviene de la oposición ontológica entre objetos y sujetos²³⁵, en cuya disolución se sustenta la traducción que media entre los actantes. Aun así, esta disolución se encuentra más cercana a la *apariencia* (generada por la dinámica de ocultación y descubrimiento que propicia la categoría *cuasi-*) que a la *experiencia*, entendida como materia de los sentidos y del conocimiento empírico (Kant: 292).

En su conjunto, si retiramos de estos enfoques sobre la técnica su pretensión determinista –lo cual es normal en toda teoría–, encontraremos en el fondo el *modo de hacer* las cosas, que es también una forma de *ser allí*, a través de los actos, donde no se está al principio. Este modo de hacer las cosas, la *téchnē* (τέχνη), se relaciona no solo con el trabajo sino también con el poder²³⁶. Más que la autonomía, el acierto de Ellul consiste en haber concebido la técnica como medio universal; como sistema e ideología que, al integrar todos los métodos, abarca también todas las esferas de la vida. Pero el término *método* no solo remite al modo de hacer las cosas con la eficacia de la *téchnē*, significa literalmente ‘ir más allá de donde se es-

nidades de animales detentan una socialidad terriblemente compleja [...] la diferencia entre la socialidad animal y la humana debe buscarse en otro lugar: concretamente en la materialidad” (7). Es decir, solo los humanos pueden transformar su riqueza material en lazos que perduren en el tiempo y en el espacio, lo cual niega a otras especies la capacidad de crear cultura y tecnología, privilegiando solo a los humanos. Esto es debatible, existen investigaciones etológicas que pueden probar lo contrario, con mayor o menor grado. En todo caso, para que la propuesta de heterogeneidad y simetría sea radical es necesario demoler las bases mismas sobre la que se construye el antropocentrismo. Resulta más práctica (desde la perspectiva de la experimentación empírica) la división entre seres vivos (sujetos, que tienen intencionalidad) y cosas (sin vida, sin intencionalidad) que la forzada dicotomía *humanos/no-humanos*.

²³⁵ Al respecto y, refiriéndose a los *no-humanos*, escribe Latour en una nota al pie de página: “Hay un poco de preconceito antropocéntrico en el uso de la expresión *no-humanos*. He explicado en otro trabajo en detalle como el par humano/no humano debería ser sustituido por la dicotomía insuperable sujeto/objeto” (2008: 107-8).

²³⁶ “El saber, que es poder, no conoce límites”, sentencian Horkheimer y Adorno refiriéndose a la técnica como esencia de tal saber que aspira siempre al método (60).

tá'²³⁷. Esto lo trasciende ontológicamente, tiene que ver con el *Dasein* de la existencia; con ese *estar haciendo algo y llegar a ser a través de las obras*, muy propio de la ideología ilustrada y burguesa. Desde esta perspectiva, la técnica, al expresarse en el método, deviene en *mediación propiamente dicha*, más que los artefactos a través de los cuales nos prolongamos hacia el medio ambiente.

Entre todas las tecnologías creadas por el ser humano, es la escritura –en todas sus modalidades– el sistema de mediación por excelencia. Opera sobre la mente humana, transformándola. Constituye su memoria paralela, es el arte eficiente que imita lo que se piensa a partir de lo que se ve. Más que otra invención en particular, “la escritura ha transformado la conciencia humana [...] es la más radical [...] es completamente artificial”, sostiene Ong al ponerla en contraste con el habla natural (81- 84). Como toda tecnología, la escritura no es ni buena ni mala. Además, puede ser transformadora y conservadora a la vez. Transformadora, en tanto constituye la materia primordial, el artefacto fundacional, la grabación que posibilita toda interpretación y contrastación de las ideas sin necesidad de repetirlas oralmente, oponiendo una memoria duradera a la fragilidad de la memoria del cerebro humano. Es conservadora porque tiende a perdurar en el tiempo, resistiéndose a los cambios, como testimonio espiritual de otras épocas. Esta doble característica hace que sea fenoménica y revolucionaria. Fenoménica, por cuanto permanece idéntica como una constante en el tiempo, como sustancia en la esfera del pensamiento que *se dice* a los demás. Revolucionaria, por cuanto, al reemplazar al rito de las sociedades no escriturales como sistema de mediación colectiva, transforma radicalmente su cultura y su visión del mundo. La escritura se gesta vinculada a la representación de los actos cotidianos –sacralizados mediante la repetición– en que se sustenta el sentimiento religioso (del *volver a unir*, religando), a la intuición numé-

²³⁷ Del griego μέθοδος (*méthodos*), *méth* /*meta* (más allá) y *ódos* (camino, ir).

rica y a la sensación de eternidad del tiempo circular. Nace vinculada a la construcción metafórica y repetitiva de la poesía implícita en el canto épico, esa memoria colectiva con que se cuentan los relatos primordiales que dan fe de los mitos; es decir, nace vinculada al sistema de creencias compartidas entre los miembros de una comunidad, llegando a transformarlo todo. A diferencia del tiempo cíclico de la oralidad y el rito, el tiempo instituido por la escritura será el tiempo de lo efímero y de las ansias de inmortalidad lineal²³⁸. El surgimiento de la escritura lleva consigo el germen de la actividad exegética y con ella la posibilidad de una crítica técnicamente cultivada mediante la interpretación metódica. Socialmente, si nos remitimos a la tesis de Park que establece la diferencia entre *masa* y *público*, con la escritura se hace posible el predominio de la norma teórica sobre la norma práctica en ciertos grupos de la sociedad –lectores– y, con ella, la aparición del *público* cuyas prácticas deliberativas giran en torno a los textos escritos. Además, se hace posible el surgimiento de las masas organizadas en torno al dogma, la palabra escrita sacralizada, la doctrina –sea religiosa o política– sobre la cual se organiza todo poder absoluto.

A diferencia de la escritura, la televisión se establece como fundamento de una relación mediática de masas basada en el dominio absoluto de la teleaudiencia a través de una realidad *cuasi-virtual*²³⁹, creada en un entorno físico, que se reproduce en espacios físicos de manera directa, absoluta, en tiempo real, cuantificable y

²³⁸ «Una de las paradojas más sorprendentes inherentes a la escritura es su estrecha asociación con la muerte. Ésta es insinuada en la acusación platónica de que la escritura es inhumana, semejante a un objeto, y destructora de la memoria. También es muy evidente en un sinnúmero de referencias a la escritura (o a la imprenta) que pueden hallarse en los diccionarios impresos de citas, desde 2 Corintios 3: 6, “la letra mata, más el espíritu vivifica”, y la mención que Horacio hace de sus *Odas* como un “monumento” (*Odas*, iii.301), presagiando su propia muerte, hasta, y más allá, de lo dicho por Henry Vaughan a Sir Thomas Brodley en el sentido de que, en la Biblioteca de Bodleyana de Oxford, “cada libro es tu epitafio”» (Ong: 83-4).

²³⁹ Es decir en tránsito entre la realidad física y su representación. La inmersión física del televidente se encuentra limitada a lo visual y lo auditivo.

operacional. Esta realidad surge como producto de un proceso técnico de conversión de la realidad física en una realidad representada mediante transducción de señales²⁴⁰. Fusionando imagen, sonido y movimiento. La realidad así obtenida está conformada por: a) una programación que se percibe en la pantalla del televisor o cualquier aparato destinado con ese fin; b) una teleaudiencia (conjunto de televidentes) percibida estadísticamente²⁴¹ por la entidad emisora; c) un espacio colectivo o radio de acción que media entre ambos, el cual está determinado por el espectro electromagnético. En síntesis, constituye una realidad paralela al sistema físico que lo genera y del que depende. Por lo general, la programación es simultánea, ya que una vez emitida es captada por todos los destinatarios a la vez (aunque puede ser repetida y compartida de manera no simultánea mediante procesos digitales). Su multiplicidad hace que la televisión se convierta en un fenómeno de masas cuya teleaudiencia, heterogénea, múltiple y anónima, ocupa un espacio subitáneo y, además, un tiempo simultáneo y residual²⁴² que puede ser operacionalizado (identificado, clasificado, cuantificado, etc.).

Más que los puentes del Long Island, señalados como principal ejemplo de relación entre los artefactos y la política por Winner, la televisión ha sido la tecno-

²⁴⁰ O conversión de señales. Entendida como transformación de la señal eléctrica variable en señales luminosas y sonoras.

²⁴¹ Mediante mediciones que representan la masa de consumo. los cuales posibilitan «la visualización de “nuevas audiencias”, en términos de los niveles de penetración de la televisión, las características de su consumo, sus preferencias televisivas y la manera en que se relacionan con el medio. Esta información, como medida estándar de la industria, permitirá en el futuro continuar realizando correctamente la cuantificación, valoración y tasación del valor de dichas audiencias» (Buzeta & Moyano, 2013: 60).

²⁴² Tiempo libre, aquél destinado al esparcimiento. Al respecto sostiene Shirky; “La televisión rápidamente se hizo con la mayor parte de nuestro tiempo libre: se le dedicó una media hora de más de veinte horas a la semana, en todo el mundo. [...] Para casi toda la gente, durante la mayor parte de su tiempo, ver la televisión es la actividad (puesto que la televisión entra tanto por la vista como por el oído, inmoviliza incluso a los usuarios de atención moderada, a quienes deja congelados en sus sillas y sofás, como una condición previa para el consumo)” (15). El tiempo libre tiene que ver con el excedente cognitivo, con lo que se piensa cuando no se trabaja, ni se estudia ni se duerme.

logía política por excelencia que opera sobre las masas creadas por ella misma. La función política de estos puentes *co-opera* con su utilidad civil que facilita el paso de una determinada clase de vehículos. Su funcionalidad, por tanto, es compartida: hay una función social excluyente (política) que aparece disimulada tras la función de servicio (tecnológica) que emerge en primera plana. La televisión, en cambio, opera en exclusividad sobre el excedente cognitivo de las personas, generando una relación informativa, tendentemente unidireccional, que no permite la alternancia voluntaria e inmediata, en igualdad de condiciones actanciales entre el ente emisor y el televidente. Desde el punto de vista operativo, con relación a la sociedad (su objetivo primordial), ha cumplido desde su gestación dos funciones: una función disolutiva de la cultura primigenia que se desarrolla en el hogar, generada por el carácter invasivo de los espacios íntimos de la familia (comedor, dormitorio, etc.), implícito en el uso cotidiano del televisor, y una función configurativa de una cultura de masas, planificada políticamente como medio de control social²⁴³.

²⁴³ Esto se relaciona con el poder, cuyo ejercicio es el objetivo principal de la actividad política. Para Castells (41), son los conocimientos y las ideas, los que dan lugar a la confianza, la fuente decisiva del poder. Pero los conocimientos son relativos y las ideas, operativas. Más que las ideas y los conocimientos, son las creencias (en donde se está, al decir de Ortega y Gasset) las que “mueven montañas”, la fuente decisiva del poder. La televisión se enfoca principalmente al sistema de creencias de los televidentes. Para que los conocimientos y las ideas den lugar a la confianza es necesaria que haya actividad deliberativa y esto es posible solo cuando hay la alternancia comunicativa, cosa que la televisión no lo permite porque su actividad es unidireccional.

Capítulo 3

Lo ‘indio’ y la cuestión Multicultural

3.1. Contexto histórico-narrativo y construcción teórica de *lo indio*

En sus orígenes, el sánscrito *Síndhu*²⁴⁴ del que proceden los términos ‘india’ e ‘indio’, se encuentra formando parte de la cosmogonía védica y designa al río de las aguas primordiales que, según el *Rig Veda*, rodea la tierra. También nombra al equivalente celestial de este río, al *mahám síndhum* o ‘gran río’, sobre el cual se asienta una montaña²⁴⁵ desde donde el dios *Indra* libera las aguas de los siete ríos

²⁴⁴ Cuya raíz *sind-* significa corriente, movimiento. La palabra, sostiene Sol Argüello, “aparece, en varias ocasiones, en el texto más antiguo en lengua sánscrita, el *Rig Veda* y también en el *Atharva Veda*, a menudo significa “corriente” y proviene de la raíz *SIDH*: ir, moverse, aspecto que conduce a pensar que siempre se llamó *Sindhu* al río más importante” (40).

²⁴⁵ Identificada con *Vṛtra*, serpiente enemiga de *Indra* que aprisiona las aguas. En la imaginería del *Rig Veda*, sostiene N. Alberto Cantera, *Vṛtra* tiene una doble naturaleza: es serpiente y montaña a la

celestiales o *saptá síndhavas* para que fluyan hacia la tierra, dando origen a los *síndhubhis* o ríos terrestres. Designa además al río que forma el valle del Indo y a la civilización que lo habitaba en la antigüedad, a su país, que los persas antiguos denominaron *Hinⁿduš* o *Hindu-*, haciendo variar la ‘S’ por la ‘H’ (Hintze: 144-5). Esta región no era desconocida para los griegos, quienes –al nombrarla– helenizaron el persa *Hinⁿduš* por *Ἰνδός* / ‘*Indós*’ (Indo) siglos antes de la conquista de Persia por Alejandro.

La referencia escrita que se tiene entre los griegos sobre la India se remonta al siglo VI a. de C., con Escilax de Carianda, navegante al servicio de Darío que luego de su expedición por el Indo compuso un escrito sobre el país y sus habitantes²⁴⁶. A partir de él se puede descubrir una narrativa sobre *el indio* (τοῦ Ἰνδοῦ / *toú Indoú*) que con el tiempo asumirá el lugar asignado en la tradición homérica a los etíopes como habitantes de un país remoto y fabuloso. Esta narrativa nutre y se nutre del imaginario colectivo y los relatos de viaje compartidos oralmente y registrados por los primeros logógrafos de la época clásica de una manera que hoy llamaríamos fantástica. No se trata de una fantasía artificial creada con el único fin de satisfacer las expectativas del lector, sino todo lo contrario: participaban de las creencias compartidas mancomunadamente, creían en lo que escribían. Eran tal vez lo más parecido a los primeros cronistas europeos que se dedicaron a escribir sobre el Nuevo Mundo.

vez. Si observamos detenidamente algunos pasajes del RV.1.32, explica, “podremos darnos cuenta de ello. Ya en el primer verso leemos: *áhann áhim anv apás tatarda práśána abhinat párvatānām* «Mató al reptil, liberó las aguas, abrió la panza de la montaña»” (38-9).

²⁴⁶ Podría considerarse a Escilax de Carianda como el Marco Polo del mundo antiguo. Su obra, refiere Emilio Rollié, “consiste en un registro de pueblos y lugares conocidos en el marco de la expedición hecha por Darío al río Indo, entre el 519 y el 512 a.C., en la que Esquilax participó. El libro era probablemente un *periplus* del viaje por el Indo, las costas de Arabia y Egipto. De los cinco fragmentos que quedan, cuatro parecen referirse a la India: mencionan la zona montañosa en el alto Indo, plantas, etc. Uno, conservado por Aristóteles, trata de la gran diferencia entre un rey indio y sus súbditos (*Pol.* 7, 13, 1). Filóstrato preservó fragmentos que hacen pensar que Esquilax es el padre de todas las leyendas occidentales sobre los pueblos fabulosos de la India” (38-9).

Esta narrativa expresa ya la mirada distante²⁴⁷ del *otro* que inaugura en Occidente la poesía homérica con las narraciones de Odiseo en la casa de Alcínoo. Más que una confusión geográfica, como podría interpretarse desde una perspectiva contemporánea –la *otredad* no solo es geográfica, es también temporal–, la identificación en la antigua Grecia de la India con Etiopía²⁴⁸ debió obedecer a la experiencia de los navegantes, transmitida oralmente y enriquecida mediante un proceso de sincretismo mitológico; de reconocimiento de lo conocido –como creencia– en lo desconocido; de *alteridad* explicativa de *aquello* que se revela ante los ojos y la memoria, apelándola y posicionándose racionalmente en el inconsciente colectivo a la vez que adquiere credibilidad. A partir de este momento los relatos sobre la India podrán desbordar los límites geográficos del valle del Indo, yendo más allá, tendiendo hacia los espacios fronterizos de la ecúmene, a países extremos e islas remotas y fabulosas, perdidas en el océano que rodea la tierra, cuyas riquezas, principalmente el oro, se encuentran en abundancia.

Los griegos de la antigüedad han dejado innumerables relatos de su visión fantástica sobre la India y sus habitantes, de su percepción que lo relacionaba con los confines del mundo habitado, más caluroso y desértico por estar más cerca del sol, según la concepción predominante del universo físico de entonces. Muchos de estos escritos –sobre todo en la época helenística– se fundamentan en otros anteriores, los cuales se recomponían adquiriendo la contemporaneidad de un nuevo relato

²⁴⁷ O la mirada antropológica. También es tema de un libro de Lévi-Strauss con el mismo título en que reflexiona sobre la experiencia humana partiendo de la *otredad*.

²⁴⁸ Al respecto, sostiene César Sierra que “aunque la confusión geográfica entre Etiopía y la India es evidente, la incorporación de la India como tierra remota se produjo gracias a las contribuciones de Escílax y Hecateo [...] Con la llegada en época clásica de la renovadora etnografía jonia y la ampliación de los horizontes geográficos estas regiones [el Jardín de las Hespérides, la isla de los feacios, etc.] se trasladaron en el imaginario griego a lugares más alejados, como la India, Etiopía y el país de los Hiperbóreos (Romm, 1992, 45 ss.). El resultado es la combinación de ambos tipos de etnografía y la mezcla de datos reales y fantásticos” (175, 178).

de corte maravilloso²⁴⁹. Para hacernos una idea, siguiendo a César Sierra (2015), Escílax (S. VI a. C.) escribió tratados sobre los diversos pueblos de la India entre los cuales menciona a los *pigmeos* (seres pequeños que habitaban el este del Ganges), los *esciápodos* (seres de un solo pie, pero enorme), los *otolicnos* (seres con orejas grandes), los *macrocéfalos* (de cabeza grande), los *monophthalmoi* (de un solo ojo), los *enotiktontes* (que engendraban solo una vez), los *ektrapéloi* (gigantes) y los *trogloditas* (que vivían bajo tierra), entre otros. Heródoto cuenta de la existencia de hormigas gigantes del tamaño de un perro que excavan túneles en la arena, rica en oro, amontonando el material a su alrededor. Estas hormigas también se mencionan en el *Mahabharata* y en el *Artha-Sastra*, precisa Sierra (178). Sobre Ctésias, escribe:

La descripción de Ctésias sobre la India está plagada de pueblos fantásticos, productos con propiedades maravillosas y lugares inverosímiles, todo ello orientado a entretener a un público ávido de este tipo de relatos [...] Ejemplos de ello no faltan como es el caso de los perros indios, que eran enormes y podían hacer frente a un león (Fr. 10; Fr. 46a). En líneas generales, todos los animales eran de excepcional tamaño (como el escarabajo, Fr. 45 ργ o la serpiente Fr. 33) [...] describe [también] el *carpion* y su aromático aceite que podía olerse a cinco estadios de distancia (unos 900 metros) y que él mismo había podido oler pues esta sustancia era un regalo anual del rey indio al rey persa (Fr. 47). (179)

Hoy sabemos que entre los perros más grandes está el dogo del Tíbet y que ya se hacían representaciones suyas en la antigua Mesopotamia, que también los

²⁴⁹ Que la crítica contemporánea llama “literatura de *mirabilia*” o “paradoxografía” considerándola un género surgido en torno a la biblioteca de Alejandría. La época helenística, escribe Mariano Valverde, “fue especialmente sensible a las curiosidades y singularidades de todo tipo. Los poetas alejandrinos, en su afán de investigación erudita, recopilaban usos antiguos y costumbres raras, y gustaban de describirlos en sus obras. El propio Calímaco fue escritor de relatos maravillosos, Παράδοξα, e incorporaba un buen número de ellos en sus *Aitia*”. Entre sus obras como compilador erudito figura en la *Suda* una colección de historias maravillosas [...] que precisamente convierte a Calímaco en fundador de la paradoxografía como género literario” (106).

pitones y las anacondas se encuentran entre las serpientes más grandes y que en las selvas tropicales existen escarabajos, hormigas y arácnidos los cuales pueden catalogarse como gigantes, aunque no con la exageración producida por la distorsión generada en la imagen del mundo que se tiene, por la cosmovisión.

Si la narrativa oral se alimenta siempre de relatos anteriores adecuándose a los nuevos tiempos, con la escritura pasará lo mismo: enriquece su narratividad con otros textos que le preceden, como sustento para fundamentar sus historias, adaptándolas a cada época, con el agregado de que también se nutre de la memoria colectiva contemporánea transmitida oralmente. Esta memoria colectiva es un compilario sobre el *otro* que oscila entre la *alteridad* instalada en el pasado –de los orígenes– y la *otredad* espacial implícita en los relatos contados a su regreso por los viajeros, los cuales se registran en las sociedades escriturales como relatos de viaje. En su conjunto, estas narraciones conforman el relato original, el *aition* (αἴτιον) del que se nutre la configuración del mundo conocido y sus confines, la fuente de primera mano –la más confiable– en que se fundamentan las creencias, la cual ofrece una visión fantástica del *otro*, del que está fuera –del exótico– y de su medio.

La práctica escritural de conformación de nuevos relatos en base a otros más antiguos, mediante un proceso de adaptación en donde lo desconocido se muestra como relato maravilloso²⁵⁰, precede en mucho a los escritores helénicos que la crítica contemporánea denomina paradoxógrafos. Se la puede rastrear, por ejemplo, en la tradición semítica del mundo antiguo, en la *Epopéya de Gilgamesh* cuya ela-

²⁵⁰ Si fuera conocido no sería maravilloso. Lo desconocido está relacionado con lo remoto, aquello que está fuera del alcance tanto en el tiempo como en el espacio, que puede deducirse mentalmente a través de la imaginación.

boración se basó en varios relatos de origen sumerio²⁵¹, más antiguos, y cuyo nombre de apertura en acadio, *Sha nagba imuru* ('El que ha visto el fondo de todas las cosas y todos los países'), anticipa ya que se trata de un viaje. No es un viaje cualquiera, es un viaje hacia lo desconocido, "*explorando todo lo que está oculto*" (Tablilla I), atravesando las montañas, "*sin la menor luz, ni delante ni detrás*" (Tablilla IX)²⁵², y la estepa. Aún más, navegando en busca de la inmortalidad, hacia el otro lado del mar, atravesando las aguas mortales con sumo cuidado de no tocarlas, hasta llegar al borde de la desembocadura de los ríos en donde vive Utanaphistî, el Lejano. Es decir, el *otro*; el que vive más allá de las fronteras conocidas de la ecúmene sin saber con precisión dónde. El relato de Utanaphistî sobre el diluvio pasará siglos más tarde a formar parte de la tradición hebrea en el primer libro de la *Torah*²⁵³ adaptándose temporal y espacialmente. Durante este proceso evolutivo, la *otredad* expresada en el poema babilónico deviene en *alteridad* en el relato hebreo: Utanaphistî, el lejano, pasará a ser Noé, el antepasado común de toda la humanidad, trocándose de este modo la distancia espacial en distancia temporal; la inmortalidad mítica del personaje sumerobabilónico, en longevidad mitológica²⁵⁴ del personaje ancestral del relato hebreo.

A la larga, la configuración ecuménica del mundo –el mundo habitado– en la tradición hebraica seguirá el camino opuesto a la tradición helénica, cultivada en torno a la poesía homérica. En el imaginario helénico el *otro* está en los confines

²⁵¹ Según Kramer se trata del primer caso de préstamo literario. El material sumerio utilizado para la composición de la epopeya acadia son los siguientes: "Gilgamesh y el País de los Vivos", "Gilgamesh y el Toro Celeste", "El Diluvio", "La muerte de Gilgamesh", "Gilgamesh y Agga de Kish", "Gilgamesh, Enkidu y el Inframundo" (223).

²⁵² Para estas citas se utilizó la versión de Jean Bottéro en traducción, del francés, de Pedro López.

²⁵³ El cual conserva aún su nombre de apertura como en la tradición escritural mesopotámica: **בְּרֵאשִׁית** (*Bereshit*, 'En el principio').

²⁵⁴ Al respecto, se asume la distinción hecha por Óscar Quezada entre lo mítico y lo mitológico. Sostiene Quezada que lo mítico, como concepto, aludirá al fenómeno de sentido por cuanto se está en el mito. Remite, por tanto, a la vida práctica misma. Lo mitológico, en cambio, alude al problema de significación, a la articulación racional del mito. (10).

inexplorados de la ecúmene, cuyo mundo es fabuloso por el mismo hecho de ser desconocido y solo puede ser imaginado o construido a través de relatos de viajeros intrépidos; muchos de aquellos predispuestos para la exploración, la conquista y la colonización. La *otredad* está ya instalada en el inconsciente colectivo del mundo helénico, el cual identifica el espacio conocido –su espacio, en torno al Mar Egeo– como el centro de la ecúmene. Con el tiempo esta visión debió dar lugar al eurocentrismo. En cuanto a la tradición hebraica, esta seguirá un camino totalmente opuesto, provisto de una *alteridad* radical, absoluta, en donde *Nosotros somos los otros*; para quienes, como en *Gilgamesh*, “que todo lo ha visto” (Tablilla I, línea 1), no hay “nada nuevo bajo el sol” (*Qohéleth [Eclesiastés]: 1: 9*), que venimos de los confines de la tierra con una misión y habitamos en medio de las naciones²⁵⁵.

La lejanía del *otro*, concebida en la antigua tradición semítica oriental, cederá ante la cercanía del prójimo –el *próximo*–, del que viene hacia *nosotros*, aproximándose, para *ser en nosotros*, que no pertenece a la casa paterna pero que sin embargo se debe considerar como un nativo como nosotros, nacido entre los nuestros, como un natural, y amarlo “como a uno mismo”, en su mismidad, “*porque extranjero fuisteis en la tierra de Egipto*”²⁵⁶. Más que la conquista del espacio dominado por el *otro*, la tradición hebraica estará encaminada hacia la conquista del espíritu. Ambas tradiciones configurarán más tarde, con el advenimiento del cristianismo y su asimilación a Roma como ideología del Imperio, el imaginario colectivo de la sociedad occidental cristiana. A la larga, esto tendrá repercusiones importantes durante el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo.

²⁵⁵ *Bemidh.bár [Números]: 23: 9; Yeshayah [Isaías]: 41: 9; Ijezkél [Ezequiel]: 5: 5.*

²⁵⁶ *We’él-leh schemóhth [Éxodo]: 22:21; Vayikra [Levítico]: 19:18,34 y otros, en los cuales se fundamenta –en su sentido– la hospitalidad hebrea, objetivándose como mediación en donde, como sostiene Cassirer, el *ser ahí* de la impresión sensible se encuentra con el *ser ahí* de la conciencia que se expresa (1998, T. 1: 15).*

La preocupación helénica por delimitar la ecúmene tendrá como resultado el surgimiento de la cartografía. Esta se remonta al siglo VI a. de C. con Anaximandro de Mileto en cuya tabla geográfica se presenta el mundo de forma cilíndrica, circundada por el océano, con su mar interior –el Mediterráneo– y sus tres partes conocidas (Europa, Asia y Libia). Más tarde Hecateo perfeccionará este mapa donde aparecerá el Indo en el extremo oriental del Asia²⁵⁷. Con ligeras variantes, esta concepción tripartita de la ecúmene seguirá vigente en Occidente configurando el imaginario físico del mundo hasta el descubrimiento de América, mas no así su imagen circular y plana. La idea sobre la esfericidad de la tierra está presente ya en la escuela pitagórica y entre los discípulos de Sócrates²⁵⁸. Uno de los mayores matemáticos contemporáneos de Platón, Eudoxo de Cnido (c. 408-355 a. C.), creó la teoría de las esferas celestes en que basó su sistema cosmológico que explicaba el movimiento de los planetas²⁵⁹. Con el tiempo la idea de la esfericidad de la tierra terminará imponiéndose mayoritariamente, pero el asunto sobre su movimiento y el lugar que le corresponde en el universo seguirá vigente en el debate: “Los que ha-

²⁵⁷ En su tesis sobre cartografía naval, Prudencia Tomás sostiene que “Grecia es la precursora de nuestro actual sistema cartográfico, a ellos se debe la introducción del sistema de longitudes y latitudes, las primeras proyecciones y el cálculo del tamaño de la Tierra. A través de los escritos que dejaron Heródoto y Estrabón pudimos conocer a los primeros geógrafos jónicos, Anaximandro de Mileto y Hecateo” (2015: 9).

²⁵⁸ Platón hace mención a ambas posturas en el *Fedón*. Escribe, refiriéndose a Anaxágoras: “él me aclararía, primero, si la tierra es plana o esférica, y luego de aclarármelo, me explicaría la causa y la necesidad, diciéndome lo mejor y por qué es mejor que la tierra sea de tal forma. Y si afirmaba que ella está en el centro, explicaría cómo le resultaba mejor estar en el centro” (105).

²⁵⁹ Consideraba Eudoxo que la tierra era el centro del universo. Sobre su obra: “Escribió dos tratados para explicar su globo celeste: *Fenómenos*, donde describió los movimientos de los astros, y *Las velocidades*, donde explicó los movimientos del Sol, la Luna y los planetas. No obstante, sus ideas nos han llegado fundamentalmente a través de un poema de Aratus de Solis (315-240/239 a.C.), en el que se describen las constelaciones, y el *Circuito de la Tierra*. Fue el primero en dibujar las estrellas sobre una esfera que representaba el firmamento, en cuyo centro situó a la Tierra reducida a la consideración de un punto, y en trazar sus trayectorias en círculos celestes: el ecuador, los trópicos, los círculos polares, la eclíptica y el zodiaco. Dibujó la franja zodiacal, constituida por los tres paralelos celestes oblicuos respecto al Ecuador terrestre que representaban la eclíptica y el zodiaco, donde localizó 43 constelaciones y estableció el procedimiento para determinar la latitud del observador a partir del ángulo formado por la constelación Draco y el Norte geográfico” (Santana, 2015: 3).

bitan una parte de Italia y se llaman pitagóricos, opinan [...] que en el centro está el fuego, mientras que la tierra es una de las estrellas y se mueve en torno al centro, y que de esta manera se produce el día y la noche”, escribirá, por ejemplo, Aristóteles (*Del cielo*: 293a).

Para el Estagirita resultaba evidente que la tierra era el centro del universo y además estaba inmóvil (ibíd.: 296b). Para demostrar la esfericidad de la tierra, Aristóteles recurre a argumentos físicos y a deducciones derivadas de la observación de las fases de la luna, de los eclipses, de las estrellas y la procedencia de los elefantes. Esta última debió cobrar especial relevancia para la configuración del mundo en el imaginario ilustrado de mercaderes, aventureros y navegantes de los siglos anteriores al descubrimiento de América. Aristóteles había escrito:

[...] los que creen que el lugar aquel que está cerca de las columnas de Hércules está unido al lugar que hay cerca de la región india, y que de esta manera afirman que hay un solo mar, no parecen creer cosas tan increíbles. Dicen esto aventurando una conjetura que derivan de la existencia de los elefantes, ya que su género existe en ambos lugares, puestos que ambos extremos están así relacionados por una unión. (*Del cielo*: 298a)

Aunque también se conocía el modelo heliocéntrico de Aristarco de Samos (c. 310 a. C. - c. 230 a. C.), durante siglos los argumentos físicos y las observaciones del Estagirita —era la autoridad escolástica— habían dado sustento a una narrativa vinculada al más allá de las fronteras del espacio geográfico y existencial, cuya máxima expresión está representada por *La Comedia* de Dante Alighieri que ubica a la montaña del Purgatorio en una isla situada en las antípodas de la ecúmene, en medio del océano²⁶⁰. No es de extrañar que, siguiendo a Aristóteles y Ptolomeo, se

²⁶⁰ “Da questa parte cadde giù dal cielo; / e la terra, che pria di qua si sporse, / per paura di lui fe’ del mar velo, // e venne a l’emisferio nostro; e forse / per fuggir lui lasciò qui ‘l luogo voto / quella ch’apar di qua, e su ricorse” (*Inferno*, c. XXXIV, vv. 121-126), (A esta parte cayó del alto cielo / y la

pensara en el siglo XV que navegando en dirección contraria, hacia el oeste, se podría llegar también a la India.

Desde la perspectiva occidental, después de las conquistas de Alejandro el Magno, gran parte del Subcontinente indio quedó integrado al mundo helénico²⁶¹ y su imaginario –al menos hasta la hegemonía imperial de Roma y la desaparición del Reino indogriego– y, con esto, las relaciones comerciales entre Oriente y Occidente se consolidaron; sobre todo, a través de la ruta del Mar Rojo como alternativa a la vía terrestre²⁶². En el campo lingüístico, si los griegos llamaron indistintamente *Ἰνδοί* (*indoí*) a todos los que vivían en los confines orientales de la ecúmene, los habitantes del Subcontinente indio también usaron un denominador común para todos los que procedían de los extremos occidentales de su mundo²⁶³, llamándolos indistintamente *javanas*, (*yavanas*) o *jonas* (*yonas*)²⁶⁴, de jónicos (Ἰάονες), cuyas

tierra, que antes se inclinó hacia este lado, / extendió espantada el velo del mar, // y vino a estar en nuestro hemisferio, y tal vez / por huir de él, abandonó el lugar vacío / que se ve desde aquí recorrido [concerniente a la montaña del Purgatorio, traducción libre].)

²⁶¹ Del Imperio seléucida se desprendería el Reino grecobactriano y de este el Reino indogriego que perduraría hasta el siglo I a. de C.

²⁶² Interrumpida muchas veces por los conflictos, principalmente entre los reinos helénicos. Se podía llegar a la India y las islas del sudeste asiático siguiendo la ruta inversa que siguió Escilax, bordeando las costas de Egipto y Etiopía hasta desembocar por el Golfo de Adén en dirección recta hacia Mumbai y luego navegar por el sur adentrándose en el Golfo de Bengala, o hacia el norte. Para Francisco Guzmán “serán los griegos y más tarde los grecomacedonios, los que sentarán las bases para una relación sistemática entre el mundo mediterráneo y la India, sustentada en rutas a través del Mar Rojo y del litoral meridional de la Península arábiga. El reino de los Seleúcidas primero y el Imperio Parto después ejercerán un férreo control sobre las rutas comerciales entre el Mediterráneo y la India, ya sea la terrestre que atraviesa el Irán o la marítima a través del Golfo Pérsico. Ésta será la razón de que el reino de los Ptolomeos se vuelque en el Mar Rojo como vía que permita sortear los obstáculos políticos. Desde la instauración de la dinastía Lágida hasta la conquista romana, Egipto se convierte en la intermediaria privilegiada en el comercio entre el Mediterráneo y la India” (253).

²⁶³ Las costas del Asia menor o Jonia (Ἰωνία) y, por extensión, los de más allá, hacia el poniente.

²⁶⁴ El término se encuentra ya en los textos inmediatamente posteriores a la presencia helénica en el valle del Indo, entre ellos destacan las inscripciones en piedra que mandó poner Ashoka (s. III a. C.) en distintos lugares del subcontinente. Estas inscripciones constituyen información de primera fuente sobre los “países, naciones y pueblos que formaban parte del Imperio de Ashoka o eran conocidos por él (*Satyaputras*, *Keralaputras*, *Cholas*, *Andhras* en el sur de la península; *Rāshṭrikas*, *Bhojas*, *Kaliṅgas*, *Gandhāras*, *Kambojas*, *Yonas*: "griego25s" etc.)” (Tola & Dragonetti: 106). *Yavana* aparece en

variantes aún se utilizan en Oriente para denominar a la Grecia contemporánea (*Yunatistán* en turco; *Yunani* en indonesio, etc.).

Al concluir las Guerras púnicas y macedónicas y con el dominio casi absoluto de Roma sobre el Mediterráneo, las exploraciones hacia los espacios inexplorados de la ecúmene cobraron nuevo impulso; esta vez hacia las fronteras occidentales, bordeando las costas ibéricas y africanas. Antes, navegantes fenicios habían explorado por el Atlántico en su afán por expandir las fronteras comerciales del Imperio púnico²⁶⁵; pero las exploraciones iniciadas con los periplos de Polibio y Eudoxo de Cízico, más allá del espacio conocido, responden ya al imperativo de una visión que pone a Roma y sus dominios en el centro de la ecúmene²⁶⁶.

Con el advenimiento del Imperio, Roma consolida definitivamente su dominio sobre el *Mare Mediterraneum* ('Mar en medio de las tierras') el cual pasó a llamarse *Nostrum Mare* ('Nuestro mar'), subrayando el sentido de pertenencia absoluta en torno a la demarcación definitiva de un mar interior propio, un *Mare Internum*. La ecúmene helénica en torno al Egeo dio paso así a la ecumenicidad imperial, entendida como intuición colectiva de identificación con el Imperio y el sentimiento de universalidad que se relaciona con este, al cual se pertenece, cuyas categorías (imperio, universo, mundo y cosmos) se gestan al interior de un mismo

los poemas épicos de la literatura tamil de los primeros siglos. Además, los indios llamaron a la pimienta *yavanapriya*, que significa 'pasión de los Yavanas', debido a que era muy apreciada por los romanos. También se mencionan colonias de Yavanas: los *Yavanap Padi* o *Yavanar irukkai* (García, 2016: 25, 26).

²⁶⁵ Entre los que destacan los periplos de Hannón y Himilcón, ambos de Cartago. El primero navegó por el litoral atlántico norafricano, hacia el sur, hasta llegar al río *Lixos* donde encontró a unas mujeres velludas al que los lixitas llamaban *gorillas* o *górgades*. Continuando su viaje llegó hasta un volcán en erupción denominado *Theôn Óchema*, que algunos identifican con el monte Camerún (Gonzalbes, 2014: 498) y otros con el Teide (Mederos, 2015: 37). De Himilcón se cuenta que navegó por las costas atlánticas de la Península ibérica, hacia el norte, donde según cuentan encontró multitud de fieras marinas y un abismo en tanto que el mar se extendía sin fin (Gonzalbes, 2014: 491).

²⁶⁶ A los que se agregan los periplos de Juba II, rey tributario de Roma, por las costas atlánticas del sur de Mauretania y las Islas Canarias. Polibio, uno de los más renombrados historiadores griegos de la antigüedad al servicio de Roma, hizo dos periplos por el Atlántico en ambas direcciones: norte y sur. A Eudoxo de Cízico se le adjudican cuatro viajes intentando bordear el continente africano (Mederos & Escribano, 2004). Estos periplos responden ya a "una concepción romanocéntrica, que enfatiza la importancia que supone la *pax romana*" (Mederos, 2013: 240).

proceso de configuración y representación, relacionándose en su origen. Consecuentemente, como sostiene Jung en su teoría sobre la formación de los arquetipos²⁶⁷, “El hombre se ve a sí mismo como un ser impulsado hacia algo y al mismo tiempo como un ser que representa algo” (2015: 242). Se configura de este modo en la mentalidad europea, construida en función a su relación histórica con Oriente, el eurocentrismo²⁶⁸ como forma arquetípica espacio-temporal del universo, sin fin en el espacio y en el tiempo pero con un centro, el cual perdura en el inconsciente colectivo más allá de sus fronteras primigenias, estrechamente vinculado a la noción de imperio.

La identificación con la ecúmene y su pretensión de universalidad obedece a un proceso de carácter histórico, cuyo desarrollo a través de los siglos se produce en función a la relación (muchas veces conflictiva) entre Oriente y Occidente. Es producto de su historicidad, no es una invención contemporánea ni de hace unos siglos atrás. Viene de antiguo, es –como se dijo– de naturaleza arquetípica y tiene

²⁶⁷ El arquetipo tiene carácter numinoso, preformado, psíquico, cuyas imágenes o ideas primordiales se hacen visibles en la fantasía creadora bajo la forma de un pensar inconsciente, “una *facultas praeformandi*, una posibilidad dada a priori de la forma de representación” (Jung, 2015: 113-4). Imperio y universo son formas conceptuales logocéntricas desarrolladas a partir de un mismo arquetipo (de ubicación espacio-temporal). Mundo y cosmos son categorías estructuradoras de estas formas conceptuales debiendo significar –esencialmente– orden y movimiento.

²⁶⁸ No se trata por supuesto de un constructo teórico ni ideológico contemporáneo. Responde más bien a un *spiritus rector*, en palabras de Jung, “operativo, siempre existente y atemporal” (2015: 238) y no como sostienen Samir Amin y Enrique Dussel: un paradigma “específicamente moderno cuyas raíces no van más allá del Renacimiento” (Amin, 1989: 9); un paradigma de la «mera “modernidad” eurocéntrica» en oposición al paradigma “de la Modernidad *subsumida* desde un horizonte mundial” (Dussel, 1993: 79-90). El eurocentrismo responde más bien, en su historicidad, al contacto desarrollado en sus orígenes por la actividad comercial, política y militar, en el mundo antiguo (utilizando como ruta natural el Mediterráneo), y hunde sus raíces en un “núcleo significativo invariable [el arquetipo, consistente para este caso en la centralización del espacio físico-temporal en torno al lugar en donde se está] que determina [en principio] su modo de manifestación; pero siempre sólo en principio, nunca concretamente” (Jung, 2015: 114). Para Jung, “El contenido esencial de todas las mitologías, de todas las religiones y de todos los ismos es de naturaleza arquetípica” (241). Un paradigma, en cambio, es un modelo temporal, en un momento dado y conformado por “un conjunto de ilustraciones recurrentes y casi normalizadas de diversas teorías en sus aplicaciones conceptuales, instrumentales y de observación”, compartidas por una comunidad científica (Kuhn: 80, 271).

que ver con la cosmovisión. Su desarrollo, al margen de la voluntad individual, interioriza el espacio físico (en el que se está) en la *con-ciencia* colectiva, creando su representación en el tiempo mediante replicación cultural²⁶⁹. El afán por explorar los confines de la morada en que se habita desde siempre, estableciendo demarcaciones reales o imaginarias con el exterior, es una actitud universal practicada en todas las civilizaciones. Responde a una de las intuiciones puras del pensamiento (la intuición espacial) y su configuración obedece a la experiencia sensible; la cual, al recodificarse²⁷⁰ en la memoria colectiva, se expresa a través del lenguaje²⁷¹ objetivándose como relato mítico, razonamiento filosófico o conocimiento teórico.

No es de extrañar que la representación espacial del mundo sensible en un territorio peninsular como Europa, rodeado por mares y conectado por el este con una vasta extensión habitada por diferentes civilizaciones, dé como resultado la imagen de un mundo rodeado por las aguas, en cuyos confines, más allá del territorio demarcado naturalmente –hacia el oriente y hacia el otro lado del mar– habitan los *otros*. Estos *otros* son los que están afuera –en el *exotero*– cuyos habitantes, al no pertenecer a la tierra de los ancestros (la *patria terra* añorada por Ulises, aquella morada donde se está física y espiritualmente), son percibidos como radicalmente diferentes (exóticos).

La Universalidad trae implícita la idea de centralidad²⁷². Trae consigo, en principio, dos elementos: el centro y la periferia, o los extremos territoriales. La

²⁶⁹ Asumiendo la teoría de los replicadores culturales de Dawkins.

²⁷⁰ Proceso abordado por la teoría de los umbrales de carga de Miller (1955). Tiene que ver con la reducción de información que procesa el cerebro, en donde es importante la interacción entre la mente consciente y la mente inconsciente, lo cual establece esquemas y asociaciones que nos permiten recordar.

²⁷¹ Para Miller, sostiene Aladro, la recodificación lingüística es el alma del pensamiento (2005: 185). En el plano social esto tiene que ver con la cosmovisión, pues, mediante el lenguaje se crea una nueva síntesis entre el ‘yo’ y el ‘mundo’ (Cassirer. 1998, I: 35).

²⁷² Está en su origen: del latín *universus* –de *ūnus*, ‘único’, ‘todo’, y *versus*, participio de *vertere* ‘dar vuelta’– referido a lo indivisible, centralizado o unitario.

intuición de la ecúmene helénica en este sentido –de la morada ancestral como centro entre los extremos del mundo– se encuentra ya en los *Poemas homéricos*. Al empezar la *Odisea*, se hace referencia al pueblo de los etíopes (quemados por el sol), quienes viven en los confines de la tierra, los cuales, dice Homero, “son los postreros de los hombres y forman dos grupos, que habitan respectivamente hacia el ocaso y hacia el orto de Hiperión” (I: 22 y ss.)²⁷³. El poema define los extremos del mundo en función al recorrido del sol, no en función norte-sur, lo cual va de la par con la observación de los cielos –común en todas las culturas– cuyo fin es lograr una representación del tiempo y el espacio. Se puede afirmar que en este momento, en cualquier grupo humano, empieza ya el *logos*; es decir, la racionalización del mundo – su aprehensión de sentido– a partir de la representación de las intuiciones puras del pensamiento.

En la concepción homérica del mundo está presente ya la mirada distanciada, intuida por Lévi Strauss, que se anticipa a la diferencia cultural –imaginada primero y percibida después– entre los *unos* y los *otros*. Conforme la ecúmene se identifica en su totalidad con la *πατρίδα* ‘*patrída*’ (la tierra de los ancestros, donde se ha nacido), el lado donde habitan los *otros* pasará de sus confines a constituir el espacio de afuera; es decir, el *exotero*. Para Homero, señala Todorov oponiéndolo a Heródoto, los que viven en los confines de la tierra –los exóticos– son los más felices y admirables:

[...] el primer “exotista” célebre, no es otro sino Homero. . En el canto XIII de la *Ilíada*, Homero evoca efectivamente a los abioi, que en su época era la población más alejada de las que conocían los griegos, y declara que son “los más justos entre los hombres”; y en el canto IV de la *Odisea* supone el que “en los confines de la tierra [...] la vida para los mortales no es más que dulzura”. En otras palabras, y

²⁷³ Para las citas en español de los *Poemas Homéricos* se utiliza siempre, en este trabajo, la traducción en prosa de las *Obras completas* de Luis Segalá y Estalella.

como ya lo había señalado Strabon en el siglo I de nuestra era, para Homero el país más alejado es el mejor: tal es la “regla de Homero”, inversión exacta de la de Herodoto. (2010: 305-6)

En realidad, dichas posturas opuestas en las narrativas sobre el *otro* que señala Todorov, la homérica y la herodótica, no son radicalmente opuestas. En Homero hay también algo de la visión sobre el *otro* que más tarde asumirá Heródoto. Basta recordar a los lotófagos, a Circe, a los cíclopes, etc., habitantes del exotero, para encontrar la presencia de una doble visión sobre el *otro*. Por un lado, la *otredad* que lo percibe en su condición plena de ser *otro*, esencialmente diferente, cuyos rasgos que lo definen saltan a la vista inmediatamente (un solo ojo, ovejas gigantes, se alimentan solo de loto, hechizan con su canto, etc.); por otro, la *alteridad*, en tanto reconocimiento del yo en el *otro*²⁷⁴, como *alter ego*, cuya experiencia se muestra como expresión lejana de lo que se anhela, precisamente por no estar en su posesión inmediata (inmortalidad, felicidad, virtud, belleza, etc.).

Ambas posturas están presentes ya en la tradición épica sumerobabilónica al menos mil años antes de Homero. En el *Sha nagba imuro* el *exotero* está representado —en una primera instancia— por el desierto que rodea la ecúmene mesopotámica conformada por el fértil valle del Tigris y el Éufrates. De allí procede Enkidu, “sin país ni conciudadanos”, que vive en la estepa totalmente salvaje y acompañado por las bestias, pero que al final es asimilado a la ciudad convirtiéndose en el mejor amigo de Gilgamesh —rey de Uruk—. En una segunda instancia, el *exotero* está representado por la *Montaña de los cedros* en cuyo bosque habita Hûmbaba, gigante que aterroriza a la gente cuya “boca es de fuego” y cuyo aliento “es la

²⁷⁴ En su acepción corriente, sostiene Rafael Miranda, “alteridad es una noción del campo de la filosofía. La noción de *alter* se relaciona, a este nivel introductorio, en la metafísica, la ética y en la fenomenología —en donde el punto de partida para Husserl (1953, paragr. 42) consiste en que “el otro es una modificación de mi yo”—, con el término *alter ego*, es decir, *otro-yo*” (2010:33).

misma muerte” (VN, T II, *Rm* 28, v: 1-4)²⁷⁵. Contra él combaten ambos y lo derrotan. En las dos instancias narradas, el exótico se anticipa ya a la visión herodótica pero entre ellas existen diferencias: en la primera, el *otro* es incorporado a la ciudad y participa plenamente de sus decisiones; en la segunda, este es aniquilado totalmente restaurándose el equilibrio. En una tercera instancia, la última, el *exotero* anticipa plenamente la visión homérica: es el lugar más distante, está más allá del Jardín de las piedras preciosas, cruzando las aguas mortales, al otro lado del mar, donde vive eternamente Utanaphistî, el Lejano, con toda su familia, quien le revela a Gilgamesh el secreto de la inmortalidad. La “regla de Homero” sobre el exótico (“cuanto más lejano, más feliz y virtuoso”), mencionada por Todorov, se cumple en este caso – solo en este último caso– con absoluta precisión, ya no como *otredad* sino como *alteridad*.

Si bien en el *Sha nagba imuro* la oposición entre la ecúmene y el *exotero* se muestra en todas sus instancias (incorporación, sometimiento e idealización positiva del *otro*), la identificación de la ecúmene con un orden centralizado en torno a la ciudad primordial –y por tanto sagrada– está ya presente en el *Enuma elish* (T. VI), cuya cosmogonía lleva implícita en su narrativa una cosmología; es decir, una descripción racional del mundo como unidad compacta y centralizada en torno al poder político-religioso de la ciudad –Babilonia, réplica terrenal de la Babilonia celestial–, poder que por cierto²⁷⁶ emana de los dioses. En la tradición sumeria que le dio origen, el universo está pensado ya como unidad estructural entre el cielo (*'An'*) y la tierra (*'Ki'*), entre los cuales se interpone el aire (*Lil*), hijo de ambos, concebido como espíritu, aliento o viento sagrado que produce la vida. A todos les

²⁷⁵ En la edición de Jean Bottéro (2007), para esta cita en español: versos 1-4 de la quinta columna del ejemplar *Rm* 289 de la tablilla II, perteneciente a la versión ninivita.

²⁷⁶ En tanto criterio de verdad, inmanente, base de toda creencia.

contiene *Nammu*, el mar de las aguas primordiales²⁷⁷. Presentaban así, una visión ordenada y cuatripartita del mundo²⁷⁸ y, dentro de este, la tierra habitada –la ecúmene– con sus espacios marginales y sus confines –el exotero–, anticipando además la idea del mundo como un orden centralizado en torno al poder político-religioso.

Esta visión debió tener mucho prestigio en la antigüedad. Se encuentra presente en el mundo semítico occidental²⁷⁹, asimilada en las tradiciones escriturales hebrea y fenicia. También en la tradición helénica²⁸⁰ y en la grecolatina²⁸¹, en pleno apogeo y configuración del Imperio romano, su visión del mundo y su ideología,

²⁷⁷ El cosmos, precisa Kramer, “se componía fundamentalmente de cielo, tierra, mar y atmósfera, y cualquier otro fenómeno cósmico sólo podía existir dentro de uno u otro de estos cuatro dominios” (114).

²⁷⁸ A su modo, las civilizaciones antiguas de América también mostraban una visión cuatripartita del mundo.

²⁷⁹ Para la tradición semítica occidental, compárese: 1) “Cuando el Cielo se hubo alejado de la tierra, / Cuando la Tierra se hubo separado del Cielo” (Poema sumerio: *Gilgamesh, Enkidu y el Inframundo*; cit. Por Kramer: 116); 2) “Cuando en lo alto los cielos no habían sido nombrados / (y) la tierra firme abajo no había sido llamada con nombre / (y) la tierra firme abajo no había sido llamada con nombre, / (y) nada sino el Apsu primordial, su progenitor, / (y) Mummu – Tiamat, la que los dio a luz a todos, / sus aguas, como un solo cuerpo, confundían” (*Enuma Elish*, T I: 1-5; versión de Luis Astey); 3) “1ºAl principio creó Elohim los cielos y la tierra. / 2ºAhora bien, la tierra era yermo y vacío, y las tinieblas cubrían la superficie del Océano,” (*Génesis*, 1: 1-2; versión bíblica de Cantera & Iglesias); 4) “estando el cielo en llamas, abrazando la tierra y el mar, provocó vientos, nubes, caídas y derramamientos considerables de aguas celestes” (*Historia fenicia* de Sanjuniatón; cit. Por Blázquez, 2000: 117).

²⁸⁰ En la tradición helénica, esta visión se puede rastrear en la elaboración conceptual del *Kosmos* por los pitagóricos. Se dice que fue Pitágoras quien usó por primera vez el término κόσμος para referirse al orden de los cielos en oposición a la tierra esférica (Finkelberg: 178 y ss.). Nada sorprendente si se tiene en cuenta que su padre era fenicio y pasó parte de su infancia en Tiro. Además, vivió durante la reconstrucción de Jerusalén por los judíos que regresaban del destierro en Babilonia, trayendo consigo nuevas ideas.

²⁸¹ O romana. Junto a la tradición helénica, la tradición discursiva del mundo semítico occidental (Fenicia y hebrea) debió gozar de mucho prestigio en los tiempos antiguos, como para participar en la configuración del mundo en el imaginario colectivo del Imperio romano –a la vez que se procesaba la idea de universo– y quedar registrada. En la enciclopedia de Verrius (s. I d. de C) *De uerborum significatu* (Sobre el significado de las palabras) –transmitido en parte por Festus (s. II d. de C) y también, más tarde, por Paulus Diaconus (s. VIII d. de C.)–, por ejemplo, se define el mundo de la siguiente manera: “*Mundus appellatur cælum, terra, mare, et aër*” (L. XI) [‘se llama mundo al cielo, a la tierra, al mar y al aire’] (Dacarii, 1826: 433), lo cual suena como un eco lejano de las cosmogonías sumerosemíticas del antiguo Oriente Medio.

cuya expresión doctrinal más elevada lo constituye *La Eneida*. Allí, el sentimiento colectivo de universalidad se corresponde ya con el ‘*imperium sine fine*’ (I: 279), sin límites en el espacio y en el tiempo. El dogma, en tanto sistema irrefutable de creencias cuyo simbolismo se anticipa al futuro, “reemplaza [ya] lo inconsciente colectivo formulándolo con gran amplitud”, como sostiene Jung (23).

La configuración del mundo es un proceso colectivo enmarcado –siempre– dentro de una tradición del pensamiento (sistema de creencias, ideas y conocimientos compartidos), lo cual significa que tiene historicidad. Esto lleva necesariamente a plantearse el problema de la heredad. No en el sentido biológico, sino en sentido cultural; de la heredad mediante replicación memética, cuyo procedimiento se da “Mediante la palabra escrita o hablada, con ayuda de una música maravillosa o un arte admirable” (Dawkins, 2002: 219). Es decir, mediante actos de información y comunicación, los cuales operan no solo en la conciencia sino también –y sobre todo– por debajo del umbral de la conciencia, configurando el mundo en el que se vive en relación con los demás, en el que cree, al que se aspira. El lenguaje, el conocimiento teórico, el discurso mítico, etc., no surgen de la nada. Se constituyen siempre sobre la base de una heredad frente a nuevas circunstancias de la vida cotidiana, sensible y dialógica, con las cuales el pensamiento *se con-figura* un mundo para sí –su mundo–, el cual se revela en el inconsciente²⁸² mostrándose como representación de aquel universo en el que se está, como parte de sí mismo, a su imagen; es decir, en su mismidad.

²⁸² Sea individual o colectivo. Los contenidos de lo inconsciente personal, sostiene Jung, “son en lo fundamental los llamados *complejos de carga afectiva*, que forman parte de la intimidad anímica. En cambio, a los contenidos de lo inconsciente colectivo los denominamos *arquetipos*. [...] El arquetipo representa esencialmente un contenido inconsciente, que al concienzializarse y ser percibido cambia de acuerdo con cada conciencia individual en que surge. [...] Pese a su afinidad con los instintos, o quizá justamente por eso, el arquetipo representa el elemento propio del espíritu, pero de un espíritu que no se identifica con el entendimiento humano, sino que más bien representa su *spiritus rector*” (11, 12-13, 241).

Esto quiere decir que pensamos, ante todo, en lenguaje. Primero, pensamos los objetos mediante el entendimiento de los conceptos (Kant). Los cuales, lejos de ser arbitrarios, se configuran en la consciencia sobre la base de una herencia cultural aprehendida mediante replicación; es decir, copiada, consolidada y permanentemente enriquecida a través del uso, como acto de comunicación²⁸³. El habla cotidiana como acción comunicativa, en tanto inicia la actividad pensante de los objetos proporcionados por la intuición²⁸⁴, permite –además del entendimiento de los conceptos– la formulación de juicios y el desarrollo de inferencias, mediante los cuales sentimos y conocemos el mundo donde nos encontramos. El lenguaje no es arbitrario –aunque suele parecer–, expresa siempre una cosmovisión, la cual emerge de la experiencia de vida de la que son parte sustancial los actos comunicativos, cuyas palabras –en tanto constituyen actos del emisor– son aciertos en los que siempre se cree. Cada vez que se pronuncia algo, se cree en la palabra que se pronuncia. En esto consiste la condición objetiva en la que está el hablante, cuya conformación conceptual en su *con-sciencia* (discernimiento o sabiduría interior, sentida y compartida) puede ser rastreada en su historicidad²⁸⁵.

²⁸³ El concepto de acción comunicativa presupone, sostiene Habermas, “el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos ante otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión [...] Todo proceso de entendimiento se produce sobre el trasfondo de una precomprensión de la que ya disponemos y en la que venimos ejercitados por nuestra propia pertenencia cultural” (2014: 135-6).

²⁸⁴ Al respecto: “Toda intuición posible para nosotros es sensible (*cf.* estética). Consiguientemente, el pensar, mediante un concepto puro del entendimiento, un objeto en general sólo podemos convertirlo en conocimiento en la medida en que refiramos este concepto a objetos de los sentidos. La intuición sensible es, o bien intuición pura (espacio y tiempo), o intuición empírica de lo inmediatamente representado, a través de la sensación, como real en el espacio y en el tiempo” (*Critica de la razón pura*, 2010: B 146, B 147).

²⁸⁵ No hay meras coincidencias ni casualidades en el entendimiento de las categorías ni en su conformación. La historia de una palabra, como bien precisan Roberts & Pastor, «es la historia de una herencia, de una “tradición”» (2013: XIII), es su filogénesis. O, también, es la convergencia de tradiciones cultivadas mediante actos de comunicación (orales, escritos, etc.), que van desde la narración y la

Es necesario tener en cuenta esto al momento de abordar la elaboración conceptual y teórica de *lo indio*, puesto que se genera en el inconsciente colectivo del mundo occidental, en el curso de los siglos, como parte de su devenir histórico y social, junto a otras categorías con las que se relaciona. En otras palabras, *lo indio* es parte primordial de la visión occidental del mundo, de la intuición y representación de su experiencia histórica. Al decir primordial, se está afirmando que *lo indio* se acuna al interior de la cosmovisión occidental desde un principio; es decir, desde su conformación misma como tal.

Se puede hablar ya de cosmovisión occidental, en el sentido –que viene de atrás– como se conoce ahora, a partir del surgimiento de Roma como Imperio. Esto responde a condiciones objetivas concretas (de carácter histórico, social, económico, político-religioso, etc.) favorecidas por el entorno geográfico. Si bien hubo grandes y poderosos estados imperiales que le precedieron, como el macedónico y el medo-persa, entre otros, es con Roma que el imperio se constituye por primera vez en su naturaleza arquetípica, enraizada en el inconsciente colectivo; es decir, en un *-ismo* cuyo *espíritus rector* –el arquetipo–, posicionado en el sistema de creencias de sus ciudadanos, configura ya la representación del mundo a su imagen y semejanza²⁸⁶.

El *imperium sine fine* como categoría política espacio-temporal aparece en Roma vinculado a otras categorías con las cuales se articula como doctrina totalizadora (político-religiosa, económico-administrativa, militar, etc.), cuya pretensión ecuménica no es meramente teórica sino que conforma ya todo un sistema orgánico

comparación metafórica hasta el razonamiento teórico y la analítica, incluyendo la repetición doctrinaria.

²⁸⁶ La diferencia entre imagen y semejanza lo explica Santo Tomás de Aquino: “*patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis*” / ‘está claro que la semejanza es algo esencial a la imagen, y esta añade algo al concepto de semejanza’ (*Summa Theologiae*: Ia, q. 93a, 1co / *Suma teológica*: Ia (*Prima*), c 93, Art. 1).

consagrado como doctrina. A partir de este momento es posible hablar de imperialismo como ideología y como visión del mundo. Como Ideología, justificando, explicando y dando forma al estado imperial como proyecto civilizador, orientado hacia el futuro –con la historia de su parte y, por tanto, inevitable–, con miras al progreso. Como visión del mundo, configurando el universo en torno a sí, a su imagen, teniendo como base a las creencias heredadas y las convicciones cimentadas por la ideología. Visto así, el Imperio como imperialismo, viene a ser el resultado –favorecido por condiciones que pueden ser de índole económica, geográfica o político-religiosa– de un largo proceso determinado por la confrontación de civilizaciones, en lucha por la hegemonía a través de la historia. Ya no se trata, por tanto, solo de una confrontación por el espacio territorial. Se trata, además, de una confrontación por el espacio temporal. Esto va más allá de la mera conquista material de otros territorios y sus riquezas: abarca sobre todo la conquista de las almas, del espíritu de los pueblos, y su prolongación en el tiempo²⁸⁷.

Con el paso de la ecúmene helénica a la ecumenicidad propia del imperialismo, el concepto de mundo –que inicialmente servía para designar limpieza y movimiento²⁸⁸– llegó a identificarse con el universo, concebido esta vez como or-

²⁸⁷ “El universalismo es el imperialismo”, afirma Todorov (435) refiriéndose a la ideología con pretensiones universales del colonialismo europeo. En realidad, el imperialismo como ideología cuya doctrina política, militar y económica, con pretensiones de universalidad en torno a una metrópoli que se asume como centro de la civilización, no es un fenómeno exclusivamente Occidental. Está presente en distintas regiones del mundo y es más antiguo que el colonialismo europeo de los siglos XVI y XIX. Se puede nombrar ya en este sentido –como imperialismo– a la expansión romana durante la República (orientada hacia control absoluto del Mediterráneo), al sistema imperial chino que se inició con la dinastía Qin (de corta duración pero de impacto prolongado) y a la expansión de los imperios islámicos (omeya, abasida, fatimita, etc.) que se inició en el siglo VII.

²⁸⁸ Relacionada con las formas latinas *mundum* (verb. limpiar) *mundus* (adj. limpio), *mundus* (sust. Cofre) *munditia* (sust. limpieza) y *movendum* (verb. mover). Su forma sustantiva se encuentra documentada en *De lingua latina*, de Varrón (ss. II-I a. de C.), como también en Verrius (ss. I a. C. – I d. C.) y Festus (s. II d. C.). Todos ellos hacen referencia a los ornamentos de arreglo personal femenino y al movimiento. Así, para explicar su significado como artículo de belleza, Varrón lo hace derivar de su forma adjetiva relacionada con el aseo personal: “*Mundus ornatus muliebris dictus a munditia*” (*De*

den cósmico²⁸⁹ único y centralizado. El proceso debió gestarse a partir de la identificación de Roma con los valores culturales jónicos luego de la incorporación definitiva de la Magna Grecia. De igual modo, la conquista del mundo helénico debió significar para la población romana el descubrimiento de su *alteridad*, sintiéndose a sí mismos como griegos y descendientes legítimos –en su espíritu épico– de la tradición homérica (Homero reivindica a Héctor y Virgilio a Troya). Pero también de Alejandro el Magno, cuyo nombre es el mismo del raptor de Helena, el cual se prefigura en el mito fundacional de la ciudad (Roma) como Rapto de las sabinas. Con el fin de las Guerras macedónicas y la derrota de la Liga aquea en el siglo II a. de C., Roma asumirá definitivamente como suya la heredad cultural del mundo helénico conquistado, legitimándola para sí: el *kosmos* devino en *mundus*; La Hélade, en Grecia y la cultura, en grecolatina. Para este momento estarán sentadas las bases espirituales que a la larga posibilitarán una nueva visión del mundo, enraizada en el inconsciente colectivo como espíritu rector de un orden recién descubierto, universal, con pretensiones de inmortalidad. Esto implica una reconfiguración de la

lingua latina: L. V: 129) [“el llamado *mundus*, el arreglo personal femenino, recibió su denominación a partir de *munditia* (*pulcritud*)” trad. L.A. De Hernández Miguel (Valmaña-Ochaíta, 2011: 62)]. También escribe, buscando explicar su otro significado (*movendum*), que el término *mundus* se acuña a partir del movimiento del sol y la luna, de cuya regularidad temporal (*temperato*) deriva el vocablo *tempus* (ibíd. L. VI: II: 3). Sobre Verrius y Festus, Valmaña-Ochaíta anota, citando a Ernout y Meillet (nota 63, p. 62): “Festo identifica los dos significados –adorno y mundo– haciéndolos derivar de «mouere: Mundus appellatur caelum, terra, mare, et aer. Mundus etiam dicitur ornatus mulieris, quia non alius est quam quod moveri potest. Mundus quoque appellatur lautus et purus» (125,21,L) «se llama mundo al cielo, tierra, mar y aire. Además se denomina mundo al adorno de las mujeres, porque no es otra cosa que aquello que puede ser movido. También se llama mundo lo limpio y puro»; parece que la etimología a partir de *mouere* podría justificarse tanto por ser objetos que una mujer se pone y quita habitualmente, como por ser aquellos que pueden ser fácilmente transportados”. Por otro lado, Elena Pingarrón sostiene que *Mundus* surgió al parecer como producto de la contracción de las formas verbales *movendus* o *movendum*, o un arcaico *movumdum*, en *mundum* (<https://goo.gl/8W8wKG>) (14-11-2016). En todo caso, al usarse, los ornamentos femeninos se llevan siempre consigo.

²⁸⁹ Orden celestial. Para Pitágoras el término κόσμος alude al cielo como ‘envoltura de la totalidad’, en oposición a la tierra esférica, según testimonios de Aecio y Diógenes, entre otros (Finkelberg, 2007: 178).

ecúmene helénica y las categorías que la sustentan, entre ellas la reformulación del *otro*.

Para cuando Roma se hizo con el dominio absoluto de Grecia, debió haber entre sus habitantes al menos dos formas de intuir y representarse el espacio físico a partir de su propia situación en el continente. La primera, enmarcada en la tradición logográfica, se representaba este espacio como la tierra habitada por todos; la misma que, apoyada en las observaciones de viaje, dio lugar a la geografía. La segunda, sustentada en la memoria colectiva, configuraba el mundo a través de la poesía narrativa y el mito. En el mundo homérico, esencialmente pónico, la patria añorada estaba casi siempre a orillas del mar y en la desembocadura de algún río. Sea Troya o Ítaca, el centro imaginado de la ecúmene homérica se ubicaba por lo general en algún lugar cercano al mar. Ambas maneras de percibir el espacio debieron determinar los modelos de la ecúmene en el imaginario colectivo previo a la expansión romana.

Hasta cierto punto, las guerras médicas definieron el predominio del modelo geográfico basado en la descripción del territorio continental, casi infinito hacia el este, en la mentalidad helénica. La conquista del Imperio persa por las falanges macedónicas no solo debió significar en el imaginario colectivo la expansión de la ecúmene²⁹⁰ y la identificación plena del Indo con sus límites territoriales, sino tam-

²⁹⁰ Al respecto, Irene Pajón opina que este periodo —el periodo alejandrino— “no supone [...] tanto una ampliación de las fronteras de la *οἰκουμένη* como una profundización en el conocimiento de la región oriental de la tierra. Los que siguieron al gran rey hasta los confines de la India, en efecto, regresan al mundo de occidente trayendo una gran cantidad de conocimientos nuevos, pero en ocasiones los datos más valiosos que aportan no se refieren tanto a novedades, como a la confirmación o el desmentido de las noticias que ya se conocían, a través de fuentes que se consideraban menos dignas de crédito” (2009: 489). Sin embargo, la sola existencia de los reinos helénicos que siguieron a la muerte de Alejandro y la expansión del Koiné como lengua franca del mundo helenístico —el solo hecho de mantenerse como lengua viva entre las lenguas de los pueblos conquistados—, evidencian que la ampliación de las fronteras de la *οἰκουμένη* es ya una realidad concreta, arraigada en la mentalidad griega, como parte constitutiva de su visión del mundo.

bién la inclusión definitiva de la India en el exotero, cuya no pertenencia a la ecúmene lo hacía de por sí diferente. El indio de la India devino inevitablemente en *el otro*; sus costumbres, y todo lo relacionado con él y su espacio geográfico, en lo exótico²⁹¹. Esto se puede rastrear a través de la literatura paradoxográfica, cuya visión fantástica del *otro* anticipa ya en sus autores la mirada distante de la antropología contemporánea²⁹².

En un primer momento esta visión territorial de la ecúmene debió prevalecer entre los conquistadores romanos, pero luego se impuso definitivamente el modelo basado en las fronteras naturales que ofrecía el mar, único medio de conexión entre las islas y las costas peninsulares. Esto se hizo evidente al finalizar las guerras púnicas y luego de la incorporación de Egipto al Imperio, cuyo centro debía ser necesariamente una ciudad cercana al Mediterráneo. Cartago, Roma y Alejandría cumplían estos requisitos, las guerras libradas debieron tener ya como sustrato inconsciente la conformación ecuménica del imperio en torno al Mediterráneo como mar interior, propio²⁹³. A pesar de las relaciones comerciales entre Roma y Oriente, utilizando preferentemente la ruta del Mar Rojo, la India y sus vecinos quedaron inevitablemente relegados en el exotero. Con ello, la identificación del indio con el *otro* pasó también a formar parte del imaginario colectivo en los dominios del Imperio, mediante enculturación (socializado al mismo tiempo en sus habitantes), ligado en el inconsciente a la idea de universo, lo cual se vio reflejado ne-

²⁹¹ Perteneciente al exotero, que está en él.

²⁹² Los textos, escribe Irene Pajón refiriéndose a esta literatura, “demuestran de manera recurrente una voluntad [...] de hallar respuesta a la cuestión de la veracidad de las informaciones que ofrecían los informes de Heródoto, Ctesias, o Escílax. Intentos de verificar la existencia de las hormigas buscadoras de oro, como el que atestigua Arriano, en relación con la figura de Nearco (*Arr. Ind. XV.4*)” (2009: 427).

²⁹³ Francisco Guzmán señala las derrotas de Octavio en su intento por expandir el Imperio por el continente. Afirma también que “el gran logro del mandato de Augusto consistió en comprender que el Imperio Romano debía ser, en adelante, un Imperio asentado en una base mediterránea. La expresión política de este convencimiento, que definirá la posterior Historia de Roma, es lo que conocemos como la *pax Augusta*” (2012: 249).

cesariamente en el lenguaje y en la visión física del mundo²⁹⁴. Es aquí cuando, junto a la evolución conceptual de *lo indio* en torno al sentimiento de *otredad*, interiorizado como creencia colectiva, se consolida una narrativa fundamentada en el relato memorable –el mito– sobre el *otro* que pasó a ser definitivamente el *indio*.

Durante la Edad Media, la idea que se tenía sobre la India era aún muy diferente a la que tenemos ahora. Se reconocían varias Indias, sostiene Vignaud (1901)²⁹⁵; además, agrega, remitiéndose a la antigüedad clásica, que “la idea de posibilidad y hasta de la facilidad del paso a las Indias, partiendo de las costas de Iberia o de las del África, era corriente [...] y nunca cesó de ocupar el espíritu de los pensadores griegos y latinos” (85). En efecto, filósofos y poetas habían imaginado por añadidura un vasto océano –el Atlántico– poblado de islas fantásticas y desconocidas. “Las tierras árticas de los *Hiperbóreos*, las *Islas Afortunadas*, el *Jardín de las Hespérides*, fueron creaciones de la Antigüedad”, sostiene J. C. González (22). Estas creaciones, no solo vivían en el imaginario colectivo de la Edad Media, las alimentaban, invitaban a buscarlas, se enriquecían, contextualizaban las versiones de marineros que afirmaban haber encontrado islas remotas, no conocidas, navegando hacia el poniente. La gente creía en ellas. Más que los conocimientos

²⁹⁴ Al interiorizarse la configuración del espacio en el subconsciente colectivo; pues, toda lengua lleva consigo una cosmovisión (en la que siempre se está). No hay meras coincidencias ni casualidades en el entendimiento de las categorías ni en su conformación. La historia de una palabra, como bien precisan Roberts & Pastor, «es la historia de una herencia, de una “tradición”» (2013: XIII), es su filogénesis. O, también, es la convergencia de tradiciones cultivadas mediante actos de comunicación (orales, escritos, etc.), que van desde la narración y la comparación metafórica hasta el razonamiento teórico y la analítica, incluyendo la repetición doctrinaria.

²⁹⁵ “Hacia la India superior, llamada también tercera y anterior, que se hallaba más allá del Ganges; la India Media ó secundaria, comprendida entre el Indos y el Ganges, y la India primera ó media que abarcaba la Arabia, la Abisinia y toda la región del Mar Rojo. Pero estas denominaciones no tenían nada de fijo y la situación de las diferentes Indias de que se hablaba, variaba singularmente según las épocas y los que las empleaban. En la época del príncipe Enrique y mucho tiempo después, la India, para los portugueses, era sobre todo la región en que dominaba el Preste Juan, personaje famoso cuya leyenda corría por Europa desde el siglo XII y de quien se hablaba como de un potentado cristiano que extendía su dominio por remotas regiones del Oriente, tan pronto colocadas en un punto como en otro, pero siempre en la India” (Vignaud: 71).

cosmográficos concretos, era el mito lo que impulsaba a los navegantes a buscar lo desconocido: se movían en función de sus creencias más que de sus conocimientos.

Aunque según la narrativa dominante el uso del término *indio* para designar a los nativos del continente americano es producto de una confusión histórica²⁹⁶, al parecer, más que una verdad histórica, la llamada confusión es una mitificación paralela al mito de la creencia medieval en la tierra plana²⁹⁷. Lo más probable es que la idea de llegar a Las Indias navegando hacia el poniente haya estado flotando en el ambiente, entre humanistas europeos y aventureros ilustrados, arraigándose cada vez más en el imaginario colectivo²⁹⁸ para devenir en imperativo a raíz de la caída de Constantinopla y la obstrucción de las rutas comerciales hacia Oriente, sobre todo en las repúblicas del norte de Italia como Génova y Venecia. Como hombre de su época, Colón participaba obviamente de las ideas e inquietudes de su tiempo y lo que hizo fue llevar a la práctica, quizá inconscientemente, lo que pen-

²⁹⁶ Según esta narrativa muy arraigada en el discurso histórico, Colón habría confundido a los territorios recién descubiertos con la India y por eso llamó a sus habitantes 'indios'.

²⁹⁷ Creencia impulsada por la narrativa colombina [pro-Colón, o también colombianos (llamados así hasta el S. XIX), entre ellos Irving, Cantú, Lafuente, Prescott, Roselly, Ulloa, Pizarro y Remesal (Torre y Vélez: 30-43)] y sobre todo con la publicación del *Vida y viajes de Cristóbal Colón*, de Washington Irving, en uno de cuyos capítulos se recrea la presentación del navegante ante el Consejo de la Universidad de Salamanca como si fuera una primera versión, anticipada, del famoso proceso seguido por la Inquisición contra Galileo. "La religión y la ciencia estaban en aquella época, sobre todo en España, íntimamente unidas", escribe Irving (1827) para fundamentar su relato y más adelante continúa: "A la más sencilla de sus proposiciones, la forma esférica de la tierra, le opusieron interpretaciones de textos de la escritura. [...] inferían que debería ser plana. Colón, que era sinceramente cristiano, temió ser acusado no ya de error, sino de heterodoxia" (18, 19). En realidad sucedía todo lo contrario, en los ambientes ilustrados de la Baja Edad Media –incluyendo la iglesia– Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Ptolomeo, Nebrija, Dante y muchos otros pensadores que sostenían la esfericidad de la tierra gozaban de gran reputación. La discusión era otra, giraba en torno a las distancias, las antípodas y zonas pobladas. Como sostiene Pablo García (2006), luego de comparar las ideas cosmográficas de Colón con los contenidos de las cátedras que se impartían en aquel momento en Salamanca, "Los textos astrológicos salmantinos y los mapas y las tablas de Colón vienen a ser los mismos" (43).

²⁹⁸ Motivado por relatos de viaje y descripciones geográficas como el *Tractatus de imagine mundi* de Pierre d'Ailly (1483), *Mirabilia descripta* de Jordanus (1330 aprox.), *Il milione* de Rustichello de Pisa y Marco Polo (1477), entre otros.

saban sus contemporáneos. Animado, tal vez, por evidencias como relatos de marineros náufragos, por alguna correspondencia epistolar, o por sus propios conocimientos y experiencias como cosmógrafo y navegante²⁹⁹. Lo más probable es que se fusionaran varios eventos vertebrándose entre sí³⁰⁰.

Para el siglo XV, cuando se descubrió América, existían varias creencias arraigadas en los mitos antiguos en torno la existencia de islas prodigiosas en el Atlántico. Junto a la narrativa sobre las *Islas Afortunadas* o *Isla de los Bienaventurados* –por lo general, identificadas con las Islas Canarias– se creía en la existencia de la Antilia³⁰¹, o Isla de las Siete Ciudades, que fusionada con la historia legendaria de *La pérdida de España* motivaba la exploración de nuevos territorios, más allá del mundo conocido. Según esta última, luego de la invasión de España, siete obispos portugueses se embarcaron hacia la Antilia –huyendo de los árabes– en donde fundaron siete ciudades. En este contexto narrativo, se debe precisar que antes que la búsqueda de una ruta hacia Oriente por Occidente, eran estas islas lo que Colón buscaba como navegante. Concretamente, la Antilia, entendida como

²⁹⁹ Varios cronistas, entre ellos Bartolomé de las Casas, Oviedo, López de Gómara y el Inca Garcilaso de la Vega, cuentan la historia del piloto Alonso Sánchez (Garcilaso dixit) que, poco antes de morir, le entregó a Colón todas las indicaciones que había anotado sobre su derrotero después de extraviarse con su tripulación y llegar a unas islas remotas, en base al cual el Almirante trazó su carta de navegación (Vignaud: 117-123). También relatan Bartolomé de Las Casas y Hernando Colón sobre la existencia de una carta y un mapa que el florentino Toscanelli habría hecho llegar a Martins, del cual se sirvió Cristóbal Colón para su viaje. Pero Colón llevaba consigo *imagine Mundi*, una de las obras cosmográficas más completas para su tiempo. La carta de Toscanelli, sostiene Vignaud, se basa en el sistema de Marín de Tiro que Ptolomeo “dio á conocer discutiendo largamente sus ideas” (88), esto no era nada desconocido.

³⁰⁰ Según su hijo Hernando Colón, “fueron tres tipos las causas que movieron a su padre en su aventura descubridora: los conocimientos científicos, sus nutridas lecturas de autores clásicos y contemporáneos, y los datos experimentales (González, J.C.: 15).

³⁰¹ Algunos hacen derivar el nombre Antilia de Atlántida, aunque, como sostiene Enrique de Gandía, «la etimología más lógica sería la del griego *anthinos, florido*, especialmente si se piensa en una “isla florida o de las flores”; pero el prefijo *anti, contrario a*, resume claramente los conocimientos físico-geográficos de los antiguos, que como lógico contrapeso, suponían hacia las *antípodas* una hipotética *Antilia* [...] De todas las islas imaginadas del mar Océano, la más buscada fué la Antilia [...] La Antilia fue el primer móvil que guio la gran empresa colombina» (1929: 6, 9, 16).

Las Indias (Occidentales) por Bartolomé de Las Casas. Ese era su fin primordial. Así se desprende de la lectura de los primeros documentos, tales como el Contrato con los Reyes Católicos, el *Diario de a bordo* –del 17 de setiembre–, la *Historia del almirante* de Fernando Colón, las *Crónicas* (Oviedo, Las Casas, López de Gómara, Acosta, Inca Garcilaso, etc.). La exposición, por primera vez, de su sistema cosmográfico en 1498, basada en la proximidad de las costas asiáticas, vendría a ser más producto de la hermenéutica de su propio descubrimiento que la síntesis de sus primeras aspiraciones. La expresión de “las Indias” empleada por Las Casas en su análisis del Diario de Colón, escribe Enrique de Gandía, «No se aplica a las Indias Orientales, sino a las Occidentales, pues *tal expresión era la única con que se indicaba los nuevos descubrimientos* [mis cursivas]» (17).

3.2. Filogénesis: elaboración conceptual de *lo indio* y *lo indígena*

[Análisis etimológico fundamentado en la teoría del indoeuropeo]

La presunción de verdad radica en el significado.

Indagar sobre la elaboración conceptual de '*lo indio*' y también de '*lo indígena*' implica recurrir necesariamente a la teoría del indoeuropeo, surgida a raíz de la observación de similitudes entre el sánscrito, el griego y el latín (Roberts & Pastor: XII). Esto significa, siguiendo en parte a Isidoro de Sevilla, explorar en el origen del término, en su procedencia (*unde*, de dónde), analizando el significado subyacente en las lenguas indoeuropeas que conforman su universo lingüístico (*ex causa*). También requiere abordar el término en su historicidad (*cur*, por qué), según las costumbres de los antepasados (*ex origine*), resaltando los acontecimientos que dieron lugar –o permitieron– sus transformaciones. Desde esta perspectiva, se tiene:

Premisa A.- Primer vector de significación (conceptualización A)³⁰²: núcleos significativos y desplazamiento semántico en el origen del término '*indio*'.

El término '*indio*' deriva del latín *Indus*, que procede del sánscrito सिन्धु / *Sindhu*, el cual pasó al griego, a través del persa *Hi^rduš*, transformándose en *Ivδός* / *Indós*, *Ivδία* / *Indiā*. Durante este proceso, pasó de significar 'río', 'corriente' o 'fluido', a

³⁰² Conceptualización: entendida en su funcionalidad –articulación racional, aprehensión de sentido– como construcción social del concepto en torno a sus elementos constitutivos primigenios provistos de significación. Vector de significación: desplazamiento semántico, establece una relación de sentido a sentido el cual presupone un significado primario que remite a otro (relación semántica), sea por derivación propiamente dicha o por similitud.

designar también el nombre del lugar y de los habitantes del Subcontinente indio³⁰³.

- 1) En sánscrito, सिन्धु / *Síndhu* es el nombre del río y del valle del Indo que significa ‘corriente’ o ‘río’. Su raíz es *Sind-* o *Sid-*, cuyo significado es ‘ir’, ‘moverse’³⁰⁴. La forma nasal de la raíz, expresada en la sonante ‘n’, aparece en *undáti* (‘brotar’) y con la vocal en su grado cero (la partícula **ud*) aparece en *udrá-h* (animal de agua). Ambas están asociadas³⁰⁵ con la raíz indoeuropea *wed-*, derivada del proto-indo-europeo *ak^wā-*, *ak^wā*, *ēk^w-* (Pokorny, 2007: 72), cuyo significado es ‘agua’ o ‘mojado’ (Roberts & Pastor: 187-188). Esta raíz (*wed-*) se registra además en *Pokorny’s dictionary* (1959: 78-81), entrada 136, como *au(e)-9*, *aued-*, *auer-*, que sig-

³⁰³ Así, en Virgilio, tanto para designar el lugar como a sus habitantes: en acusativo: “*seu tendere ad Indos*” / ‘o marchar sobre los indios’ (*Eneida*, VII: 605), “*super et Garamantas et Indos*” / ‘y hasta los garamantes y los indios (llevará su imperio Augusto César)’ (*Eneida*, VI: 794); en nominativo: “*omnis eo terrore Aegyptus et Indi*” / ‘con tal terror todo Egipto y la India (entreganse a la fuga)’ (*Eneida*, VIII: 705).

³⁰⁴ Al respecto, Sol Argüello escribe: «La palabra *sindhu* aparece, en varias ocasiones, en el texto más antiguo en lengua sánscrita, el Rig Veda y también en el Atharva Veda, a menudo significa “corriente” y proviene de la raíz SIDH: ir, moverse» (40). Esta raíz sería de la forma CC, conformada por la sorda sonorizada *śi-* y la sonora aspirada *-dh* (La /s/ es sorda pero está sonorizada por la vocal, la pronunciación sonora no supone una modificación del significado, “la sonora aparece como una simple variante combinatoria de la sorda y no como un fonema distinto” (Monteil 68); asimismo, la *-dh* no es “un encadenamiento de articulaciones distintivas, sino de la producción, en una misma unidad articulatoria, de un solo y único fonema, dotado en bloque de valor distintivo” (id.)). Pero también existe la posibilidad de que la raíz propiamente dicha sería solo *sind-* o *sid-* (de la forma CVC), o tal vez solo *sin-*, siendo *dh-* la base de una partícula diferente –una raíz– adherida por sufijación primaria: *dheu⁻¹* o *dhu-* (‘corriente’, ‘fluido’, ‘canal’, ‘arrollo’, con núcleo significativo /agua/ en su estado líquido), del que probablemente también derivan *Durius*, *Turia*, etc. (Pokorny, 2007: 706). Más sobre las partículas con base **dh* en Berenguer: 275-308.

³⁰⁵ O también derivadas, en sentido genealógico, del indoeuropeo (IE) como familia lingüística con un antepasado común: el proto-indoeuropeo (pIE). La reconstrucción del indoeuropeo como lengua hipotética es tal vez uno de los mayores logros de la lingüística contemporánea; sin embargo, no hay uniformidad de criterio entre los lingüistas. Existen, por ejemplo, siguiendo a Berta González (2015: 4 y 5), hipótesis como la de E. H. Sturtevant (que propone la existencia del indo-hitita como lengua hermana del indoeuropeo reconstruido) y la de Francisco Rodríguez Adrados, que plantea una división en fases cronológicas del indoeuropeo.

nifica ‘fluir’, ‘mojar’ o ‘humedecer’ con relación al agua: «**English meaning:** to flow, to wet; water, etc.; **German meaning:** ‘benetzen, befeuchten, fließen’» (íd.). Es posible que también estas formas estén asociadas con la raíz **ser-* (moverse)³⁰⁶, a la que pertenecería la consonante ‘s’ de *sind* o *sid*.

- 2) En griego, el término aparece designando el nombre del río Indo, de su valle, del país que está *más allá* (del río), hacia el oriente (Ἰνδός / *Indós* / Indo e Ἰνδία / *Indía* / India) y su gentilicio (Ἰνδοί / *indoí* / indio; Ἰνδοί / *indoi* / indios). Otras expresiones como ὕδωρ / *ýdor* (agua), que mantiene la vocal en su grado cero más el sufijo ‘ōr’ (**ud-ōr*), e ὕδρα / *ýdra* (hidra), con la vocal en el grado cero más el sufijo ‘rā’ (**ud-rā*), también están asociadas a la raíz indoeuropea *wed-* (Roberts & Pastor). El diccionario de Pokorny (1959 y 2007), entre otros, trae más ejemplos al respecto.
- 3) En latín, el término también designa a la India³⁰⁷, cuya raíz como se sabe está asociada al indoeuropeo *wed-*, *au(e)-*, *aued-*, o *auer-*. La raíz se muestra asimismo con la vocal en grado cero más el sufijo ‘rā’ (**ud-rā*) formando *lutra* –o **nutria* en latín vulgar– que, como en el sánscrito y el griego, designa también al ‘animal de agua’ (Roberts & Pastor), además de otros términos como *lutum* ‘charco’ (Pokorny, 1959: 79), entrada 79.

³⁰⁶ Esta raíz está registrada en Pokorny como *ser-¹*, *ser-* y *sreu-* (2007: 2630, 2637, 2896) y como *serp-²* en Roberts & Pastor (156), entre otros. En torno a sus variantes, Pierre Monteil (2003) escribe: «la sufijación permite introducir matices en la expresión de una noción por una raíz. Así, derivadas de la raíz **ser-* “moverse”, las tres formas sufijadas diferentemente **ser-gh-* (ἔρχομαι) [venir], **ser-p-* (ἔρπω, lat. *serpo*) [rastrear], **ser-w-* / *sr-ew* (ῥέω “fluir”; sáns. *Srávati*) expresan, cada una por su parte, tres modalidades diferentes de movimiento» (151).

³⁰⁷ En sus distintas formas (*India*, ‘*Indiae*, *Indium*, *Indi*, etc.). Por ejemplo, en Virgilio (*Georgicon*): “*sola India nigrum fert hebenum*” / ‘Solo la India produce el negro ébano’ (I: 116-7); “*non Bactra neque Indi*” / ‘ni la Bactriana ni los indios’ (II: 138); “*imbelleem avertis Romanis arcibus Indum*” / ‘apartas de los campamentos romanos a los combatientes indios’ (II: 172); en Plinio el Viejo (*Naturalis historia*): “*item Indiae arborum magnitudinem.*” / ‘También la grandeza de los árboles de la India’ (L. XII: 17) (Para todos los ejemplos, mis **negras**.).

También aparece la raíz con la vocal en grado cero, más su forma nasal y el sufijo, en *unda* (onda, ola).

Observación 1

Todos los términos asociados con la raíz *wed-* y sus demás formas (con las que se relaciona *sind-*) conservan como rasgo semántico principal, por el solo hecho de presentar una de las oclusivas dentales ('*d*' o '*t*'), la consistencia líquida del fluido /agua/, con independencia de si expresan /movimiento/ o no³⁰⁸.

Observación 2

Los términos asociados con la raíz *wed-* y sus demás formas (con las que se relaciona *sind-*) que presentan el infijo nasal (**-n-*) tienden a expresar –además del agua– /direccionalidad/ y /movimiento/ (hacia, a, desde)³⁰⁹.

Observación 3

Las observaciones 1 y 2 son pertinentes por cuanto se trata de raíces nominales-verbales.

Sintetizando:

La raíz sánscrita primigenia del término '*indio*' (*sind-*, *und-*, *sid-*, *ud-*) está relacionada con la raíz indoeuropea *wed-*, *au(e)-*, *ayed-* o *ayer-*, derivada del proto-indo-

³⁰⁸ Así, con la vocal en grado cero, con sufijo *-ōr* (**ud-ōr*): gr. *ýdor* 'agua'; con sufijo *-rā* (**ud-rā*): gr. *ýdra* (animal de [agua]), lat. *lutra* (nutria, animal de [agua]); con sufijo *-skio-* (**ud-skio-*): irl. *uisge* 'agua'. También los que llevan el vocalismo 'o' y el sufijo *-ā* (**wod-ā-*): rus. *voda* 'agua', *vodka* ('agua' en diminutivo), y también con vocalismo 'o' y el sufijo *-ōr* (**wod-ōr*): germ. **watar* (Roberts & Pastor, 2013 p. 188), entre otros.

³⁰⁹ Así, con grado cero, infijo nasal y sufijo (**u-n-d-ā-*): lat. *unda* (onda, ola) (Roberts & Pastor); de **un-ed-ti*: sánscr. *undāti* (brotar, hinchar, humedecer); avést. *vaiḍi-* ('curso del agua', 'canales de riego') (Pokorny).

europeo $ak^{w}ü$ ³¹⁰, cuyo significado remite al agua en movimiento (fluir, brotar, mojar, ir, corriente, río, etc.). Esta raíz, que aparece con la consonante ‘s’, ya no presenta la consonante labializada (k^w) de $ak^{w}ü$ - pero mantiene el grado cero junto al infijo nasal y una de las oclusivas dentales (d)³¹¹. Es probable que la raíz *sind*- sea propiamente *sin*-, siendo *-dh* (de *Sindhu*) base de otra partícula diferente: la raíz *dheu*^{-l} o *dhu*-, que significa ‘corriente’, ‘fluido’, ‘canal’ o ‘arrollo’. Por otro lado, es posible que la raíz *sin*- (sin la ‘d’) esté relacionada –también– con el proto-indo-europeo *ser*^{-l}, *ser*-, *sreu*-, cuyo significado es ‘movimiento’.

De esto se desprende:

1. La relación binaria al interior del lexema está dada por los núcleos significativos³¹² /agua/ (consistencia líquida del fluido) y /movimiento/ (con una dirección, atributo del fluido).
2. Los derivados del lexema *wed*- y sus demás formas (con los que se relaciona *sind*-) que presentan las oclusivas dentales (d , t) expresan siempre el elemento líquido agua aunque no necesariamente su movimiento. Estas oclusivas dentales formarían parte del proto-indo-europeo *dheu*^{-l} o *dhu*-, cuyo significado esencial es /agua/, en su estado líquido, en tanto se presenta a la experiencia sensible –de manera inmediata– como consistencia líquida del fluido que discurre.

³¹⁰ En proto-indo-europeo ($*ak^{w}ent$ - : $ah^{w}ent$ -), «de la raíz $ang^{w}(h)i$ -: ‘serpiente, gusano’, que deriva de la raíz $ak^{w}ü$ - (más propiamente $ak^{w}ü$): ek^{w} - : “agua, río”; raíz $eğhero$ - : “lago, mar interior”; raíz $ad(u)$ -, $ad-ro$ - : “corriente de agua”: ilirio. Pannon. VN ‘Οσειῶτες [Alb. Común -Illyr.-Balt $-ğh$ -> $-d$ -, $-z$ -mutación fonética]. De la raíz $ak^{w}ā$ - “agua, río” nasalizada en $*ak^{w}ent$ - (sufijo en $-er$ -, $-or$) derivada de la raíz $ay(e)-9$, $amed$ -, $ayer$ - : “fluir, mojar, agua, etc.” [traducción mía]» (Pokorny, 2007: 226).

³¹¹ En los casos que no aparecen se debe a la evolución fonética, tanto para el infijo nasal como para las oclusivas. Ej.: derivados del sufijo nasalizado de la raíz $ak^{w}u$ - (agua, río): “-(n)dor, -(n)tor. $*(a)k^{w}e/e$ -, $*(a)k^{w}entor$, $*(a)h^{w}entor$ > $(a)med$ -, $(a)ud$ -, $ūd$ - ($*(a)h^{w}ed$ -) (Pokorny, 2007: 226-7) y de $*ud$ -skio- (irl. Uisge: agua, ingl. Whiskey [abreviación de *uiscebeathadh*: ‘agua de la vida’]) (Roberts & Pastor: 188)].

³¹² Semas o rasgos semánticos.

3. Aunque /movimiento/ como núcleo significativo, está siempre presente en los vocablos que mantienen el lexema con el infijo nasal *-n-, esto no significa que esta sonante sea el portador principal de dicho rasgo semántico³¹³. La 'n' es la nasalización de *ak^wü-* (más correctamente *ək^wü*) en **ak^wuent-* / **ahuent-* (Pokorny, 2007: 226) y se une a la vocal con *umlaut* (*ü / ue*) formando un solo sonido, el núcleo silábico. Sus rasgos semánticos están asociados a sus consonantes laterales (*k^w-*, *-gh* o *h*, y las oclusivas dentales 'd' o 't').
4. La vocal (*a / ə*) no puede ser parte de la raíz propiamente dicha (*k^wü-* y sus derivados *k^wuent-* / *huent-*, *ued-*, *wed-*); por cuanto, según la teoría de Benveniste, en el indoeuropeo no existen raíces bisilábicas, estas no son más que raíces provistas de sufijo y solo presentan un tema disilábico si se le añade un sufijo³¹⁴ (López, 1971: 270), todas las raíces son monosilábicas de las formas CVC o CC. La raíz propiamente dicha, entonces, estaría conformada por la consonante (*k^w / k / h*) y la vocal con *umlaut* (*ü / ue*) junto a la sonante /n/, que ligada a la vocal funciona como centro de la raíz, más la consonante oclusiva dental (*d / t*). En consecuencia, la vocal (*a / ə*) no pertenecería a la raíz propiamente dicha; sería más bien la evidencia de una consonante inicial desaparecida. Esa consonante vendría a ser en latín y en griego *H*³¹⁵, producto de la transformación de /s/ en /h/,

³¹³ Morfológicamente, escribe Berenguer, "el papel fundamental a la hora de establecer un punto de partida etimológico, tal y como sucede también con el resto de palabras en las lenguas indoeuropeas, lo poseen los fonemas consonánticos frente a los vocálicos" (2000: 41).

³¹⁴ Nótese que 'a-' no funciona como sufijo, sino como prefijo (los prefijos en indoeuropeo son derivativos, designan conceptos relacionados semánticamente); no forma, por tanto y tampoco, un tema (los temas en indoeuropeo se dan por sufijación).

³¹⁵ La raíz indoeuropea, escribe Monteil remitiéndose a Benveniste, es "fundamentalmente una secuencia tríltera de estructura *cons. + voc. + cons.*, susceptible sin duda, el caso de vocalismo reducido, de convertirse en bilítera, y de tener sólo, en este caso, dos consonantes. Las consonantes inicial y final de raíz pueden ser de cualquiera de las que tiene el sistema fonológico europeo [...], pero con

como en *sind-* > *hind* > *ind-*. La raíz registrada como *ak^wü-* más correctamente *ək^wü³¹⁶* (y sus derivados **ak^wuent-* / **ahuent-*, *aued-*) sería producto de una fusión, a la manera singámica³¹⁷, de las raíces laterales *ser-^l*, *ser-*, *sreu-* (con núcleo significativo /movimiento/) y *dheu-^l* o *dhu-* (con núcleo significativo principal /agua/)³¹⁸.

5. En este caso, la partícula *a-* funciona como preverbio³¹⁹. Es deíctica, señala un punto de referencia desde donde proviene el movimiento, asumiendo un valor espacial. Como tal, es egresivo (como *ab-*); no, ingresivo (como *ad-* e *in-*). Vendría cumpliendo entonces una función prepositiva, introductoria del complemento verbal³²⁰.

algunas restricciones: la raíz no puede llevar dos consonantes idénticas [...]; la raíz no puede asociar una consonante sorda y una sonora aspirada [...]; por último, no puede comenzar por *r-* [...] todo radical que presenta en fecha histórica una *r-* ha perdido de hecho (al menos si es indoeuropeo) un elemento consonántico que en fecha antigua precedía a *r*. [...] [además] Cuando, en fecha histórica, un radical de origen indoeuropeo presenta un *inicial vocálico* [mis cursivas], conviene también aquí, restituir una antigua consonante inicial desaparecida. Esta consonante (que en griego puede ser *s*, *w*, *y*, o *H*) sólo puede ser en latín una *H*" (149-150).

³¹⁶ En el protoindoeuropeo no existe la vocal 'a', solo existen las vocales *e*, *o* y \emptyset (en grado cero). La 'a' de *ak^wü* es producto de la evolución de la vocal *a* (*schwa*) / *ē* (*e* alargada), de *ək^wü* / *ēk^w*, que devendría a su vez de *ew*, sufijo primario de la raíz *ser-* > *sr-ew* / *sreu-*, que significa 'fluir', que aparecería en *Sindhu* / *Hiⁿduš* asumiendo la función de *S* / *H*.

³¹⁷ Término extraído de la biología (fusión de gametos); sugerido, en este caso, para designar el origen de la filogénesis (referida al proceso de conceptualización dentro de una misma familia lingüística), proceso en el que se fusionarían dos raíces (que no solo se juntan en composición) para formar otra.

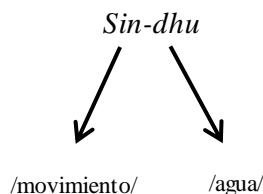
³¹⁸ Saussure, escribe Antonio López, "eliminó la idea de la raíz como esquema fijo e irreductible" (1971: 277)

³¹⁹ O prefijo, que junto con los adverbios y las preposiciones son en el protoindoeuropeo elementos autónomos que podían modificar a los sustantivos y verbos (Prósper, 1991: 66). Atendiendo a la categoría del término al que se junta, puede ser preposicional, adjetival o adverbial.

³²⁰ El papel del prefijo o preverbio, sostienen Batllori & Pujol (2012) citando a Lehmann, "no radica en el cambio de estructura argumental o de la transitividad del verbo, sino en expresar una serie de especificaciones con valor local (espacial o temporal) [...] pueden ser deícticos en lo referente al elemento que sirve como punto de referencia, el cual puede ser implícito, expresarse mediante un nominal o con un sintagma preposicional [...] [Aunque] la mayoría de los preverbios son como los adverbios y no como las preposiciones por el hecho de que no precisan [necesariamente de] un complemento" (661).

6. Primitivamente, la ‘s’ desaparecida –que aparece en *sindhu*– habría formado parte estructural de la raíz *ser-^l*, *ser-* o *sreu-*. Esta raíz, sufijada con *-w* o *-ew* (**ser-w / sr-ew*), significa ‘fluir’; con *-p-* (**ser-p-*), ‘rastrear’; con *-gh-* (**ser-gh-*), ‘venir’ (Monteil, 2003: 151). Nótese que *-gh* vendría a ser la transformación de *k^w*, como en la raíz «*eḡhero-*: “lago, mar interior”», y que puede mutar en *d*: *k^w* > *gh* > *d* (Pokorny, 2007:226).

El sema /movimiento/, que expresa el atributo principal del fluido, tendría su origen en el lexema que ostenta la silbante (*sin-*); en tanto que la consistencia líquida, expresada en el sema /agua/, radicaría principalmente en la partícula que ostenta la oclusiva dental (*-dhu*). Estableciendo las correspondencias, los núcleos significativos quedarían organizados, al interior de la configuración morfológica de *Sindhu*, de la siguiente manera:

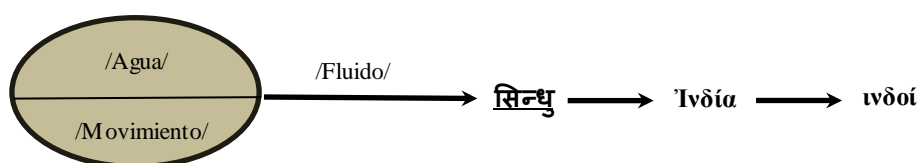


En consecuencia:

La unidad binaria, conformada por los núcleos significativos del lexema que dio origen a la representación mental de *lo indio*, expresa en su conformación inicial una relación funcional de naturaleza singámica; a partir de la cual, desarrolla su significación como agua en movimiento (fluido, corriente, río, ola, onda, etc.). Esta primera articulación, el núcleo significativo primigenio conformado por el agua (actante) y su movimiento (acto), constituye el punto de partida de un primer vector

de significación cuya filogénesis deviene, por extensión, en सिन्धु / *Síndhu* (hidrónimo), Ἰνδία / *India* (topónimo) e Ἰνδοί / *indoí* (gentilicio).

Primer vector de significación



Premisa B.- Segundo vector de significación (conceptualización B): elementos constitutivos del término '*indígena*' y sus significaciones (explícita e implícita).

El término '*indígena*' procede del latín *indigēna*, formado por composición adjetiva del adverbio *inde* ('de allí') y el sufijo *-genus* ('nacido' u 'originario'), que significa 'nativo', 'originario de allí', con referencia a su origen desde la perspectiva del que no es *de allí*; es decir, del *otro*. Además se empleó –a partir del siglo XV– para nombrar a los nativos del continente americano en oposición a '*indiano*', usado para designar a los europeos que migraban al continente americano y regresaban luego, incluyendo a sus hijos (denominados criollos en las sociedades americanas).

- 1) Sobre el latín *inde*. Este adverbio funciona como correlativo de *unde* (de dónde), designando el lugar de origen ('de allí', 'desde donde se mueve'). Ambos términos, *unde* e *inde*, se relacionan con la raíz pronominal in-

doeuropea *k^wu-*³²¹, del cual deriva el latín *ubi* (dónde), conformando además *unde* y también *inde*³²².

- 2) Sobre el sufijo latino *-genus*, derivado de la raíz indoeuropea *gen-* que significa ‘parir’ o ‘dar a luz’ (Roberts & Pastor: 57-8), el cual se relaciona con el protoindoeuropeo *ǵen^ʰ*, *ǵenə-*, *ǵnē-* o *ǵnō-*, cuyo significado es ‘dar’, ‘generar’, ‘procrear’, ‘producir’, ‘llevar adelante’ (Pokorny, 2007: 1176). Esta raíz señala el punto de partida, el espacio primordial en función a su temporalidad —a la existencia en tanto fenómeno sentido— pero también expresa filiación, linaje, raza; es decir, categoría³²³ (de allí el término ‘género’).

Sintetizando 1 y 2:

El término ‘*indigēna*’ expresa pertenencia a un lugar primordial, el principio, que es (a la vez) espacio físico y temporal. Es un genitivo por excelencia, pues contiene dentro de sí la fórmula *X* (él) de *Y*; en donde *Y* se expresa en el adverbio *inde* y *X*, en el sufijo *-genus*. Ambos morfemas que lo conforman, *inde-* y *-genus*, comparten la *otredad* como núcleo significativo: /otredad espacial/ en *inde-* (‘de allí’ [allí: otro

³²¹ Forma gramatical, solamente en adverbios, de la raíz proto-indo-europea de pronombres relativos e interrogativos *k^wo-*, *k^we-*, fem. *k^wā*; *k^wei* (Pokorny, 2007: 1818-1824 y también Roberts & Pastor: 92).

³²² O también *ibi*, al interior de: *-cubī en nēcubī*, *sī-cubī*, *ali-cubī*, *nesciō-cubī*, *nun-cubī* (*nē-cunde*, etc.) (Pokorny, 2007: 1823).

³²³ Así, en ambos casos: 1) grado pleno y sufijo *-es-* (**gen-es-*): gr. γένος / *génos* (raza, origen, nacimiento); lat. *genus* (linaje, origen); 2) grado cero y sufijo *-ti-* (**gn-ti-*): lat. *gēns* (raza, clan); 3) grado pleno y sufijo *-ti-* (**genθ-ti-*): gr. γένεσις / *gēnesis* (nacimiento, principio); 4) grado pleno y sufijo *-yo-* (*gen-yo-*): a) lat. *genius* ‘genio’ (divinidad particular de cada hombre, que le acompaña desde el momento de nacer), b) *ingenium* (carácter, habilidad, talento); 5) grado pleno y sufijo *-ā-* (**gen-ā-*): lat. *indigena* (originario del país); 6) grado pleno y sufijo *-wo-* (**genθ-wo-*): lat. *ingenuus* (nacido en, nativo, natural); 7) grado pleno y sufijo *-men-* (**gen-men-*): lat. *germen* ‘retoño’; 8) forma reduplicada (**gi-gn-*): lat. *gignō* ‘engendrar’; 9) grado cero y sufijo *-gn-o-*: a) lat. *benignus* [pref. *bene*]: benévolo, generoso, b) lat. *malignus* [pref. *Male*]: malévolo; 10) grado cero **gnθ-*: a) lat. **gnā-*: *praegnās* [prep. *Prae*]: a punto de engendrar; b) con sufijo **gnā-sko-*: lat. *nāscor*: nacer (Roberts & pastor, 2013: 57-8).

lugar, que no es el lugar donde se está]) y /otredad temporal/ en *-genus* ('origen', 'nacimiento', señala al pasado primordial, diferente al tiempo en que se está). Ambas significaciones responden a las dos intuiciones puras del pensamiento (espacio y tiempo) con relación al *otro*.

Observación 1

Como se puede notar, el morfema *k^wu-*, del que proviene *inde-*, se encuentra también al interior de la raíz *ak^wā-*, *ak^wü-*, *ak^wā-*, *ak^wü-* ('agua' o 'río'), de cuyas formas derivan (por mutación: *ak^wā-* > *ak^wu/e-* y *ak^went-* > *ak^went-*) *aued*, *au/e-* ('a fluir', 'a mojar', etc.) y *wed-* 'agua' (Pokorny, 2007: 226). Este lexema (*ak^wü-*) designa al agua en pleno movimiento y también –de forma implícita– su sentido ('hacia' o 'desde'). Por tanto, expresa en su esencia una de las intuiciones puras del pensamiento (lugar) para nombrar la circunstancia física que rodea al acto. Esta circunstancia (función circunstante de lugar) está expresada también en la base pronominal *k^wu-*, de la que deriva el adverbio relativo *unde* y su correlativo *inde*. La diferencia entre *k^wu-* y *k^wü-* es solo metafónica (alteración del sonido *u* en *ü*)³²⁴.

Observación 2:

Merece especial atención la forma de la raíz *gen-* con grado cero y sufijo *-ti-* (**gⁿ-ti-*), del que deriva *gentis* ('gente', 'raza', 'linaje' o 'nación') y de este *gentilis*, cuyo significado designa a la gente que pertenece a una raza, linaje o nación. El sentido de esta palabra apunta ya, en la Roma imperial del s. II., a *los otros*, al resto del mundo desde una perspectiva ecuménica³²⁵. Más tarde, previo al Renacimiento

³²⁴ O *umlaut*, como 'reúno' y 'reunir' en español, consistente en "un tipo de armonía vocálica regresiva, en la cual una vocal ubicada en la primera parte de una palabra adquiere uno o más rasgos de una vocal subsecuente. Este proceso es distinto del *ablaut* (*apofonía* en la tradición románica), el cual implica un cambio vocálico que constituye una operación morfológica [como en 'hace' / 'hizo', etc.]" (Beam de Azcona, R. & al.).

³²⁵ Espacial, ligada a la expansión de Roma y su transformación en ciudad cosmopolita. Al respecto, en el inicio de su *Instituta* Gayo distingue entre el *ius civile* (derecho civil) y el *ius gentium* (derecho de

europeo, asume un sentido ético vinculado a la aristocracia del espíritu como postura ideológica³²⁶ de la naciente sociedad burguesa. Posteriormente, el término se desarrollará en el Perú vinculándose al mito para referirse a *los otros*, desde una perspectiva temporal³²⁷.

De esto se desprende:

1. Clasificadas como raíces diferentes, *k^wu-* (raíz pronominal-adverbial) y *ak^wü-* (raíz nominal-verbal) expresan la misma función circunstancial de lugar. La diferencia vocálica al interior de la raíz monosilábica (*u-* y *ü-*) es solo morfológica, no es semánticamente determinante³²⁸. Esto remite a

gentes): “el derecho que cada pueblo se dá a sí mismo es propio suyo, y se llama derecho civil, cual si dijéramos derecho de la ciudad. Aquel, empero, que la razón natural ha constituido entre los hombres, lo observan igualmente todos los pueblos y se llama derecho de gentes” (Gai.: 1.1). Más adelante, en la época posclásica, sostiene Fernando Betancourt, “el *ius gentium* se referirá a las instituciones de derecho público (*ius publicum*), sobre todo a las relacionadas con la guerra, causa principal de la esclavitud, hasta llegar a significar el «Derecho de la guerra y la paz», es decir, el que a partir del siglo XIX llamamos «Derecho Internacional Público» (2007: 67).

³²⁶ De los poetas del *Dolce stil novo*, quienes oponían la gentilidad —o aristocracia del espíritu— a la nobleza de sangre.

³²⁷ Debido a la prédica de los doctrineros durante la Colonia y gran parte de la República, quienes veían en los gentiles a *los otros*; es decir, a los indígenas no cristianos. Así, en 1837, un compendio escrito al estilo de *Las crónicas* de la conquista por el fraile José Amich, hacía una clara distinción entre indios cristianos e indios gentiles, calificando a estos últimos como infieles. “Encontraron algunos indios así cristianos como gentiles” (123), dice. Más adelante, precisa: [...] Los padres conversores de estos pueblos, movidos del celo de conquistar almas de los infieles, preguntaban a los neófitos de sus conversiones, si había gentiles por aquellas inmediaciones, a lo que respondían, que detrás de aquellas sierras que están al oriente, había bastantes naciones de indios infieles” (216). Sin embargo, para el grueso de la población indígena, cristianizada desde la colonia, los gentiles eran *los otros*, los no cristianos *de antes*, cuyos poblados, convertidos en ruinas a lo largo y ancho de Los Andes, atestiguan otra época: la época de los gentiles: «En este mundo indígena las imágenes cristianas y gentiles cohabitan, coexisten sin tocarse poniendo los límites simbólicos a la vida diaria. Las divinidades andinizadas de la cristiandad consagran, favorecen y permiten lo vivo en el presente, lo que existe en equilibrio. Por el contrario, los “gentiles” sugieren un pasado prisionero de ese mismo presente, un tiempo que fluye paralelo a la vida de hombres y mujeres, preparado para liberarse a través del poder retenido en sus imágenes “rupestres”, en un intento de desequilibrar la frágil balanza de lo cotidiano» (Castro & Gallardo: 89).

³²⁸ Citando a Benveniste, escribe Pierre Monteil: «Tal y como se nos muestra en el último estadio de reconstrucción, el sistema fonológico indoeuropeo manifiesta un notable desequilibrio: si, en su fase

la cuestión de fondo³²⁹: en un momento anterior al histórico, en que se basan las reconstrucciones del protoindoeuropeo, *k^wu-* y *k^wü-* (sin el prefijo vocálico) debieron ser una sola raíz, del que se desprendió posteriormente la raíz pronominal-adverbial del que derivan *unde* e *inde*. El término '*indio*' derivaría de la raíz nominal-verbal. O también, en su defecto, se trataría de un único étimo con una doble especialización³³⁰, en el marco de la hipótesis de la existencia de un estado preflexional anterior al protoindoeuropeo³³¹. En todo caso, en ambas variantes se mantiene el contenido deíctico primitivo.

2. Así como en *inde-*, cuya deixis se expresa en el espacio físico, en *-genus* está presente una deixis primigenia que se expresa en el espacio temporal. Esto hace del término '*indigēna*' poseedor por excelencia de una omnipresencia deíctica, que podría llamarse natural, debido a que expresa ple-

más antigua, parece no haber tenido más que dos vocales (v.p.107), ha tenido, en esa misma fase, un número extremadamente considerable de consonantes. Este reparto debe interpretarse en relación con la estructura misma de las raíces y los temas indoeuropeos, en el que las vocales no asumían por alternancia más que distinciones morfológicas, siendo misión de las consonantes la expresión de nociones propiamente dichas. Así, una raíz del tipo **ten-/ton-/tn-* expresaba bajo estas mismas formas la misma noción de "extender"; pero el cambio de *n* por ejemplo por *m* producía una serie **tem-/tom-/tm-* de significado totalmente distinto, "cortar". [...] la lengua sólo conoce como vocales la *ě* y la *ō* (v. p. 108); así que toda alternancia se reduce al tipo *ě/ō/cero*» (2003: 67, 149).

³²⁹ Siguiendo la tendencia generalmente aceptada en la reconstrucción del indoeuropeo: de los adverbios como elementos diacrónicamente derivacionales.

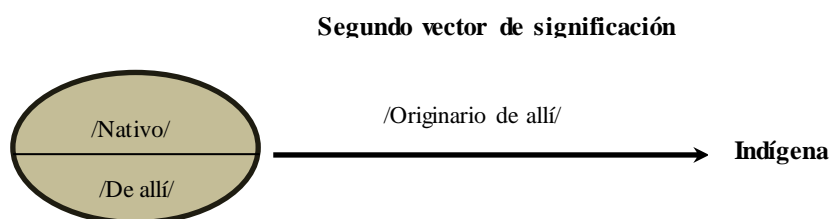
³³⁰ Como también sostiene BM Prósper al referirse a otros casos como la coalescencia (fusión) entre dos protoformas distintas al interior de una misma lengua (1991: 70).

³³¹ Descrito por Rodríguez Adrados sobre la base de ciertas consideraciones, entre ellas: "La existencia de un tipo de raíces que llamamos nominal-verbal, del que luego salieron nombres (y adjetivos) y verbos, y otro que llamamos pronominal-adverbial, del que luego salieron pronombres, adverbios y partículas (posteriormente, preposiciones, preverbios y conjunciones [...]) [En esta lengua monosilábica] raíz, nombre (y adjetivo) y verbo coincidían formalmente. La diferencia de nombre y verbo era funcional, no formal; la raíz era una abstracción que los abarcaba a ambos. Cuando estas palabras-raíces se ampliaron, a veces, en fecha posterior para dar otras nuevas, con lo que en ocasiones las primeras desaparecieron como palabras y sólo siguieron viviendo en cuanto abstracciones, elemento común de una serie de derivados, lo hicieron, decimos, mediante Sufijo(s) o Desinencia(s), o ambas cosas a la vez" (1972: 51-52).

namente las dos intuiciones puras del pensamiento (espacio y tiempo) señaladas por Kant. Esta perspectiva conceptual-operativa, plenamente referencial, presenta un punto de vista exógeno –la mirada del que no es *de allí*– del *exotero*, en el que se fundamenta la construcción conceptual de la intuición del *otro*; es decir, de la *otredad*.

En consecuencia:

En el término '*indígena*' coexisten dos significaciones complementarias generadas a partir de la deixis primordial de las partes que lo conforman. Estos componentes morfológicos (*inde-* y *-genus*) responden a la intuición cualitativa del espacio en su doble naturaleza cognitiva: física y temporal³³². La intuición del espacio físico es cardinal y absoluta en *inde* ('el de allí', 'de ese lugar') en tanto que en *-genus* predomina la intuición del espacio temporal sobre el espacio físico (alusión al nacimiento y a la filiación, a los orígenes desde una perspectiva temporal). Puesto que la construcción conceptual del *otro* se desarrolla a partir de su ubicación en el espacio físico, esta se acuna principalmente en *inde* a la vez que permanece como significación implícita al interior del término, por debajo del sentido inmediato (nacimiento, origen, principio) establecido por *-genus*. Ambas significaciones, implícita (espacial) y explícita (temporal), conforman el punto de partida de un segundo vector de significación.



³³² En tanto es experimentada por la mente en su aspecto cualitativo. El aspecto cuantitativo da lugar a la intuición numérica, estudiada por Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*.

Teniendo en cuenta las premisas A y B.

Los términos ‘indio’ e ‘indígena’ comparten un mismo origen de contenido deíctico, cuya palabra-raíz se remontaría a una lengua no flexiva anterior al protoindoeuropeo. La intuición conceptual del *otro*, desde la perspectiva occidental, debió generarse en torno a esta deixis que es funcionalmente el lugar común donde se acunan ambos términos³³³. Si se amplía el concepto de densidad semántica, propuesto por Gispert-Sauch para el castellano con respecto a la reserva de sentido presente en el interior de las palabras (en cuyo transitar a través del tiempo se explicitan los aspectos sustanciales del sentido primigenio)³³⁴, es posible trazar el mapa de la evolución de ambos términos a través del tiempo –su filogénesis– e identificar sus principales eventos.

Estos eventos son de naturaleza discursiva, tienen que ver con la aprehensión de sentido en tanto acto de significación, colectivo e inconsciente. Son de dos tipos: por un lado, una diversificación del significado primitivo de una hipotética palabra-raíz (*dheu⁻¹ / dhu-*) a partir de cuyo momento debió producirse la primera polisemia; por otro, una fusión de naturaleza singámica determinada por afinidad fonológico-semántica (como *indoí* e *inde*). Ambas modalidades, estrechamente relacionadas, debieron enmarcarse –en un principio– en el paso de la lengua pre-

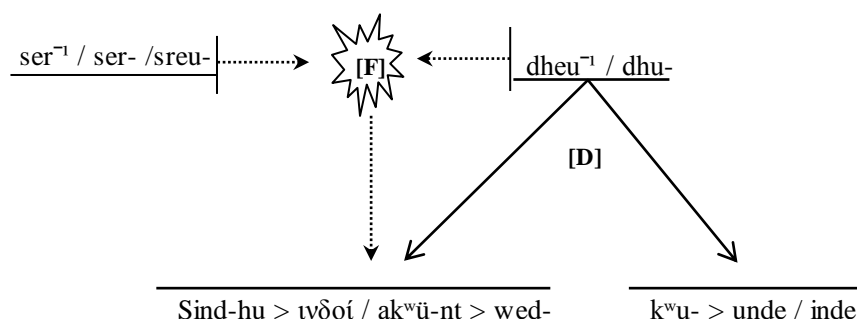
³³³ En una nota sobre raíces griegas, Gispert-Sauch hace la siguiente observación: «Indígena, vocablo de procedencia latina, pero de origen griego, está formado por *inde* (de allí) y *genus* (origen) y significa “el nacido allí”. Curiosamente, la palabra “indio” está formada por el mismo adverbio y significa “el de allí”. La diferencia valorativa entre ambos términos son de carácter cultural no idiomáticas”» (2004: 199).

³³⁴ Al respecto, sostiene Gispert-Sauch: “las palabras contienen en su interior una reserva de sentido, una densidad semántica, que es importante desentrañar para comprenderlas a cabalidad. La filología (amiga de la palabra) nos ayuda a buscar los étimos para captar el sentido pleno que subyace en el núcleo de la palabra. Podríamos decir que se trata de una actividad *eis-egética* (una entrada a, hacia) y a la vez *ex-egética* (sacar afuera) respecto de la palabra [...] las palabras no son neutrales ni surgen al azar. Son expresión de una necesidad y contienen a la vez una carga ideológica que las impregna y que revela la situación social y el sentido propio de la comunidad hablante donde nacieron” (2008: 167-8). En otras palabras, no son arbitrarias, tienen historicidad.

flexional a la flexional, facilitado por el parecido semántico con la otra palabra-raíz (ser^{-1} / $ser-$ / $sreu-$) que diera lugar a la fusión singámica, a la vez que propiciaban el surgimiento de raíces gramaticalmente distintas (nominal-verbal y pronominal-adverbial) en una fase de transición semi-flexional.

La diversificación de $dheu^{-1}$ / $dhu-$ debió generar, pues, dos relaciones diferenciadas por sus categorías léxicas, a saber: 1) la relación con la raíz pronominal-adverbial k^wu- , centrada en la deixis³³⁵, y 2) la relación con la raíz nominal-verbal $ak^wü-$, reforzada por la fusión con la raíz $ser-$ (supérstite en $a-$) debido a la coincidencia semántica entre ambas. Esta última mantendría la misma significación que $dheu^{-1}$ / $dhu-$ (/fluido/) conservando la deixis en el sustrato. En el aspecto fonológico, es posible que la dental /d/ de $dheu^{-1}$ / $dhu-$ sea una variante de k^w- (nótese: $k^w > gh > d$).

Primera fusión y diversificación de términos



En donde: **[D]** = Diversificación; **[F]** = Fusión singámica.

³³⁵ La relación que permite pensar de forma unitaria los núcleos significativos de estas raíces (o sea /agua/ y /movimiento/, del agua en su estado líquido: fluido-fluir, corriente-correr, onda-ondear, arrollo, fuente, etc.) es de naturaleza deíctica; pues, el punto de referencia que señala el origen del movimiento (del agua) constituye su núcleo significativo implícito e invariable, cuya naturaleza es, parafraseando a Jung, arquetípica.

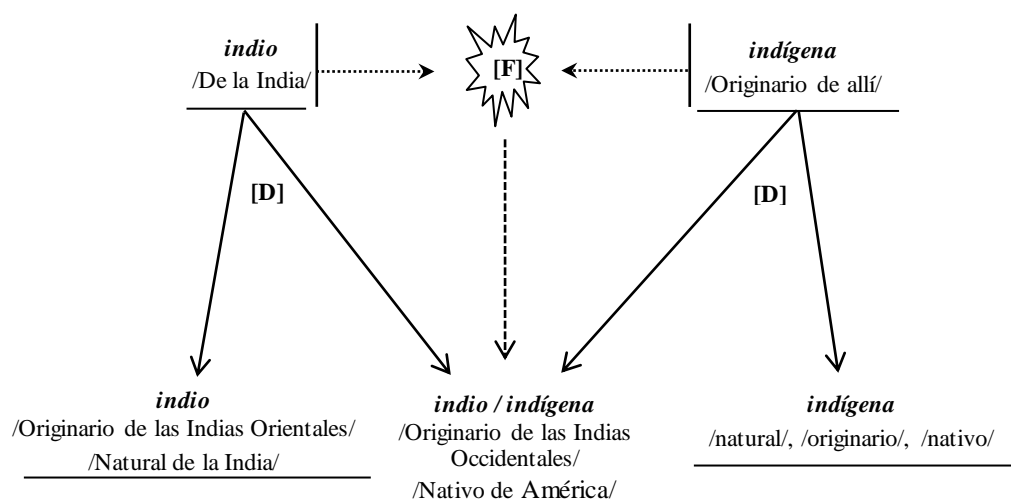
El segundo tipo, de naturaleza singámica, está presente –como ya se señaló– al principio de la diversificación de *dheu-¹* / *dhu-*, determinada por la interacción normal del término con otro de significado igual o parecido. También se produce en una etapa histórica avanzada, determinado por el acontecimiento que significó el descubrimiento de América para los europeos. A partir de ese momento, el término ‘*indio*’, que se usaba solo para designar a los habitantes de la India, llegó a designar además a los nativos del continente americano, desde la perspectiva de sus conquistadores. El Continente y sus islas aledañas pasó a llamarse pronto Indias Occidentales en oposición a Indias Orientales, dando forma a una imagen física del mundo que ponía a Europa en el centro mismo de la nueva ecúmene (ver Apéndice: C.1).

En realidad, el uso del término ‘*indio*’ para designar a los nativos de América y todo lo que proceda de este continente está perfectamente justificado. No es una equivocación como usualmente se dice, más bien tiene que ver con la construcción del significado y la pervivencia arquetípica de la deixis primordial (*de allí*) expresada en el inconsciente colectivo como *otredad* a través del lenguaje. No existían palabras más precisas en lengua romance que India, indio e indígena, para designar al *exotero* y sus habitantes (exóticos) radicados en los confines imaginados de la ecúmene renacentista: el Nuevo Mundo.

El encuentro con *el otro* debió significar en la mentalidad europea de los siglos XV y XVI una crisis colectiva de carácter existencial, un cambio del sentido que venía tomando desde la más remota antigüedad clásica su relación con *el otro*: el indio de la remota India y los conquistadores musulmanes (durante todo el Medioevo), más cercanos. Fue un acontecimiento en términos absolutos, un punto de quiebre definitivo, el descubrimiento imprevisto de un nuevo mundo totalmente diferente. De allí el nombre sustituto que se le dio –el Nuevo Mundo, la *Terre Nove*

de Martin Waldseemüller³³⁶– al darse cuenta que no se trataba de la India hasta entonces conocida. La búsqueda del *otro* había dado otro resultado: de pronto los *otros* eran otros, otros indios, los indios de Occidente, de las Indias llamadas desde entonces Occidentales para diferenciarlas de las Orientales (ver Apéndice: C.1).

Segunda fusión y diversificación de términos



No pudo haber para los europeos otra manera de mirar al *otro* que con los ojos de la *otredad*, de la mirada distante³³⁷ en que se fundamentan los mitos o a través de la curiosidad indagatoria. Los mitos alimentaron no solo los viajes de

³³⁶ Alusión al *Tabula Terre Nove*, trabajado por Waldseemüller entre los años 1508 y 1513 aprox.

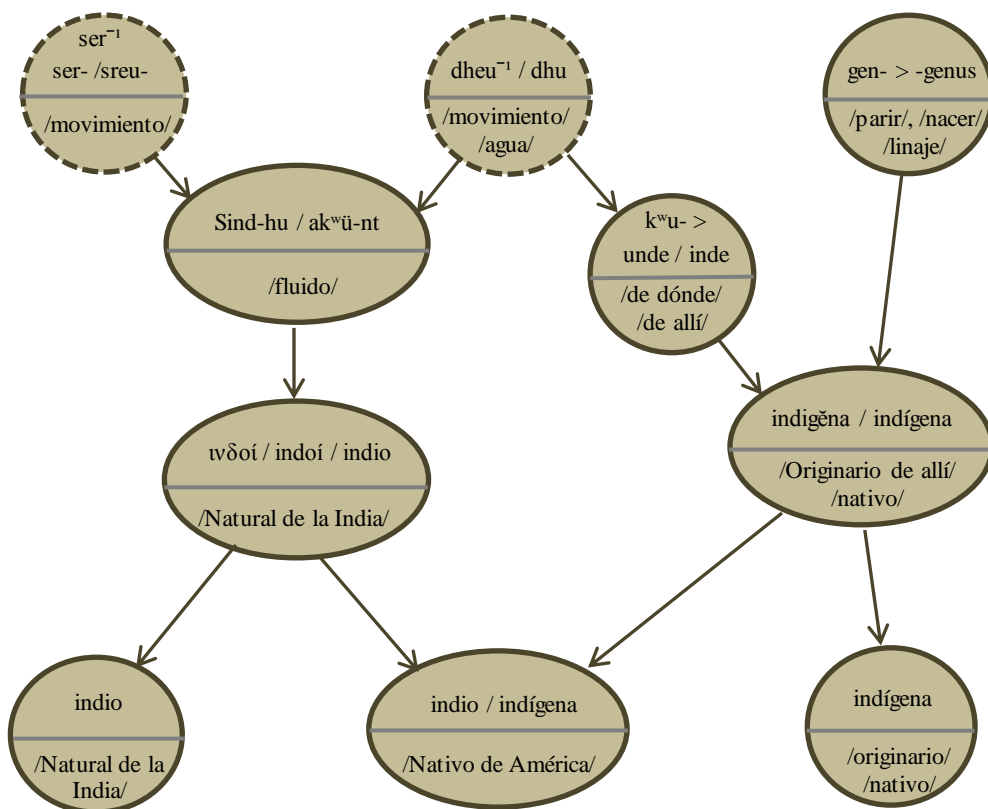
³³⁷ Referida a la visión propia con que se ve una realidad ajena y distante, la cual es distorsionada por la cosmovisión. Esta visión –fantástica– alimenta los relatos memorables, los cuales son transmitidos oralmente llegando a formar parte del folclore popular, la música y la danza. Convertida en poesía, para ser recordada en los cantos, como en las antiguas sagas, nutre el relato heroico. Durante la Ilustración, esta visión fue satirizada por Voltaire en *Candide, ou l'Optimisme*.

exploración que se consustanciaban con la búsqueda de nuevas rutas comerciales hacia la India, sino también a las epopeyas del Renacimiento (*Os Lusíadas*, *La Araucana*, *Paradise Lost*, etc.). La curiosidad nutrió las *Crónicas* al estilo de los antiguos relatos de viaje helénicos –como los Periplos de Escílax de Carianda o la *Ἰνδικὰ* de Ctésias– que inspiraron el surgimiento del discurso histórico en la antigua Grecia. Precisamente, fue un monje de la orden de los jerónimos, el fraile catalán Ramón Pané, el primer cronista del continente americano³³⁸. Ambas tendencias discursivas, epopeyas y crónicas, se enmarcan dentro del espíritu del Renacimiento y el trabajo de los cronistas –en su afán por contar no solo la historia sino también las nuevas cosas y costumbres– anticipa ya el surgimiento de la antropología contemporánea, viene a ser su precursor.

La presencia del *otro* –el indio– debió instalarse de lleno, plenamente, en el inconsciente colectivo de la sociedad europea durante los siglos que siguieron al descubrimiento, conquista e incorporación de América a la esfera occidental. Se transformaron las formas de ver, obrar y pensar el mundo; es decir, la racionalidad teórico-práctica, generándose nuevos comportamientos en su relación con el *otro* y nuevas corrientes del pensamiento, sobre todo en lo social. Ya no se trataba de meras relaciones comerciales con la India, sino, además, de prácticas de sometimiento y defensa del indio –el nuevo indio, el americano– en el marco de su incorporación al mundo occidental-cristiano

³³⁸ Acompañó a Colón en su segundo viaje, aprendió el taíno y escribió la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. A diferencia de las *Relaciones* y *Cartas* del Almirante, comparable con los *Periplos* de los antiguos navegantes helénicos y púnicos, la *Relación* de Pané es ya una crónica en que se busca contar la historia y las costumbres de los *otros*, los habitantes del Nuevo Mundo recién descubierto: los indios. Anticipa, por tanto, el surgimiento de la historia y la antropología contemporánea, viene a ser su precursora.

Filogénesis
Mapa de densidad semántica



3.3. *Traslatio imperii, ius indigenōrum* y derechos lingüísticos

La elaboración conceptual de *lo indio* no se quedó en el concepto, tampoco en el juicio interior (el indio es el *otro*), consistió también en el razonamiento sistemático en torno a su defensa y sumisión³³⁹. Esta defensa, que deviene en lo que más tarde se llamará indigenismo, obedece a un imperativo categórico –el dictado de la conciencia– consustancial con los postulados éticos del cristianismo primitivo expresado en *Los Evangelios*, en torno al amor al prójimo, al que está próximo pero que no pertenece a la casa paterna. Este amor al prójimo como a uno mismo –en su *mismidad*– responde a la identificación plena con este, al reconocimiento del *Yo* en el *otro*; es decir, solo es posible mediante la *alteridad*. El indigenismo no es más que esta defensa práctica y teórica del prójimo –el indio– y tiene su origen en la intermediación religiosa (*re-ligar* mediante la conversión a través de la prédica) de los primeros frailes predicadores que llegaron a América, cuyo afán era ganar las almas de los *gentiles* para la fe cristiana.

Se puede afirmar que los primeros indigenistas fueron los dominicos que, dirigidos por su vicario Pedro de Córdoba, suscribieron el sermón que Antón de Montesino leyera el cuarto domingo de Aviento (21 de diciembre) de 1511. Este sermón, *Ego vox clamantis in deserto*, es el primer manifiesto que se conoce comprometido con la defensa del indio. El acto mismo (el sermón pronunciado), conocido también como Grito de Montesinos, constituye la primera gesta contestataria contra la opresión del *otro* en el Nuevo Mundo³⁴⁰. El indigenismo viene a ser, en

³³⁹ O temor a Dios, sujeción en sentido teológico, por voluntad propia: “subiecti invicem in timore Christi” (*Vulgata*, Ephesians: 5: 21).

³⁴⁰ He aquí algunos fragmentos del sermón de Montesinos, tal como relata fray Bartolomé de Las Casas en su *Historia de Las Indias*: «Para os lo dar a conocer me he subido aquí, yo que soy la voz se Cristo en el desierto desta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual os será la más nueva que nunca oisteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír [...] Esta voz, dijo él, es que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas

este sentido, una creación occidental que responde al imperativo moral de los primeros españoles que llegaron al continente americano y sus descendientes.

La contrapartida a esta *alteridad*, expresada en la defensa del indio, es el antiindigenismo. Es la *otredad* radical, la imposibilidad de reconocerse en el *otro* y de asumir su defensa. Surgió como queja de los encomenderos ante la Corona española, inmediatamente después del Grito de Montesinos, y tuvo como su defensor más connotado a Juan Ginés de Sepúlveda. Teóricamente, este discurso de cuño aristotélico (*La Política*) se apoya en la idea de un derecho natural de los seres superiores sobre los seres inferiores, a la vez que establece la inferioridad de los pueblos bárbaros frente a los civilizados, de los esclavos frente a sus amos, de las mujeres frente a los varones y de los animales salvajes frente a los domésticos³⁴¹. En la práctica, esta postura se traduce como justificación teórica de la colonización de otros pueblos, a quienes se consideran inferiores desde una perspectiva imperialista.

Ambas posturas se verán confrontadas en las Juntas de Burgos (1512) y Valladolid (*Polémica de los naturales*, 1550-1551), cuyos resultados se traducen en

inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas; donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo” (1986: vol. 3, pp. 13 y 14)

³⁴¹ Juan de Sepúlveda escribe: “Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentes y templados, y estoy por decir que de monos á hombres.” (2006:305)

las Ordenanzas de Burgos y, más tarde, en las Leyes de Indias. Estas Juntas constituyen eventos de naturaleza jurídica cuyo antecedente —el Grito de Montesinos—, signado por la ruptura del sentido original (la búsqueda de nuevas rutas comerciales hacia la India), tiene carácter de acontecimiento³⁴². A partir de esto se generan los *dis-cursos* interpretativos sobre lo justo, con sentidos opuestos (indigenismo y antiindigenismo) en torno a la nueva realidad que se impone por sí misma mediante la conquista, colonización y conformación del Imperio español, el cual es interpretado como continuación del Imperio romano (*traslatio imperii*). Dichos eventos marcarán dos etapas en el desarrollo del Derecho indiano: Primero, la consolidación jurídica del Imperio y, segundo, una legitimación de la *otredad* a través de un corpus jurídico que exprese doctrinalmente el *ius gentium*; es decir, el derecho de los *otros*: los gentiles.

La primera etapa, como expresión jurídica en donde el *otro* deviene en siervo, toma forma en las ordenanzas de 1512 y 1513³⁴³. La primera de estas leyes

³⁴² Al respecto: “*Las Leyes de Burgos o Reales ordenanzas dadas para el buen Regimiento y Tratamiento de los indios* fueron sancionadas por el rey don Fernando el 27 de diciembre de 1512 y poseen un valor extraordinario, por cuanto constituyen el primer cuerpo legislativo de carácter universal que se otorgó para los pobladores del Continente americano, siendo consideradas como la primera declaración de Derechos Humanos. Aquellas leyes fueron consecuencia política y jurídica del sermón pronunciado por Fray Antonio de Montesinos en la isla de Santo Domingo, el cuarto domingo de Adviento de 1511, y en el cual se planteaba la cuestión ética de la conquista, de la condición humana de los indígenas y su sentido de libertad intrínseco a dicha condición. Fue esta la primera vez que la Corona convocó a teólogos y juristas para que le aconsejaran sobre el problema del Nuevo Mundo” (Sánchez, 2012: 1 de 55).

³⁴³ Por lo que se refiere a estas leyes, sostiene Rafael Sánchez, “no se conserva el original, lo cual causa extrañeza por la meticulosidad con que se comportaba la chancillería de los Reyes Católicos, y aún más raro, tampoco se conserva ninguna de las cincuenta copias auténticas que el rey católico mandó imprimir para llevarlas a América. Se conservan tres copias contrastadas, redactadas a partir del original, dos en el Archivo General de Indias de Sevilla y otra en el Registro General del Sello” (2012: 17-18 de 55). Las dos copias del Archivo General de Indias de Sevilla, apunta Sánchez en el pie de página, se encuentran en los archivos Justicia (leg. 299, fols. 604-625) e Indiferente general (leg. 419, lib. 4, fols. 83r-96v). En cuanto a la copia del Registro General del Sello, esta se encuentra en el Archivo General de Simancas (R.G.S., XII-1512)” (id.). Sobre las leyes de 1513, agrega: “aquellas cuatro Leyes que se establecieron en la Junta de Valladolid reunida desde mediados de 1513 llevaron el

(diciembre de 1512) puede dividirse en tres partes: un pretexto, una decisión y una justificación. Así se tiene:

- a) Pretexto: sostiene que los indios son, debido a su naturaleza, inclinados a la ociosidad y los malos vicios. En línea discursiva con el derecho natural en que se basa la tesis de la superioridad sobre los bárbaros³⁴⁴, muestra preocupación por el olvido de la fe y el regreso a la supuesta mala inclinación de los indios al volver a sus estancias, luego de haber servido en los hogares de los españoles.
- b) Decisión: se consolidan las encomiendas, ordenando los repartimientos y las visitaciones. Las encomiendas son, en el fondo, encargos de adoctrinamiento y sumisión (conquista de las almas para la fe cristiana) a través del repartimiento de los indios entre los encomenderos. El repartimiento, como ejecución concreta de la servidumbre material (relación socioeconómica) y espiritual (mediante el adoctrinamiento) a que se ven reducidos los indios, constituye uno de los procedimientos básicos en torno al cual se levantará más tarde el orden socioeconómico del Imperio. Esto implicará “mudar los yndios e hazerles sus estancias juntos con las de los españoles”, quemando sus bohíos “porque los dichos yndios no tengan cabssa de voluerse alli donde los truxieron” (Colmenares, 1968); es decir, desplazar a la población haciendo que abandone definitivamente sus aldeas. Con el repartimiento, los encomenderos devienen en propietarios de

nombre de «*Declaración y Moderación de las Ordenanzas hechas*», constituyendo las Leyes XXXVI a XL de dicho cuerpo ordenancístico” (ídem.: 20 de 55).

³⁴⁴ De cuño aristotélico. Aristóteles reserva la virtud solo para el civilizado, a la vez que despoja de toda virtud al bárbaro. Sin virtud, escribe “el hombre es el más impío y feroz de los seres y el peor, por su lascivia y su voracidad. La justicia es la virtud propia de la ciudad; pues la justicia normativa, que es el discernimiento de lo que es justo, es el orden de la comunidad política” (*Política I*: 1253a-13).

indios con derecho a castigo y humillación³⁴⁵. Esto quedará marcado en el lenguaje (‘yndio ageno’, ‘nuestros indios’, ‘mi indio’, ‘tu indio’, ‘indio cimarrón’³⁴⁶, etc.) y en el inconsciente colectivo: nadie querrá ser indio. En cuanto a las visitaciones, son inspecciones con el fin de comprobar el cumplimiento de estas ordenanzas, cuentan con autoridad plena para castigar a los indios.

- c) Justificación: de buenas intenciones. Se basa en la salvación de las almas a través del bautizo de los niños y de la asistencia espiritual en la agonía. También en el apoyo que se da en materia de salud.

La segunda ordenanza (julio de 1513) resume la anterior: “por donde los dichos yndios avian de seer doctrinados e enseñados e traydos al conocimiento de nuestra ssanta fee católica e ansimismo tratados e reduzidos a pueblos” (Colmenares & Melo, 1968), complementándola con órdenes destinadas a organizar el trabajo servil de las indias casadas y solteras, además de los niños. Abarca, de esta manera, todos los aspectos de la vida de los indios de una forma tal que no puedan salir de su condición de servidumbre.

³⁴⁵ Textualmente dice: “ordenamos y mandamos que persona ni personas algunas no sean osados de dar palo ni acote ni llamar perro ni otro nombre a ningun yndio syno el suyo o el sobre nombre que touiere e sy el yndio mereciere ser castigado por cossa que aya fecho la tal persona que lo touiere a cargo// los lleve a los visytadores que los castygue so pena que por los palos e acotes que cada vez diere al tal yndio o yndios pague cinco pesos de oro e sy llamare perro u otro nombre que no sea suyo propio del yndio u otro sobre nonmre pague vn peso de oro la qual dicha pena se reparta de la manera suso dicha” (id.).

³⁴⁶ El indio fugitivo, liberado por sí mismo se su condición de propiedad, refugiado entre las selvas y montañas, vuelto –según la concepción predominante en la época– a su condición natural. Nótese que para el Estagirita “ser esclavo y ser bárbaro es lo mismo por naturaleza” (*Política I*: 1252a-4). El término es un americanismo que aparece en fecha muy temprana, probablemente de origen arahuaco, de la raíz *cimara* (Flecha), que pasó al castellano a través del taíno para significar ‘fugitivo’ (Arrom, 1983: 55-57). Se usó inicialmente para designar a los indios insumisos que huyeron de las encomiendas y, más tarde, el uso se extendió y generalizó también a los esclavos negros fugitivos que se ocultaban en las selvas y montañas, también a los animales domésticos convertidos en salvajes (Oviedo, cit. por Arrom: 49-50).

La otra etapa, la normalización jurídica del derecho de los gentiles (Derecho indiano), se puede traducir como legislación de la *otredad* en la doctrina jurídica del Imperio español a través de las Leyes de Indias³⁴⁷. Obedece a una necesidad imperativa inmediata, es casuística (referida a casos concretos) en sus inicios pero tiene un afán totalizador: incluye casi todos los aspectos de la vida cotidiana en las colonias. Como discurso jurídico, el *derecho de los gentiles* surge desde sus inicios como necesidad legislativa inmediata del imperio –cuando este deviene en imperialismo– y de la *polis*, cuando deviene en cosmópolis. Esto pasó con el nacimiento del Imperio español cuya jurisprudencia dio forma temprana al cuerpo doctrinario (*ius gentium*) del imperialismo –de corte occidental– en su momento renacentista³⁴⁸.

La discusión en torno a la doctrina *traslatio imperii*, de continuidad imperial, que siguió a las Leyes de Burgos y produjo esta legislación (Leyes de Indias), tiene como antecedente dos hechos jurídicos concretos: 1) las Capitulaciones de Santa Fe (1492), que otorgaban a Colón los títulos de almirante, virrey y gobernador general de territorios aún no descubiertos, y 2) las bulas papales³⁴⁹, que otorgaban

³⁴⁷ Cuya producción se inicia con las bulas papales y abarca los siglos XVI y XVII, en el contexto teológico-político que justifica la conformación del Imperio español. En los siglos XVI, XVII y XVIII se hacen recopilaciones, glosas y comentarios del Derecho indiano, además de proyectos de compilación e interpretación que se prolongan hasta comienzos del s. XIX (Díaz, F., 2015: 28-36).

³⁴⁸ Es decir, el imperialismo español. Pérez-Amador lo llama Primer periodo del imperialismo europeo y diferencia su política de las demás políticas imperiales de Europa por la contienda permanente en torno al derecho de los indios y la legitimidad de los actos de conquista (la duda indiana). En la introducción de su obra en torno a la legitimidad imperial sobre las Indias Occidentales (2011) escribe: “la grande y significativa diferencia entre la política de España y todas las restantes políticas imperiales de la historia fue la constante disputa durante más de doscientos años sobre los derechos de las poblaciones sojuzgadas, la legitimidad de los actos, y, ante todo, el intento de integrar cultural, social y jurídicamente aquellos territorios al Reino de España” (cit. por Aude Argouse)

³⁴⁹ *Romanus Pontifex*, de Nicolás V (1455), que otorga a la Corona portuguesa la propiedad exclusiva sobre tierras y mares conquistados además del derecho a la conquista y el comercio; las Bulas Alejandrinas (1492), de Alejandro VI, que otorgan a los Reyes Católicos y sus descendientes el derecho a la conquista de América y la evangelización; la bula *Ea quae pro bono pacis* (1506), de Julio II, que siguió

el derecho a la conquista y evangelización a la vez que repartían el mundo indígena (el mundo de los *otros*) entre los reinos de Castilla y Portugal. Además, en el caso de la bula *Sublimis Deus*, se reconoce el derecho de los indios (por primera vez) como hombres libres y se anula la servidumbre³⁵⁰. El papa, como heredero espiritual del Imperio romano³⁵¹, daba sentido de esta manera (legislativa) a la continuidad imperialista expresada en la doctrina *Traslatio imperii*, anticipada ya por Virgilio como *imperium sine fine* en *La Eneida*, pero también a la primera legislación conocida con pretensiones de universalidad sobre los derechos humanos del *otro*.

Con el tiempo, esta controversia sobre los derechos del *otro*, sojuzgado, y los actos de colonización –mental y material– dará espacio al derecho internacional como expresión contemporánea del derecho de las gentes (*ius gentium*). La controversia tuvo en Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca el mérito de haberse anticipado en varios siglos a la Declaración Universal de los Derechos Humanos³⁵² –y también a la legislación internacional sobre los derechos de los pueblos indíge-

al *Tratado de Tordesillas*, mediante el cual se repartía el mundo (de los *otros*) entre los reinos de Castilla y Portugal.

³⁵⁰ De Paulo III, en 1537 (ver apéndice: B.1). Constituye el primer documento jurídico en la historia de Occidente que aborda los derechos humanos del *otro*. En esta bula se determina y se declara que los indios, y todas las demás gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, puedan usar y gozar libre y lícitamente de su libertad y propiedades, que no pueden ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de este modo es nulo y sin valor.

³⁵¹ En una carta enviada el 13 de mayo de 1300 al Duque de Sajonia, el papa sostenía que la concesión de la gracia de Dios ha surgido desde que recibió el poder por la espada de los emperadores romanos: “*a qua Romanorum imperatores et reges... receperunt gladii potestatem*” (Castañeda, 1996:133).

³⁵² Francisco de Vitoria, sostiene Bretón Mora, “aplicó sistemáticamente los principios del derecho natural tomista para defender los derechos humanos de los indios [...] gracias a las bases que él puso, la era siguiente entró en el análisis de esos derechos. Porque una cosa es la formalidad de cómo éstos han aparecido y otra el contenido esencial que tienen, que es lo que describe con gran precisión la doctrina vitoriana, esto es, el descubrimiento de la humanidad como base de derechos y de la persona individual como titular de derechos subjetivos inalienables, imprescriptibles y universales” (2013: 41, 62)

nas³⁵³– al motivar la dación de las Nuevas Leyes por parte del Emperador³⁵⁴, contrarias al status establecido por las Leyes de Burgos que normaban los repartimientos. Estas leyes, dadas explícitamente “en beneficio de los indios”, suprimen la encomienda hereditaria a la vez que crean el Virreinato del Perú y anulan parcialmente la esclavitud de los indios convirtiéndolos en vasallos de la Corona:

Item: ordenamos y mandamos que de aquí adelante, por ninguna causa de guerra ni otra alguna, aunque sea so título de rebelión, ni por rescate ni otra manera, no se pueda hacer esclavo indio alguno, y queremos que sean tratados como vasallos nuestros de la corona [real] de Castilla, pues lo son.

Ninguna persona se pueda servir de los indios por vía de naboría, ni tapia, ni otro modo alguno, contra su voluntad.

Como habemos mandado proveer que de aquí en adelante por ninguna vía se hagan los indios esclavos, así en los que hasta aquí se han hecho contra razón y derecho, y contra las provisiones e instrucciones dadas, ordenamos y mandamos que las abdiencias, llamadas las partes, sin tela de juicio, sumaria y brevemente, sola la verdad sabida, los pongan en libertad, si las personas que las toviere por esclavos no mostraren título cómo los tienen y poseen legítimamente. (García, 1866: 212-13)

Así enfrentadas, ambas líneas discursivas se entrecruzan a lo largo de la conformación global del derecho de los *otros* –el *ius gentium* del Imperio– conformando un solo tejido jurídico como derecho internacional (aunque los actores hayan cambiado, su dinámica continúa). En este entretejido está presente casi siempre el afán ecuménico de asimilación y anulación del *otro*, expresándose como sentimien-

³⁵³ Tales como los Convenios 107 (1957) y 169 (1989) de la OIT, el Pacto internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007), entre otros.

³⁵⁴ O *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por S. M. para la gobernación de las Indias y el buen tratamiento y conservación de los indios*, dados por Carlos I en 1542 conforme al espíritu de la bula *Sublime Deus* de Paulo III.

to colectivo, interior, arquetípico, de los conquistadores de todas las épocas y lugares. El indígena es visto con los ojos de la *otredad* como un ser exótico (el originario de allí, del *exotero*), subdesarrollado. Su cultura y sus formas de organización, como una utopía inspirada en el pasado, desfasada, anacrónica, condenada irremediablemente a la extinción. Pero también hay quienes piensan y sienten diferente desde una perspectiva intercultural de aceptación del *otro* (como su *otro Yo*), que ven lo indígena –en su riqueza interior, en su cosmovisión– con los ojos de la alteridad³⁵⁵.

³⁵⁵ Ambas posturas o líneas discursivas se expresan, por ejemplo, en los Convenios 107 y 169 de la OIT sobre poblaciones indígenas y tribales. En el Convenio 107 predomina la idea de adaptación e integración de los indígenas, a quienes se les considera en un nivel cultural evolutivo diferente. En el Convenio 169 es diferente, se concibe a los pueblos indígenas como sociedades permanentes, reconociendo su particular contribución a la diversidad cultural.

3.3.1. Los acontecimientos

Si entendemos por acontecimiento aquel evento que marca una ruptura, no una mera ruptura sino una ruptura que perdura cambiando el sentido de las interpretaciones, desde el final de la Edad Media Occidental –siguiendo la lógica de la Ilustración– para adelante, habrían al menos tres grandes acontecimientos que tienen que ver con la construcción conceptual, práctica y teórica de lo indio o indígena, en tanto es concebido como el *otro*. El primero de estos acontecimientos, primero de la Edad Moderna y último del medioevo desde una perspectiva eurocéntrica, es la invención de América³⁵⁶ que sigue a la llegada de Colón y su tripulación a la isla de Guanahaní, nombrada como San Salvador, el 12 de octubre de 1492.

Bastó algo más de una década (hacia 1503 y 1506) para que el descubrimiento hermenéutico de Amerigo Vespucci demostrara teóricamente la existencia de un nuevo continente y se admitiera definitivamente que estas Indias eran en reali-

³⁵⁶ Invención en su sentido primigenio, como descubrimiento. Al respecto, escribe Marco Urdapilleta “La palabra ‘invención’ –en latín *inventio*– no apunta al sentido de ‘ficción’ sino de ‘descubrimiento’ y ‘búsqueda’, como lo plantea la retórica” (2005:36).

dad un Nuevo Mundo³⁵⁷. A partir de entonces, la visión física del mundo –de la *ecúmene* occidental y, sobre todo, del *exotero*– cambiará radicalmente: el océano desplazará al Mar Mediterráneo, el *finis terrae* ya no será el fin de la tierra habitada (de la *ecúmene*) sino el centro, las cosmópolis atlánticas desplazarán a la cosmópolis romana y la India ya no será una sino dos: Las Indias, los dos extremos del mundo³⁵⁸.

A la postre, y en términos generales, ello implicará dos narrativas en torno al indio: una, sobre el indio de la India y otra, sobre el indio americano. La primera, con una tendencia hacia la *alteridad*; es decir, por el reconocimiento del *Yo* en el *otro* (lo cual no significa la ausencia absoluta de *otredad*), pues, las relaciones comerciales con el Antiguo Oriente y el conocimiento cultural que de estas se desprende vienen desde la antigüedad clásica³⁵⁹. La segunda, caracterizada desde sus inicios por la presencia inmanente y totalizadora de la *otredad*.

³⁵⁷ En gran parte el Descubrimiento de América es un producto del espíritu del Renacimiento. El mismo nombre del continente se debe al impulso que se le dio desde Florencia. Así, “Vespucio, en 1503, aún titubeante pero ansioso de fama, mandó a su protector Lorenzo de Médicis el anuncio de su descubrimiento [...] La noticia fue rápidamente propagada y en 1506 recibió el espaldarazo del cosmógrafo Martin Waldseemüller. Esta observación es el ‘descubrimiento’ hermenéutico, el que revela que hay una ‘cuarta parte’ en la tierra, poblada por otra humanidad, por paganos cuya existencia no había sido prevista por muchas autoridades”, sostiene Urdapilleta (2005: 39).

³⁵⁸ El complejo urbanístico de *Santa Maria de Belém* en torno la *Praça do Império*, cerca de la desembocadura del Tajo, en Lisboa, es tal vez el que mejor expresa esta visión física del mundo. Allí se muestra a la capital lusitana como el centro del Imperio, cuyos extremos son la Indias Orientales y las Indias Occidentales. Esta representación se hace más explícita en el pasadizo subterráneo que conecta las avenidas *da Índia* y *Brasília* (ver apéndice: C.1).

³⁵⁹ A fines del Medioevo europeo se partía por el reconocimiento de que eran culturas altamente desarrolladas, a las cuales había que adaptarse tanto con fines de comercio como de evangelización, como en el caso de los jesuitas: japonizándose, compatibilizando a Confucio con Cristo, o deslindando con el budismo y el taoísmo (López-Vera, 2012). Esto no impidió el establecimiento de colonias, como Las Filipinas en el caso de España; sin embargo, el descubrimiento del *Yo* en el *otro* –entendido como *alteridad*– se vio reforzado como cuando se evidenció el parentesco entre el sánscrito y las lenguas europeas, en el siglo XVIII, lo cual permitió a la postre el surgimiento de la teoría del indoeuropeo y con ella el fortalecimiento de la etimología científica que ya se distancia de la etimología clásica en el siglo XVII (Bernabé, 1983: 41 y 50).

El discurso sobre las Indias Occidentales no emergió de la nada. Surgió como ruptura de un discurso anterior gracias al acontecimiento que significó el descubrimiento de América, en tanto gesta y exégesis. Este discurso, en cuyo fondo está el deseo por ampliar los horizontes de la *ecúmene* renacentista, puede interpretarse –construirse teóricamente– como la presencia del Asia en la construcción de la identidad del indio americano³⁶⁰. Aquí subyace un sentimiento básico que se expresa como reacción instintiva frente a la presencia del *otro*, lo cual se traduce en la práctica como *otredad* (en tanto conocimiento del *otro* marcado por la diferencia) o como *alteridad* (en tanto reconocimiento del *Yo* en el *otro*).

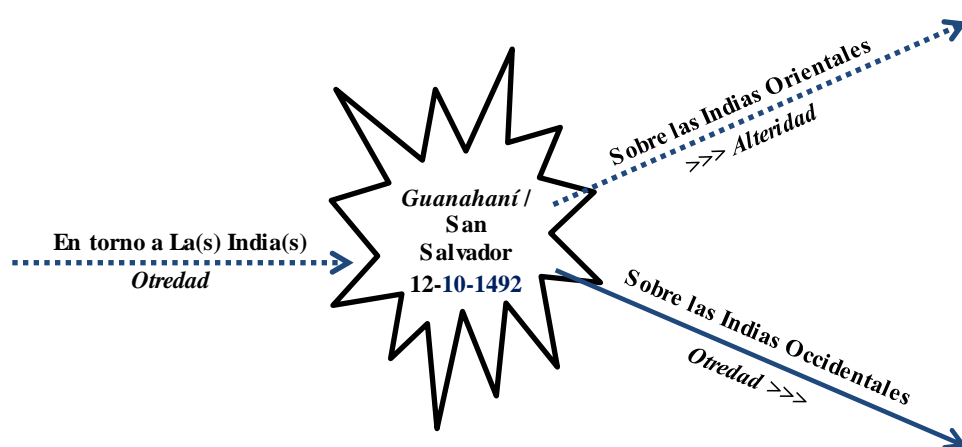
La presencia de estas dos líneas discursivas se puede evidenciar ya en la época colonial temprana, en el *Padrón de indios* de 1613 de Miguel de Contreras³⁶¹. En dicho documento se hace distinción clara entre los indios del Perú y los indios procedentes del continente asiático, poniéndolos en un apartado –al final, fojas 237 (247) al 246 (256)– bajo el título “Padron y lista de los yndios e yndias de la china y el Xapon e yndia de Portugal que se hallaron en servicio de españoles en algunas casas de esta ciudad De los Reyes y de la Razon quedestos que no se hallaron en ellas...” (Ver apéndice: B.2). Por India de Portugal se entiende a las colonias portuguesas de las Indias Orientales. Se puede notar, además, que el término India se utiliza para designar al Extremo Oriente en su totalidad (India, China, Indochina, Japón, Filipinas, etc.) y no solo a la India. En suma, al referirse ex-

³⁶⁰ Determinada por la relación primaria con el continente asiático debido a su contigüidad territorial. Al respecto, Marco Urdapilleta (2005) sugiere que “un estudio de cierta amplitud se concentraría en tres vertientes: a) los aspectos estrictamente geográficos (‘cosmológicos’, dirían en esos siglos); b) la geografía humana; c) la historia moral, es decir, los aspectos históricos culturales” (35).

³⁶¹ Escribano del Rey. El nombre completo del documento es *Padron delos yndios e yndias que residen en la ciudad delos Reyes del Piru* (folio 5).

clusivamente a los indios, se evidencia que se trata de un padrón sobre los *otros*, de los que no son europeos; es decir, de los indios de Occidente y de Oriente³⁶².

Acontecimiento 1
Descubrimiento de América



El segundo acontecimiento se produce en el seno de las Indias Occidentales, en la isla Ahiti, renombrada como La Española, el 21 de diciembre de 1511. Es el Grito de Montesinos. A partir de este momento, de ruptura con la *otredad* inmanente y totalizadora de los primeros conquistadores, emergen como fuente del de-

³⁶² Al respecto, escribe Bonialian: "Consideramos que las referencias en el padrón como «indios e indias de la China, del Japón de las Indias de Portugal» dan cuenta de la aplicación de una categorización sobre los asiáticos, asociada a la imposición de una condición de doble «alterida». Por un lado, refuerza el carácter extramericano, foráneo, de los asiáticos. Por el otro, los asocia al mundo subalterno de los indígenas andinos" (2015: 207). En realidad, más que una supuesta asociación subalterna y doble alteridad—como podría interpretarse desde una perspectiva ideológica signada por la *otredad temporal*—, se trata de una distinción entre los indígenas de las Indias Occidentales y los indígenas de las Indias Orientales determinada por la condición de *alteridad*, intrínseca, que subyace en el inconsciente, fuertemente arraigada en la cosmovisión occidental.

recho dos discursos en torno al indio americano, en franca oposición, marcados también por los sentimientos de *otredad* y *alteridad*. Estas narrativas se expresan, en función a su postura, como indigenismo y antiindigenismo; es decir, como discursos de la *otredad* y de la *alteridad* en el seno de la sociedad moderna que se configura a sí misma en función a su relación colonialista con el *otro*. Ambas líneas discursivas, cuya cuestión es de naturaleza eminentemente jurídica³⁶³, marcarán de alguna forma el compás de la legislación internacional en torno al *otro*, en un contexto de universalización de las tendencias imperialistas en el mundo.

Como tendencia, el antiindigenismo surge como reacción al discurso indigenista de los frailes dominicos asentados en la isla La Española, asumiéndose como extensión del discurso imperante en torno a las Indias Occidentales, descubiertas apenas unos años atrás. Se presenta como defensor ‘justo’ del proyecto colonialista imperial³⁶⁴, cuya prolongación como continuidad *sine fine* debe darse como necesidad histórica e inevitable. De allí el significado temático “*de justis belli causis apud Indos*” que acompaña al nombre de su tratado más famoso (*Democrates alter*, de Juan Ginés de Sepúlveda) y también el nombre La Española, que reemplazó al indígena Haití³⁶⁵ de los taínos, haciendo de la isla una prolongación del antiguo

³⁶³ “Si es justa ó injusta la guerra con que los Reyes de España y nuestros compatriotas han sometido y procuran someter á su dominación aquellas gentes bárbaras que habitan las tierras occidentales y australes, y á quienes la lengua española comunmente llama indios: y en qué razón de derecho puede fundarse el imperio sobre estas gentes, es gran cuestión”, precisa Sepúlveda al plantear la cuestión en el prefacio de su *Demócrates...* (2006: 261)

³⁶⁴ Luego de precisar que la ley divina no difiere de la ley natural y que Carlos, rey de España, es el emperador de los romanos (“*Carolus Rex Hispaniae, et idem romanorum Imperator*”), Juan de Sepúlveda define al Imperio romano como justo y legítimo. Pues, sostiene que el derecho natural se reduce a un solo principio: que lo perfecto impere y domine sobre lo imperfecto y que lo excelente sobre su contrario. En su criterio, el Imperio se ajusta a este principio. (2006: 274-305)

³⁶⁵ O también *Bouhi* o *Bohío*, Nombres recogidos por el fraile Ramón Pané, que encabezan el capítulo V de su *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (la `primera crónica del continente americano). *Bohío* en la traducción de Arrom y *Bouhi* en la versión de Tomás Minuesa: “La isla llamada Española que antes se llamaba *Ahiti* y así se llamaban los habitantes de ella, y aquella y las demás islas los llamaban *Bouhi*” (1892:285).

Imperio romano cuyas fronteras occidentales –hispanicas– se vieron de pronto ampliadas.

En términos generales, los ejes temáticos de este discurso con relación al *indio* son como sigue:

- a) Una caracterización deontológica negativa: los indios son ociosos y propensos al vicio³⁶⁶. Esto los hace inferiores con respecto a los conquistadores, a quienes asiste el deber de civilizarlos tanto por la persuasión de la enseñanza como a través de la fuerza. En suma: no hay indio bueno, eso es un mito. Esta visión es compartida en algunos casos también por pensadores considerados indigenistas, tales como Miguel Ángel Asturias (Guatemala) y Enrique López Albújar (Perú), entre otros.
- b) Pertenencia obligatoria al Imperio. El territorio donde viven no les pertenece, pertenece al Imperio. Por tanto, no les está permitido formar un Estado propio en la tierra de sus ancestros. En esto radica el espíritu de las bulas de Alejandro VI y la doctrina *Traslatio imperii* de continuidad im-

³⁶⁶ Esta caracterización se puede seguir a través del tiempo, así: **1512** (España).- *Ordenanzas de Burgos*: “los dichos caciques e yndios [...] de su natural son yncluidos a ociosidad y malos vicios”; **1557** (España).- *Demócrates segundo...*: hombrecillos con apenas vestigios de humanidad, entregados a todo género de intemperancia y liviandades, comían carne humana, siendo tan cobardes y tímidos (Juan de Sepúlveda, 2006: 309); **1872** (Argentina).- *Martín Fierro*: “Y son, ¡por Cristo bendito! / los mas desaciaos del mundo; / esos indios vagabundos, / con repunancia me acuerdo, / viven lo mesmo que el cerdo / en esos toldos inmundos” (José Hernández: TI: 595-560); **1881** (Perú).- Carta del escritor Ricardo Palma al dictador Nicolás de Piérola (08/02): “Raza abyecta y degradada [...] orgánicamente cobarde” (1964: 13); **1897** (Perú).- *El porvenir de las razas en el Perú* (tesis de bachillerato del escritor Clemente Palma): “La raza india es una rama degenerada y vieja del tronco étnico del que surgieron todas las razas inferiores. Tiene todos los caracteres de la decrepitud y la inepticia para la vida civilizada” (Palma, C.: 15); **1923** (Guatemala).- *El problema social del indio* (tesis de graduación del escritor Miguel Ángel Asturias): “Sentimiento moral, utilitarista, mentalidad relativamente escasa y voluntad nula. Es cruel en sus relaciones familiares, silencioso, calculador, no se deja arrebatar por la pasión ni el entusiasmo, ríe con una mueca terrible, es hurafío y ve con los ojos helados de malicia” (1923: 20); **1926** (Perú).- “Sobre la psicología del indio” (Artículo del escritor Enrique López Albújar): “Siempre que tiene la ocasión roba y si no la tiene la crea o la aguarda [...] Como delincuente es insuperable en la coartada y abrumador en las citas” (1926: 1-2), ver Apéndice: B.4.

perial, cuestionada por Vitoria y la Escuela de Salamanca. Para el discurso no indígena (indigenista y antiindigenista) esto es una cuestión zanjada, pero para los indios constituye el centro del problema: la relación con el poder político; es decir, con el Estado, con el Estado nacional.

- c) Racismo. Fundamentado en la creencia de que los grupos humanos se diferencian biológicamente por sus cualidades físicas. Empieza por la descripción del *otro* a partir del cual se crea la idea de la diferencia, vía comparación con lo que ya se conoce. Así, se comienza objetivamente por el ‘no es como nosotros’ y se termina en el ‘somos diferentes’, sumergido en la autovaloración subjetiva (Colón describe los cabellos de los indios como colas de caballo y Asturias propone el cruce para mejorar la raza³⁶⁷). El racismo como ideología sirvió para dar sustento a la estratificación social de castas en los sistemas coloniales y a la diferenciación social poscolonial (ver apéndice: C.3). También sirvió, fundamentándose teóricamente en el evolucionismo, para el desarrollo de algunas ciencias explicativas tales como la psicología (ejemplo: *La psychologie des foules* de Le Bon), la antropología y la biología³⁶⁸. Está presente, además,

³⁶⁷ Cito: “Hágase con el indio lo que con otras especies animales cuando presentan síntomas de degeneración. El ganado vacuno importado la primera vez a la Isla de Santo Domingo, por Colón, en su segundo viaje, experimentó grandes decaimientos. El perro ha sufrido también modificaciones importantes, y como el perro algunas plantas. Para mejorar el ganado hubo necesidad de traer nuevos ejemplares, así para con el perro y así para con las plantas. Cabe preguntar ¿Por qué no se traen elementos de otra raza vigorosa y más apta para mejorar a nuestros indios?” (Asturias. 1923: 51).

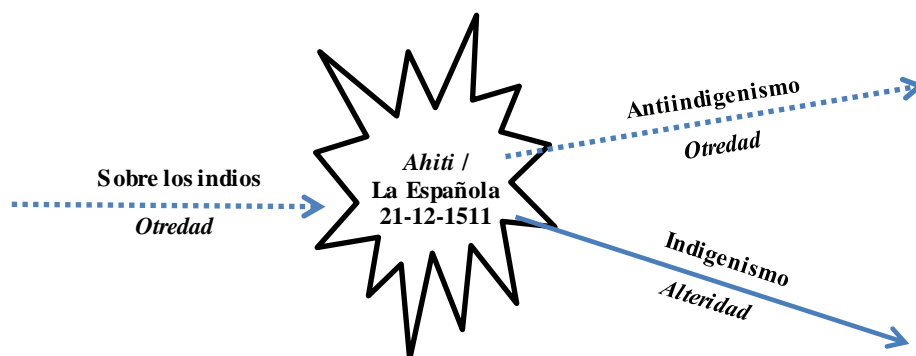
³⁶⁸ Rodolfo Stavenhagen retrocede en el tiempo y escribe: “Vamos otra vez al siglo XIX, a la segunda parte del siglo XIX, en América Latina, donde nuestras élites culturales, intelectuales, etc., absorben una nueva ideología, también proveniente de la vieja Europa, como las anteriores, que es el racismo. La idea de que el mundo está dividido en grupos biológicamente diferenciados por atributos físicos. Y a esas diferencias biológicas los antropólogos las comenzaron a estudiar en sus laboratorios, como el color de la piel, el tipo de dientes, la calidad del pelo, las mediciones del cráneo. [...] la diferenciación servía, como lo sabemos muy bien, a crear el mito de la desigualdad cultural. Y de la desigualdad intelectual, que luego condujo al invento del cociente de inteligencia que han usado los psicólogos hasta la época actual” (2010: 19).

en el análisis político contemporáneo basado en segmentos étnicos –como en las elecciones estadounidenses de 2016– donde no figuran ni caben los indígenas, o bien forman parte invisible del segmento dedicado a los *otros* (ver apéndice: A.3).

- d) Arcaísmo. Su cultura es arcaica –basada en un colectivismo primitivo–, pertenece al pasado y al subdesarrollo, está condenada inevitablemente a la extinción. Esta observación, que junto al racismo sustenta la narrativa de la desigualdad cultural, se hace invocando al futuro –identificado con la sociedad occidental, el desarrollo y la modernidad–, del que el indígena se encuentra culturalmente excluido. El indio, escribía López Albújar (Perú, 1926), “es una esfinge de dos caras: con la una mira al pasado y con la otra, al presente, sin cuidarse del porvenir” (ver apéndice: B.4). En la misma línea, sostiene Mario Vargas Llosa el carácter ‘arcaico’ y ‘bárbaro’ de la realidad india’, afirmando –en su respuesta a William Rowe– que su cultura es “siempre primitiva si aceptamos la premisa de que el tránsito de la cultura moderna es, justamente, la aparición de la racionalidad” (1996: 30, 187); es decir, el indio –en tanto sujeto cultural– carece para Vargas Llosa de toda racionalidad. En suma, su *otredad*, su exotismo, proviene de su atraso con relación al tiempo³⁶⁹.
- e) Aculturación. Plantea la asimilación a través de un proceso de aculturación permanente. Esto se traduce en la educación –formal e informal– mediante la adopción de usos y costumbres de las metrópolis occidentales, considerados *ipso facto* como superiores.

³⁶⁹ Occidente, sostiene Octavio Paz, “se ha identificado con el tiempo y no hay otra modernidad que la de Occidente. Apenas si quedan bárbaros, infieles, gentiles, inmundos; mejor dicho, los nuevos paganos y perros se encuentran por millones, pero se llaman (nos llamamos) subdesarrollados” (1985: 23-4).

Acontecimiento 2
Grito de Montesinos



El último acontecimiento viene a ser la II Guerra Mundial (1939-1945), cuyo resultado final fue la Conferencia de las Naciones Unidas sobre la Organización Internacional, celebrada el 26 de junio de 1945 por las potencias vencedoras. El surgimiento de la Organización de las Naciones Unidas es producto de la segunda Gran Guerra imperialista europea que devino en global y del fracaso de la Sociedad de las Naciones para mantener la paz en el mundo. A partir de este momento, la ONU se constituye en el organismo rector a nivel mundial, encargado de velar por la paz pero también de imponer la guerra (artículos 2.6 y 42 de su Carta fundacional). Tiene además como propósito "la solución de problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario" (ibíd.: 1: 3), lo cual significa que aspira abarcar todos los aspectos de la vida humana a través de una legislación global. Para esto cuenta con la Asamblea General, Los Consejos, la Corte Internacional y la Secretaría, como órganos principales³⁷⁰. Asume de esta forma todas las

³⁷⁰ El artículo 7.1 de su *Carta Fundacional* dice: "Se establecen como órganos principales de las Naciones Unidas: una Asamblea General, un Consejo de Seguridad, un Consejo Económico y Social, un

características de un súper estado mundial, *sine fine* (sin límites espaciales y temporales), que busca –según la Declaración del Milenio– “crear un futuro común” con el fin de lograr la mundialización plena, “incluyente y equitativa” (ONU, 2000: I.5).

En la práctica, esto se traduce como gobierno global regido principalmente por las potencias con derecho de veto y los organismos ejecutivos (Los Consejos), con un proyecto político y económico a largo plazo, cuyo esfuerzo incluye la adopción de políticas y medidas a nivel mundial³⁷¹. La *Carta Internacional de los Derechos Humanos*³⁷², cuya línea discursiva con pretensiones de universalidad hace de todos los hombres ciudadanos del mundo, constituye el núcleo jurídico del derecho internacional que sustenta a la ONU, basado principalmente en los derechos individuales de las personas en el contexto mundial de las naciones-estado. Debe señalarse que esta jurisprudencia global, establecida sobre la base de la tradición occidental, descuida los derechos colectivos de las personas (Stavenhagen, 1989: 40), esencial en las cosmovisiones amerindias, a la vez que se construye sobre la base

Consejo de Administración Fiduciaria, una Corte Internacional de Justicia y una Secretaría”. Estos órganos tienen plenos poderes y pueden interpretarse como: 1) un poder legislativo mundial (la Asamblea General); 2) un poder ejecutivo mundial (Los Consejos); 3) un poder judicial mundial (la Corte Internacional) y 4) una jefatura mundial (la Secretaría). La Asamblea General, sostiene Martha Bechis, “es el órgano supremo pero el **Consejo de Seguridad** es el órgano de mayor poder [...] Está facultado para ejercer funciones que son obligatorias” (2007: 7).

³⁷¹ Especificado en la *Declaración del Milenio* (Art. 5): “la tarea fundamental a que nos enfrentamos hoy es conseguir que la mundialización se convierta en una fuerza positiva para todos los habitantes del mundo [...] solo desplegando esfuerzos amplios y sostenidos para crear un futuro común, basado en nuestra común humanidad en toda su diversidad, se podrá lograr que la mundialización sea plenamente incluyente y equitativa. Esos esfuerzos deberán incluir la adopción de políticas y medidas, a nivel mundial, que correspondan a las necesidades de los países en desarrollo y de las economías en transición”.

³⁷² Conjunto de normas jurídicas sobre la base de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948) como fuente inspirada en el derecho natural y el derecho consuetudinario (de los usos y costumbres). Lo conforman, además de la *Declaración Universal de los DD HH*, el *Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (1966), más su *Protocolo Facultativo* (2008), y el *Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos* (1966) con sus *Protocolos Facultativos*, primero (1966) y segundo (1989), que abole la pena de muerte.

de la distinción entre países desarrollados (los *unos*) y subdesarrollados, en vías de desarrollo o con economías en transición (los *otros*)³⁷³.

Esta diferencia, que establece el lenguaje burocrático de las Naciones Unidas, está ya implícita como distinción entre civilización y barbarie que precede a la doctrina *Traslatio imperii*, antítesis de la decadencia y final del Imperio romano que puede rastrearse –en palabras de Pocock– desde el siglo V³⁷⁴. Junto a esta doctrina se desarrolla el discurso de asimilación a la civilización occidental y moderna, como prolongación en el tiempo del afán doctrinero de los primeros frailes en América, instituyéndose como discurso hegemónico *con-cursivo*³⁷⁵ y aculturador de la modernidad con pretensiones de universalidad en el contexto mundial de las naciones-estado. La identificación entre modernidad y civilización, escribía Octa-

³⁷³ En vías de desarrollo o con economías en transición. Así, en la *Declaración del Milenio*: “Creemos que la tarea fundamental a que nos enfrentamos hoy es conseguir que la mundialización se convierta en una fuerza positiva para todos los habitantes del mundo [...] Reconocemos que los países en desarrollo y los países con economías en transición tienen dificultades especiales para hacer frente a este problema fundamental” (1.5).

³⁷⁴ *Traslatio imperii*, escribe J. Pocock, «is in several ways the antithesis of Decline and Fall, and there is a need to understand how the latter displaced, and possibly emerged from, the former. *Traslatio* implied that the empire had been transferred from hand and place to place from Romans to Greeks to Franks (both remaining Romans) and had therefore survived. Survival might entail revival, a decline of the empire in one form preceding its reconstruction in another [“es en varios sentidos la antítesis de *Decadencia y Caída*, y hay una necesidad de entender cómo los últimos imperios se desplazaron y posiblemente emergieron de los primeros. *Traslatio* implicó que el imperio había sido transferido, de la mano y del lugar, de los romanos a los griegos bizantinos y de estos a los francos (ambos romanos restantes) y por lo tanto había sobrevivido. La supervivencia podría implicar el renacimiento, una decadencia del imperio en una forma que precede a su reconstrucción en otra”, [traducción libre]» (2003: 127)

³⁷⁵ Participativo, con los Estados pero al margen de los pueblos indígenas. Las normas internacionales, precisa Rodolfo Stavenhagen, “están siendo desarrolladas por los Estados (o sus representantes) y para los Estados. Los pueblos indígenas se han quejado desde hace mucho tiempo de que los principales problemas que tienen que enfrentar se deben precisamente a sus relaciones con los Estados. Además, hasta hace muy poco, ellos raras veces han sido consultados, para no decir invitados a participar, en los esfuerzos colectivos tendientes al desarrollo de estas normas [...] El Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, una organización no-gubernamental, ha insistido que la ONU reconozca a los indígenas como naciones distintas al interior de un Estado” (1989: 40-45)

vio Paz “se ha extendido de tal modo que en América Latina muchos hablan de nuestro subdesarrollo cultural” (1985:24).

Junto a este discurso hegemónico instituido en las Naciones Unidas, existe otro que se constituye en su seno como prolongación en el tiempo del discurso indigenista gestado durante el Imperio español, pero que asume cada vez más la voz de los propios indígenas. Es un discurso de ruptura con la subalternidad impuesta por la línea hegemónica de las naciones-estado que conforman la ONU y dirigen su destino. Es, por tanto, el discurso de la heterogeneidad que se identifica con los *otros*, los habitantes del ‘otro lado del charco’ (el exotero contemporáneo) que se resisten a la asimilación vía aculturación, que reclaman un espacio para sí al no estar representados plenamente en el seno de las Naciones Unidas sino a través de entidades mediadores, los cuales hacen como sus apoderados.

Estos mediadores son organismos que pertenecen o están vinculados a la ONU, también son organizaciones no gubernamentales que actúan en representación de los indígenas, algunas de las cuales son reconocidas como entidades consultivas al interior de la Naciones Unidas³⁷⁶. Los organismos de la ONU³⁷⁷ –o vin-

³⁷⁶ Tales como la Asociación Cultural Sejekto de Costa Rica, la Asociación Kunas Unidos por Nabguana, la Asociación Mundial Indígena, el Centro Indio de Recursos Jurídicos, la Comisión de Aborígenes Isleños del Estrecho de Torres, la Conferencia Circumpolar Inuit, el Consejo de los Cuatro Vientos, el Consejo Indio de Sudamérica, el Consejo Internacional de los Tratados Indios, el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, el Consejo Nacional de la Juventud India, el Consejo Saami, el Gran Consejo de los Crees (Quebec), la Organización Internacional para el Desarrollo de los Recursos Indígenas, la Secretaría Nacional de Servicios Jurídicos de los Aborígenes e Isleños y Yachay Wasi (Bechis, 2007: 13).

³⁷⁷ Tales como la OIT, dedicado al trabajo; la FAO, dedicado a la alimentación y la agricultura; la Unesco, dedicado a la educación y cultura; el Banco Mundial; la OMS y la OPS, dedicados a la salud (la primera mundial y la segunda, panamericana); el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo); el Ecosoc o Consejo Económico Social que asiste a la Asamblea General en materia económica y social; el CDH (Consejo de Derechos Humanos), entre otros. De estos, el Ecosoc y el CDH cuentan con mecanismos dedicados a cuestiones específicas de los pueblos indígenas, establecidos por Mandato: el Foro Permanente para Cuestiones Indígenas, que asesora al Consejo Económico Social, el Mecanismo de Expertos sobre Derechos de los Pueblos indígenas y el Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos indígenas, ambos vinculados al CDH.

culados a ella— no ejercen una representación exclusiva de los pueblos indígenas pero abordan sus asuntos gracias a la transversalidad relacionada con sus funciones. Una de estas entidades es la Organización Internacional del Trabajo, cuyos Convenios³⁷⁸ fueron determinantes para que se dé la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*.

En la práctica, esta *Declaración* —aprobada en setiembre de 2007— constituye la expresión más universal de la jurisprudencia en torno los *otros*; es decir, el *ius gentium* de la sociedad global contemporánea. Escrita como legislación de los *unos* (las naciones-estado que conforman la ONU) para los *otros* (los indígenas), esta *Declaración* se fundamenta sobre la base de la diferencia entre los Estados nacionales y los pueblos indígenas, a quienes se les reconoce también como comunidades o naciones que forman parte de estos Estados³⁷⁹. Como principio rector, esto define la subalternidad del *otro*, el *indio*, en una situación de neo o poscolonialidad frente a la sociedad nacional hegemónica (Stavenhagen, 2010: 32).

Puede considerarse a esta *Declaración* como el hito de mayor trascendencia global de esta narrativa que asume la defensa del *otro* a partir del acontecimiento que significó la II Guerra Mundial, gestándose entre los organismos especializados de las Naciones Unidas —principalmente la OIT— hasta llegar a la Asamblea General. El discurso indigenista contemporáneo oscila necesariamente entre la asimila-

³⁷⁸ Con dos Convenios sobre los pueblos indígenas y tribales. El primero, el C107 (1957), asumía los enfoques asimilacionistas e integracionistas de los Estados miembros en desmedro de los pueblos indígenas. Esta situación fue superada por la Convención 169 (C169) de 1989 que se convirtió en el principal referente sobre los pueblos indígenas antes de la Declaración de la ONU (2007). Interpretando el espíritu de la Convención C169-OIT sobre pueblos indígenas y tribales. La creciente preocupación por los derechos de los pueblos indígenas, escribe Stavenhagen, “expresa un cambio de énfasis de los de los *derechos universales individuales* a los *derechos humanos colectivos*, cambio que también ocurre en otros campos” (1989: 40).

³⁷⁹ Al respecto: “El Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, una organización no-gubernamental, ha insistido que la ONU reconozca a los indígenas como naciones distintas al interior de un Estado y exige que el derecho de definir quién es y quién no es una persona indígena deberá dejarse a los propios pueblos indígenas” (Stavenhagen, 1989: 45)

ción de los pueblos indígenas por los estados nacionales y la interculturalidad, basada en la interrelación y reciprocidad mutua. Es, como se dijo, un discurso de ruptura que se origina en el continente americano y deviene universal. Como fenómeno jurídico de sentido, tiene en su desarrollo varios hitos que se pueden ordenar diacrónicamente a partir de la II Gran Guerra, cuyo final abrió las puertas para la universalización –o globalización– de las relaciones internacionales y su jurisprudencia. Así, tenemos:

- 1) 1938 (Lima, 09-27 de diciembre): Octava Conferencia Internacional Americana.- Fue una de los eventos de la Unión Panamericana en que se adoptaron dos Resoluciones sobre el tema indígena a nivel de los gobiernos. Define a los indios o indígenas como los primeros pobladores de tierras americanas, sosteniendo que tienen un derecho preferente; pues, todo cuanto se haga por ellos será una reparación. Considera también que debe ser propósito de los gobiernos desarrollar políticas tendentes a la completa integración de los indígenas, procurando su asimilación dentro de las normas.

En una de sus Resoluciones aborda el tema de la mujer indígena como problema, en forma genérica y breve, sosteniendo que se le dé especial atención y se incluya en las delegaciones a las mujeres capacitadas. Es de especial trascendencia como instrumento jurídico la Resolución para que el Congreso Continental de Indianistas establezca, previo estudio, el Instituto Indigenista Interamericano, fijando los términos de su organización y los pasos para su instalación y funcionamiento (XIII: 3).

- 2) 1940 (Pátzcuaro, Michoacán, 14-24 de abril): Primer Congreso Indigenista Interamericano³⁸⁰.- Aborda gran parte de los aspectos relacionados con la defensa social del indio y su cultura, para lo cual recomienda leyes protectoras. Además, concibe al indio como raza y le rinde homenaje a sus benefactores (XLIV). Recomienda a las naciones donde haya el régimen de concentración de tierras, dictar medidas necesarias para corregir los abusos derivados de esta situación y consideren inalienable la propiedad, individual y colectiva, de los indígenas. También resuelve llegar a la simplificación y unidad de los alfabetos indígenas y se convoque a un Congreso Pan-Americano de lingüistas, con el fin de fomentar la investigación de lenguas indígenas y la aplicación de las norma científicas³⁸¹.

Entre los varios postulados que propone en materia educativa (uno de sus acuerdos centrales), plantea la enseñanza de las lenguas nacionales en las escuelas de indios y la de lenguas indígenas de manera suplementaria, sobre todo en las etapas iniciales de la preparación educacional y vocacional (XXXV. I: b, c, d). Incluye la elaboración de textos para la enseñanza de lectura y escritura en lenguas nativas y la producción literaria con fines recreativos. La educación, propone, debe estar encaminada a

³⁸⁰ Luego de este se sucedieron varios Congresos, un total de once (entre 1940 y 1993), el último de los cuales se realizó en Managua. Al respecto: "Algunos autores consideran que la crisis que llevó a la suspensión de estos Congresos resulta en gran parte de la confrontación entre las propuestas de los Estados con las reivindicaciones de los pueblos indígenas que para entonces asistían a los Congresos como observadores, además de haber alcanzado una mayor participación en otros foros internacionales. En el plano hemisférico, ya habían expresado críticas al sistema indigenista interamericano proponiendo su reforma" (OEA, 2013:12). El XII Congreso, previsto para realizarse en México en 1999, nunca se realizó.

³⁸¹ Para esto se sometió a consideración un Anteproyecto para un *Primer Congreso Interamericano de Lingüística Indígena Aplicada*, y su Seminario, entre cuyos propósitos centrales estaban el estudio científico y su divulgación, así como la enseñanza en (y de) las lenguas indígenas. Un año antes, en sintonía con este futuro acuerdo, se realizó la *Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas de México* (9 al 17 de mayo de 1939).

lograr que los indígenas participen en forma directa en la vida y desenvolvimiento de sus respectivos países.

Recomienda también abordar el problema de la redistribución de grupos indígenas como colonización interior con indígenas, afirmando que debe plantearse en el caso de la no integración a la nación³⁸². Finalmente adopta el 19 de abril como “Día del Indio” para conmemorar dicha reunión³⁸³.

- 3) 1940 (México, D.F., firmada entre el 01 de noviembre y el 31 de diciembre): Convención Internacional relativa a los Congresos Indigenistas Interamericanos y al Instituto Indigenista Interamericano.- Realizado por acuerdo del Primer Congreso Indigenista Interamericano, de Pátzcuaro, y como parte de este. Reconoce que el problema indígena atañe a toda América y conviene aclarar, estimular y coordinar la política indigenista de los diversos países. En este sentido, decide dar forma a las recomendaciones y propósitos de la Octava Conferencia Internacional Americana, mediante la creación de los órganos siguientes: un Congreso Indigenista Interamericano, el Instituto Indigenista Interamericano³⁸⁴ y los Institutos

³⁸² Cito: “La realización de obras de colonización interior con indígenas, debe hacerse con energía y cordura, y sólo cuando se disponga de los recursos financieros o de crédito indispensables para garantizar su éxito. [...] Para vencer la resistencia psíquica del indígena, ténganse en cuenta sus causas reales y los pretextos invocados, y utilícese la fuerza convincente del ejemplo, haciendo que los caciques y las autoridades indígenas, así como los más destacados individuos de cada sexo de cada grupo indígena que se trate de localizar, visiten personalmente una o más comunidades indígenas que se establezcan con el carácter de colonias modelo” (LI, 8: f, g).

³⁸³ Y se estudie en escuelas y universidades “con criterio realista el problema del indio actual” para conmemorar que por primera vez se reunieron los delegados indígenas en el Primer congreso indigenista en la Posada de Don Vasco de Quiroga, en Pátzcuaro (LIX: 1-2). En realidad no se trataba de un Congreso de indígenas, sino de indigenistas, reunidos para tratar el “problema del indio”; es decir, el problema del *otro*.

³⁸⁴ Que duró hasta el 2009, en que cerró sus operaciones “en seguimiento a una recomendación de la Asamblea General de la OEA dispuesta en su resolución AG/RES. 2370 (XXXVIII-O/08)” (OEA, 2013: 15).

Indigenistas Nacionales como sus filiales. El Congreso, sostiene, se compondrá de delegados de los gobiernos contratantes y de un representante de la Unión Panamericana. En cuanto al Instituto, le otorga funciones y atribuciones bajo la reserva de que no contenga funciones de carácter político. Establece, además, como idiomas oficiales el español, el inglés, el portugués y el francés (ninguno indígena); es decir, las lenguas de las potencias imperiales que colonizaron el continente americano.

- 4) 1957 (Ginebra, 26 de junio): Convenio sobre Poblaciones Indígenas y Tribuales, 1957 (Convención 107-OIT).- Eminentemente proteccionista e integracionista. Se propone la integración progresiva de los indígenas ‘en sus respectivas colectividades nacionales’. Toma en consideración el derecho consuetudinario y declara de alta prioridad el mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo, así como el nivel educativo de las poblaciones indígenas (I: 6) asegurando la “transición progresiva de la lengua materna a vernácula a la lengua nacional o a una de las lenguas oficiales del país” (VI: 23.2). Además, establece una distinción de los indígenas en función al ‘grado de evolución cultural’ e integración a la colectividad nacional (de las naciones-estado). En base a esta distinción implícita, entre ‘integrados’ y ‘no integrados’, define a los no integrados (indígenas tribuales y semitribuales) como aquellas poblaciones “cuyas condiciones sociales y económicas correspondan a una etapa menos avanzada que la alcanzada por los otros sectores de la colectividad” (I: 1.a). Precisa, además, que se considera indígenas a quienes, por ser descendientes de los antiguos habitantes de la época de la conquista o colonización, todavía viven “más de acuerdo con dicha época que con las instituciones de la nación a que pertenecen (I: 1.b). Para todos ellos utiliza el

término genérico ‘poblaciones en cuestión’. No hace uso del término ‘indio’.

- 5) 1989 (Ginebra, 7 de junio): Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, 1989 (Convención 169-OIT).- Revisa y rectifica el Convenio sobre Poblaciones Indígenas y Tribales de 1957, principalmente, con el fin de eliminar la orientación hacia la asimilación ‘dentro del marco de los Estados en que viven’. No utiliza el término ‘poblaciones en cuestión’ pero sí ‘esos pueblos’, ‘los pueblos interesados’, ‘dichos pueblos’, ‘sus derechos’, lo cual evidencia que se trata de los *otros*. Al igual que el convenio anterior, tampoco utiliza el término ‘indio’.
- 6) 1992 (Madrid, 24 de julio): Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (Multilateral N° 30177).- Es producto del acuerdo unánime de los Jefes de Estado y de Gobierno en la I Cumbre Iberoamericana, realizada un año antes en Guadalajara, México. Crea, por decisión de la II Cumbre de los Estados Iberoamericanos (1992), un fondo para los pueblos indígenas como mecanismo de apoyo a sus procesos de autodesarrollo en América Latina. Para eso establece tres funciones: a) ser una instancia de diálogo entre los Gobiernos de los Estados y los pueblos indígenas; b) canalización de recursos financieros y técnicos; c) capacitación y asistencia técnica. Además define a los pueblos indígenas, siguiendo la línea establecida por la Convención 107 de la OIT, como descendientes de los que habitaban en la época de la conquista o colonización, los cuales conservan sus propias instituciones –o parte de ellas–, y tienen consciencia de su identidad indígena. Precisa, también, que no debe interpretarse la expresión “pueblos

indígenas” en el sentido que implique a los derechos conferidos con el Derecho Internacional.

- 7) 2007 (Nueva York, 13 de setiembre): Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Indígenas (Resolución 61/295), aprobada por la 107ª Sesión Plenaria.- En términos generales: a) no aparece el término ‘indio’, en su lugar aparece ‘indígena’ (‘comunidad o nación indígena’, ‘pueblos indígenas’, ‘los indígenas’, ‘individuo indígena’, ‘hombre y mujer indígena’); b) reconoce y reafirma la existencia de ‘derechos colectivos’ entre los pueblos indígenas, en el mismo nivel jerárquico que los derechos humanos y las libertades fundamentales, concebidos desde la perspectiva de los derechos del individuo; c) reconoce el derecho a la libertad e igualdad de los indígenas, como pueblos y como individuos³⁸⁵; d) Partiendo de la afirmación que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos, se les reconoce el “derecho colectivo a vivir en libertad, paz y seguridad como pueblos distintos”(7.2). Esto significa el derecho a la diferencia; es decir, el derecho sustancial de los *otros* –los indígenas– a mantener su heterogeneidad³⁸⁶; e) reconoce el derecho de los indígenas a

³⁸⁵ *Liberté, égalité, fraternité* son valores enarbolados en la Revolución francesa que se trasuntan en el derecho internacional. Como obligación fundamental del Estado, la solidaridad se incardina en los derechos colectivos que poseen los indígenas, sustentándolas. Sostiene Pérez-Sauquillo que “la reivindicación del valor de la fraternidad o solidaridad en la fundamentación de los derechos sociales fue una de las vías que se propusieron para superar los defectos del individualismo imperante, constituyendo éste –se dice– otro de los elementos clave que habrían favorecido la atribución a los derechos sociales de una dimensión colectiva. Este valor habría sido defendido especialmente por el socialismo democrático de L. Blanc, pero también por el liberalismo progresista, como en el caso de J. Stuart Mill, o el anarquismo de Proudhon” (2012: 32).

³⁸⁶ Esto es el reconocimiento del “derecho de los indígenas a ser diferentes y a ser respetados como tales”, lo cual implica el derecho a la libre determinación, a la autonomía y al autogobierno, entre otros. Además implica la obligación de los Estados a celebrar consultas y cooperar de buena fe con los pueblos indígenas.

la identidad y pertenencia conforme a sus costumbres y tradiciones³⁸⁷; f) Reivindica, buscando fomentar relaciones armoniosas y de cooperación entre los Estados y los pueblos indígenas, el derecho a la reparación justa y equitativa (de aquellos que fueron desposeídos de sus medios de subsistencia), a la conservación y protección del medioambiente en que viven y el derecho de relaciones transfronterizas³⁸⁸, entre otros.

- 8) 2016 (Santo Domingo, 14 de junio): Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas [AG/RES. 2888 (XLVI-O/16)].- Reconoce que los pueblos indígenas son sociedades originarias, diversas, con identidad propia y parte fundamental de las Américas, sosteniendo que el reconocimiento de sus derechos fomentará relaciones armoniosas y de cooperación con los Estados.

Al determinar su ámbito de aplicación y alcances, introduce como criterio fundamental la autoidentificación –individual o colectiva– y reconoce el carácter multicultural y plurilingüe, así como el derecho a la libre determinación, de los pueblos indígenas. Advierte, además, que nada de lo contenido en la declaración se interpretará de forma que contradiga las cartas de la OEA y de la ONU, así como la integridad territorial de los Estados que lo conforman. Luego aborda, reconociendo la plena vigencia de los Derechos Humanos y los Derechos Colectivos de los indígenas, la

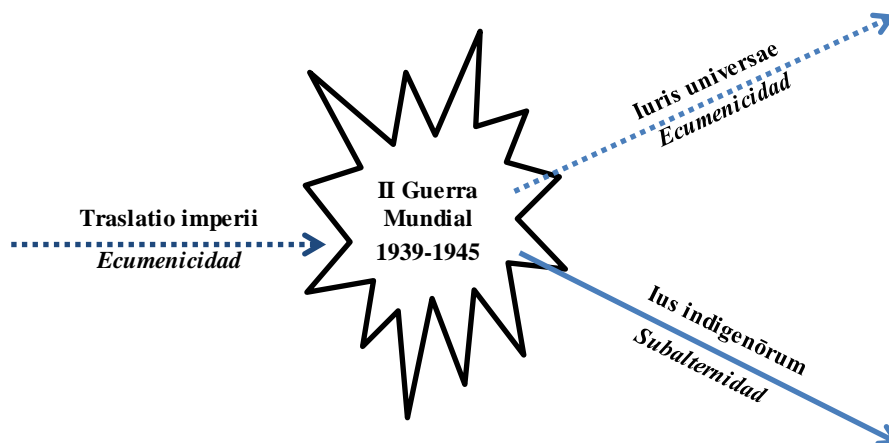
³⁸⁷ Como identidad, implica el derecho a la nacionalidad (además se identifica a la comunidad indígena con nación), como personas y como pueblo, además del derecho individual a la ciudadanía en los estados en que viven. Como pertenencia, implica el derecho a la educación en su propia cultura e idioma, con sus propios medios de comunicación, y a la propiedad intelectual de su patrimonio cultural, entre otros.

³⁸⁸ “Los pueblos indígenas, en particular los que están divididos por fronteras internacionales, tienen derecho a mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación, incluidas las actividades de carácter espiritual, cultural, político, económico y social, con sus propios miembros, así como con otros pueblos, a través de las fronteras”(art. 36.1).

igualdad de género, el derecho a la pertenencia, el rechazo a la asimilación y la protección contra el genocidio y la discriminación.

Sostiene también la identidad cultural en aspectos que van desde el patrimonio tangible e intangible, la cosmovisión, costumbres, lenguaje y comunicación, educación, espiritualidad, familia, salud y medioambiente. Además trata sobre los derechos organizativos, políticos, sociales, económicos y de propiedad, incluyendo las provisiones generales. Termina afirmando que esta Declaración y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Indígenas “constituyen las normas mínimas para la supervivencia, dignidad y bienestar de los pueblos indígenas de las Américas” (XLI).

Acontecimiento 3
Segunda Guerra Mundial



3.3.2. La cuestión en torno al *ius indigenōrum*

El término *indio*, como gentilicio de Indias Occidentales, desaparece casi por completo del discurso indigenista, que deviene ahora plenamente en *ius indigenōrum*; es decir, en el derecho de los indígenas. Se le menciona al principio, en la Octava Conferencia Internacional Americana (Lima, 1938) y en el Primer Congreso Indigenista Interamericano (Pátzcuaro, 1940), en las actas más que en las Resoluciones. Luego es reemplazado paulatinamente, en el lenguaje de la jurisprudencia de los Estados nacionales y en forma casi definitiva, por el genitivo más antropológico '*indígena*'; cuyo significado remite siempre a un espacio y a un tiempo que están fuera de la civilización y del futuro.

Para esta narrativa el indígena es el 'natural' (vinculado a la naturaleza), una forma más suave y académica de decir 'salvaje' matizando su filiación selvática. O sea, opuesto a la ciudad y a la cultura de la civilización³⁸⁹. Es el subdesarrollado, tanto en lo físico como en lo intelectual³⁹⁰. También es el 'nativo', el 'originario', vinculado al tiempo primordial del nacimiento, anterior al presente y a la concepción de progreso fundamentada en el porvenir, pero que sin embargo irrumpe en el presente, negándose a la asimilación considerada inevitable. En suma, el indígena es siempre el *de allí*, el que habita el otro lado de la frontera³⁹¹, en el patio trasero o

³⁸⁹ Pese a que las primeras civilizaciones del continente americano, creadas por indios, son tan antiguas como las civilizaciones sumeria y egipcia (Caral, Sicras, Vichama, Supe, etc., en la costa peruana).

³⁹⁰ Así lo da a entender la Octava Conferencia Internacional en su Declaración para la protección a los Núcleos Indígenas Americanos (Lima, 1938): "Los indígenas, como descendientes de los primeros pobladores de las tierras americanas, tienen un preferente derecho a la protección de las autoridades públicas para suplir la *deficiencia de su desarrollo físico e intelectual* [mis cursivas]" (XI: 1). El adjetivo *subdesarrollado*, sostiene Octavio Paz, "pertenece al lenguaje anémico y castrado de las Naciones Unidas. Es un eufemismo de la expresión que todos usaban hasta hace algunos años: nación atrasada. El vocablo [...] no es un término científico, sino burocrático. A pesar de su vaguedad intelectual —o tal vez a causa de ella—, es palabra predilecta de economistas y sociólogos" (1985: 24).

³⁹¹ Viejo, Salvaje y lejano lugar. Como en las sagas norteamericanas del Viejo Oeste o en el *Martín Fierro* de José Hernández.

más allá del charco. Es el factor heterogéneo³⁹² en el mundo globalizado, cambiante y contemporáneo.

La invisibilidad del indio no significa que haya desaparecido totalmente de la escena posmoderna y contemporánea. No por tratarse de un error –supuesto error³⁹³– sino por la connotación semántica despectiva que el término ha venido asumiendo en un continente de indios mestizos que se reclaman, también, a sí mismos, descendientes de los conquistadores. El ejemplo más paradigmático lo constituye el Inca Garcilaso de la Vega, sobrino del poeta del Renacimiento, que reclamaba para sí ambos abolengos: el español y el incaico.

Otro aspecto del discurso jurídico en torno los indígenas es la distinción cardinal entre Estado nacional y pueblo o nación indígena, que deriva en la preocupación permanente –y advertencia– para no confundir los términos³⁹⁴. Esto puede sintetizarse en una sola frase de naturaleza sumaria, inapelable, una especie de ‘línea roja’ en el lenguaje político de las naciones-estado: ‘Todos los derechos, menos aspirar y comportarse como un Estado’, lo cual limita la participación de los pueblos indígenas –como nacionalidades– en condiciones de igualdad jurídica, de

³⁹² La heterogeneidad, escribe Víctor Vich, «tiene que ver con aquello que “queda fuera” de la transculturación y, por tanto, implica una reflexión sobre el poder y una crítica hacia cualquier discurso sobre la nación que evada el tema de la colonización y el dominio social. Como tal, es necesario subrayar que la heterogeneidad es una categoría cuyo objetivo es revelar una larga historia de exclusión y poder [...] el aislado elemento de una cultura diferente que nos conduce a imaginar una totalidad ya perdida para siempre [...] la huella del pasado en la dominación» (2005: 369).

³⁹³ Supuestamente error histórico de Colón que –como se vio anteriormente al abordar la filogénesis de los términos ‘indio’ e ‘indígena’– no es tal, sino todo lo contrario: un acierto. El error es de quienes interpretan, comentan y divulgan los acontecimientos históricos. En suma, se trata de un error de hermenéutica, de hermenéutica histórica.

³⁹⁴ Casi no se utiliza ‘nación indígena’, prefiriendo en su lugar ‘pueblo indígena’. Muy pocas veces, como en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Indígenas, en donde aparece ‘nación indígena’ junto al término ‘comunidad’ (‘comunidad o nación indígena’) como para indicar que no se trata de naciones-estado.

Estado a Estado, en el sistema de las Naciones Unidas³⁹⁵. Queda así definida una condición de subalternidad que hace del derecho de los indígenas un derecho subordinado, un *ius subalternōrum*.

Van también en este sentido las definiciones sobre los indígenas, en tanto se les identifica mayoritariamente como descendientes de los que vivieron en épocas prehispánicas o en tiempos de la conquista y la colonia; es decir, como descendientes de los vencidos. El mismo hecho de su invisibilidad jurídica como gentilicio (*indio*) va en esta dirección. Pues, al desaparecer como natural de las Indias Occidentales que luego se llamarían América –es decir, como natural de América– y dejarlo solo como ‘originario’ o ‘nativo’, se suprime el vínculo territorial, condición básica para la constitución de un Estado, una región o una comunidad autónoma. El *indio* queda de esta forma reducido a la *gens*, a la barbarie, las puertas de la civilización –y del futuro– le están vedadas... O en el mejor de los casos, conforme al discurso indigenista, queda en una relación de convivencia *con-formando* una cultura comunitaria y compartida, mediante un concepto de autodeterminación al interior de un estado plurinacional, pero nunca como estado independiente³⁹⁶.

³⁹⁵ Salvo decisiones propias de los Estados nacionales, que se definen en sus Constituciones como Estados plurinacionales. Estos son los casos de Bolivia (que se define como plurinacional comunitario, intercultural, descentralizado y con autonomías) y Ecuador (que se define como unitario, intercultural, plurinacional y laico). Es de notarse que en ambas Constituciones el ‘indio’ ha desaparecido y en su lugar figura el término antropológico ‘indígena’.

³⁹⁶ Históricamente, sostiene Boaventura de Sousa, “hay dos conceptos de nación. El primer concepto de nación es el concepto liberal que hace referencia a la coincidencia entre nación y Estado; es decir, nación como el conjunto de individuos que pertenecen al espacio geopolítico del Estado y por eso en los Estados modernos se llaman Estados-nación: una nación, un Estado. Pero hay otro concepto, un concepto comunitario no liberal de nación, que no conlleva consigo necesariamente el Estado. Por ejemplo, sabemos cómo los alemanes fueron, en Europa central y oriental, durante mucho tiempo, una nación sin Estado porque su identidad era una identidad cultural y no una identidad política. Aquí podemos ver que esta segunda tradición de nación, la tradición comunitaria, es la tradición que los pueblos indígenas han desarrollado. Este concepto de nación conlleva un concepto de autodeterminación, pero no de independencia” (2007: 18).

Sin embargo, el indio americano parece por un lado haber transformado su invisibilidad en permanencia por medio de su *alteridad*, indianizando lo que encuentra a su paso, asimilándolo –y también asimilándose– sin perder la esencia de su identidad, metiéndose en la cultura del *otro*, en su lenguaje ecuménico, en sus costumbres, en la base misma de la terminología política, reivindicativa y culturalista (Indoamérica, indoamericano, indiano, indianismo, etc.). Transformando paulatinamente, en unos más y en otros menos, el medio cultural donde se encuentra y con el que se relaciona. En suma, mostrándose en su diferencia como factor heterogéneo.

En otros casos, llevado por una *alteridad* radical que deviene en *otredad* hacia sí mismo, el indio termina a veces negando irremediablemente sus orígenes y a los suyos, alienándose culturalmente, negándose a sí mismo y asumiendo una identidad ajena³⁹⁷ sin llegar a pertenecer plenamente al tan ansiado mundo de los *otros*. No le queda otra opción –en esta circunstancia– que la asimilación absoluta y definitiva, la subalternidad asumida como ciudadano de segunda clase³⁹⁸ y tercermun-

³⁹⁷ Mark van Deursen es un indígena cuzqueño que fue adoptado por una familia holandesa cuando tenía dos meses de edad, se crió en Uden (Holanda). Inspirada en su historia se filmó la película *De indiaan* en 2009 (<https://vimeo.com/78341746>). Van Deursen relata el encuentro con su madre biológica de esta manera: “Cuando mi madre peruana me vio a mí por primera vez en San Miguel, Lima ella dijo: --Pero señor policía, ese muchacho está quemado, no es clarito como mis hijos, dónde está mi hijo holandés? Mis hijos parecen a sus padres limeños, no a mí.--- Y el policía respondió: --- Pero señora, este muchacho es tu hijo holandés y es igual a usted, su color de piel, se parece muchísimo a usted. Él se parece cusqueño.-- Pero mi madre cusqueña indígena respondió: ---Pero yo no quiero que mis hijos parezcan a mí, mis hijos son blanconcitos y hablan el castellano muy lindo y son bien vestidos. Este muchacho no se parece un holandés sino más alguien del Cono, mire su cara---. Así me pasaron mis primeros momentos con mi madre biológica en San Miguel, Lima. Entonces = regálame esta madre prestigiosa y dale a esta muchacha malcriada a mi madre biológica [con referencia al vídeo que comenta: <https://goo.gl/nqnBvg> (17-06-2015)]. A la firme mi madre biológica estará muy feliz con una hija así y mis hermanos limeños mestizos también con una hermana así. Quiero una madre que es orgullosa de ser indígena amerindia, aunque no sea de mi sangre, pero por lo menos sería de mi propia etnicidad” (Actualización de estado de Facebook, 30 de mayo de 2017: 20: 39, recuperado de: <https://www.facebook.com/marcoslukcha/posts/10155492746783825>).

³⁹⁸ Expresión que se hizo célebre el año 2009 (5 de junio) con Alán García Pérez, presidente del Perú. En dicha oportunidad, el mandatario se expresó refiriéndose a los indígenas amazónicos de la siguiente

dista, en ‘vías de desarrollo’, conforme a cierto modo de pensar de algunas élites políticas en una sociedad centralista y capitalina de criollos y acriollados.

El tercer aspecto que resalta en de esta línea discursiva es la incorporación del derecho colectivo de los pueblos o nacionalidades indígenas al sistema del derecho internacional. Aunque desde la perspectiva generacional de los Derechos Humanos, los derechos individuales –de primera generación– son expresión del derecho natural³⁹⁹ en tanto que el derecho positivo y consuetudinario corresponde a la cultura humana (normas escritas y costumbres), para los indígenas del continente americano –los *otros*– los derechos consuetudinarios (colectivos) les son, además de establecidos por la costumbre, naturalmente consustanciales. Esto, por cuanto en muchas de sus cosmovisiones originales –no antropocéntricas– no se concibe la oposición contradictoria entre sociedad y naturaleza como en la cosmovisión occidental, sino que ambas conforman un todo orgánico animado por un mismo régimen cultural (Descola, 1998: 28) –en tanto constituye un mundo pero no un universo⁴⁰⁰– en cuyo interior coexisten relaciones de pares complementarios que se

te manera: «Estas personas no tienen corona. Estas personas no son ciudadanos de primera clase, que puedan decir cuatrocientos mil nativos a 28 millones de peruanos ‘tú no tienes derecho de venir por aquí’. De ninguna manera, eso es un error gravísimo y quien piense de esa manera quiere llevarnos a la irracionalidad y al retroceso primitivo, en el pasado» (<https://goo.gl/QbovnX>). La expresión no era un desliz, se enmarcaba más bien dentro de toda una línea de pensamiento al interior de la clase política criolla peruana, anticipándose en varios artículos escritos por García entre el 28 de octubre de 2007 y el 02 de marzo de 2008, en *El Comercio*, en torno a lo que se llamó “el síndrome del perro del hortelano”.

³⁹⁹ Exclusivo de los seres humanos. La filosofía moral, escribe Juan Velázquez, «establece una división de los actos del ser humano, según sean o no controlados por la inteligencia y la voluntad: existen los “actos del hombre” y los “actos humanos”. Los primeros son aquellos que el hombre realiza, pero que podría decirse no expresan lo propiamente humano, pues son actos que también realizan los animales, como por ejemplo la función digestiva o el movimiento del corazón. Dichos actos dependen y son causados por fuerzas inherentes al hombre sobre las que no hay un control directo de la razón. Por el contrario, los “actos humanos” son aquellos que el ser humano realiza según su querer y que expresan lo propiamente humano, pues están dotados de razón y dependen de su voluntad» (2013: 763).

⁴⁰⁰ La idea de universo, consustancial a la idea de imperio, es logocéntrica: lleva consigo la imagen de un punto de referencia (la metrópoli) en torno al cual gira todo lo demás. Esta visión es ajena a gran parte de las cosmovisiones indígenas ancestrales.

reproducen, a la manera de los fractales, en relaciones dobles (de dos pares) conformando una visión cuadripartita del mundo⁴⁰¹ (ver apéndice: C.2). El mundo, o sea la naturaleza en su totalidad, es intuitivo –se les revela– como sagrado (encantado), sin lugar para lo profano (lo no natural, desprovisto de ‘encanto’), cuya irrupción significa un desequilibrio, una ruptura del orden cosmogónico *en donde se está* y del que emerge el conocimiento como experiencia trascendental, en tanto gnosis indiana, transmitida culturalmente de generación en generación.

Como conocimiento práctico, cuyas representaciones conforman el imaginario colectivo al ser aprehendidas de modo natural como emanación de lo sagrado, que es en su *mismidad* un darse de la madre naturaleza a todos los seres, el *ethos* indígena se expresa en gran parte de las relaciones personales (definidas por su vínculo comunitario) como mediado por el *don*, cuya aceptación y retribución

⁴⁰¹ Como en los indígenas andinos, cuya cosmovisión –basada en el principio estructurador del *tawantin*– organiza su mundo como relación de dos categorías (de oposición y analogía) que al sumarse rigen todos los aspectos de la vida. Estas categorías son *yanantin* (de oposición complementaria) y *masintin* (de identidad equivalente). Están en una relación *yanantin* el hombre y la mujer, la mano izquierda y la derecha, el día y la noche, entre otros. Se encuentran en una relación *masintin* los compueblanos (*llactamasi*), los tocayos (*sutimasi*), los compañeros de camino (*puriqumasi*), etc. El Estado indígena más grande de Sudamérica, el *Tawantinsuyu* de los *ingas* o *inkas*, se estructuraba según este principio. Federico García lo explica del siguiente modo: «En quechua la palabra *Ti* significa Sol, no *Inti* como equivocadamente se dice. El Sol es *An-Ti*, cuando nace; *In-Ti* cuando llega al cenit; *Qon-Ti*, cuando se oculta en el océano; y *Wa-Ti*, cuando permanece invisible al otro lado del mundo. Así, *An-Ti-Suyu*, una de las cuatro regiones en que se dividía el sistema político social de los incas, expresa la región del oriente. [...] El mal llamado “Imperio incaico” designaba, pues, un concepto más cosmogónico que político. Los incas expresaban con la palabra *Tawantinsuyu* una aglutinación semántica en el orden natural. En rigor idiomático, el vocablo sintetiza la unidad de las cuatro regiones [del mundo] cuyo sistema trataban de representar, adecuando su organización política, su régimen social, su ciencia y su técnica» (García, F & Roca, P., 2004: 28-9). El *Tawantinsuyu* a su vez era parte del *Kay Pacha*. El *Kay Pacha* es una de las cuatro regiones que conforman el mundo (*Pacha*), referida al mundo de aquí, donde se está, es la región que conforman la tierra, los ríos, lagos, mares, etc. Las otras regiones que conforman el mundo indígena andino son *Hanan Pacha* (el mundo visible de arriba), *uku pacha* (el mundo de adentro) y el *Hawa Pacha* (el mundo invisible de afuera). Este último, desapareció de la narrativa oficial sobre la visión del mundo de los incas, debido al afán de doctrineros y extirpadores de idolatrías para homologar la cosmovisión indígena con la occidental cristiana. Su existencia, escribe García, “fue establecida por Rafael Aguilar a partir de las observaciones de Bertonio, en *haqe aru* [aymara], y de González Olguín en quechua [*runa simi*]” (ibíd.: 27).

constituye obligatoriedad, estableciendo una jurisprudencia mediada por lo sagrado en su estado natural⁴⁰². Constituida en torno al *don*, esta jurisprudencia estructura las relaciones sociales como relaciones rituales de orden fáctico, de entrega y posesión espiritual a través del trabajo, en donde, al decir de Mauss, “*accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme*” (1968: 161). Esto genera un sistema de retribución en todos los niveles y aspectos de la vida social⁴⁰³, que se traduce necesariamente como derecho indígena consuetudinario.

⁴⁰² En su mismidad. Ni religioso ni teológico. Lo religioso parte necesariamente de una separación entre lo sacro y lo profano (Durkheim, Eliade). En la cosmovisión occidental, lo sagrado se concibe desde una perspectiva logocéntrica ligada a la experiencia religiosa, como una realidad diferente a las realidades naturales, oponiéndose por definición a lo profano como hierofanía; es decir, como experiencia de un dios creador (Eliade, 1981: 8-9, 15). La noción de lo sagrado en las cosmovisiones indígenas, en cambio, lo impregna todo de un principio vital y primordial; es, si se quiere decir, mágico-religiosa pero no plenamente religiosa. En el ámbito indígena prehispánico, sostiene María Ros-tworowski (1983), “no había cabida para dioses creadores de la humanidad” (12).

⁴⁰³ Así, en el mundo andino, por ejemplo, esto se traduce como el *ayni*, la *minka* y la *mita*. El *ayni* es el trabajo prestado por los miembros de una comunidad a una familia; la *minka*, el trabajo en beneficio de la comunidad; la *Minka*, el trabajo intercomunitario en beneficio del estado. Todos estos sistemas se basan en la reciprocidad.

3.3.3. El tema lingüístico

Un último aspecto de esta línea discursiva –que es necesario señalar– tiene que ver con la cuestión lingüística y se traduce como coexistencia de lenguas indígenas subalternas junto a una lengua ecuménica dominante, que puede ser el español, el inglés, el portugués y el francés, a nivel americano. Estas lenguas dominantes se instituyen también como idiomas oficiales de la Organización de los Estados Americanos. En un plano más amplio, a nivel global, lenguas como el inglés, el español, el francés, el ruso, el chino y el árabe –solo ellas y todas lenguas ecuménicas dominantes–, ostentan el privilegio de ser los idiomas oficiales de la Organización de las Naciones Unidas⁴⁰⁴.

Desde una perspectiva histórica, y comparadas con las lenguas no ecuménicas, los idiomas oficiales de la OEA y las Naciones Unidas son producto de un largo proceso de colonización lingüística practicada por las potencias imperiales⁴⁰⁵ en sus respectivos momentos de expansión y sometimiento de otros pueblos. El hecho que todos los idiomas oficiales de la OEA sean de procedencia europea, y

⁴⁰⁴ Como idiomas oficiales de la ONU se encuentran especificados en el reglamento de cada órgano. Así: en el Reglamento de la Asamblea General, capítulo 8, artículos 51-57; en el Reglamento provisional del Consejo de Seguridad, capítulo 8, artículos 41-47; en el Reglamento del Consejo Económico y Social, capítulo 7, artículos 32-35 (<http://ask.un.org/es/faq/13553>).

⁴⁰⁵ Desde que fue acuñado, el concepto de imperialismo lingüístico –definido como un tipo de lingüicismo por Phillipson en tanto estructuras y prácticas imperialistas determinadas por la lengua (1992:47)– se ha usado casi exclusivamente con relación al inglés, con excepción de trabajos como los de Juan Carlos Moreno sobre el imperialismo lingüístico panhispánico. Sin embargo, este concepto –tal como se viene usando– está orientado hacia un momento específico de la historia, que se corresponde con los siglos XIX y XX, tenidos como etapa superior del capitalismo (Lenin dixit). El concepto también ostenta una fijación en torno a los imperialismos norteamericano y británico, a los que señala como expresión concreta del imperialismo occidental, considerándolos en su visión –se tiende a eso– como los únicos imperialismos del mundo y de la historia. Tiene además como punto de partida la división logocéntrica entre el centro y la periferia, haciendo corresponder el centro con el norte y el sur con la periferia (Boyle, 2002: 494) o, también, el centro con los países de habla inglesa y la periferia con el resto (Phillipson). Consustancial con el imperialismo como ideología, esta visión logocéntrica de la dominación lingüística expresa, en el fondo, la contienda de los imperios por la hegemonía a nivel mundial en que unos son desplazados por otros.

ninguna americana, evidencia que la supremacía lingüística obedece a mecanismos históricos de naturaleza psicosocial –de sumisión– generados a partir de la imposición política en las colonias de una lengua externa, la lengua de la metrópoli, escritural y de uso general en la administración.

Constituidas como lengua estándar, las lenguas de las metrópolis echaron raíces en las colonias, se naturalizaron, a la vez que se imponían a las lenguas aborígenes como lenguas dominantes y ejes de un proceso permanente de aculturación. Más tarde, separadas de la metrópoli, las capitales de las ex colonias continuaron con este proceso, asumiendo sus roles a imagen y semejanza de sus respectivas capitales imperiales. Para el caso hispanoamericano, el castellano de la ciudad metropolitana –por ejemplo Lima– devino en modelo del español hablado para el resto del país. Algo parecido debió ocurrir en el caso de las ex colonias de otros imperios, en un proceso similar a lo experimentado en la Europa medieval por los reinos bárbaros latinizados, luego del desmoronamiento del Imperio romano, en donde el romance –el latín vulgar (hablado) de cada reino– devino en norma⁴⁰⁶.

Las relaciones de interculturalidad se muestran como contrapartida de los procesos de aculturación, de clara filiación colonialista, cuya parte medular –de naturaleza lingüística– se establece como relación comunicacional con la lengua ecuménica imperial en una situación que se pretende sea equitativa. Es reivindicada

⁴⁰⁶ Al respecto, Rostislao Pazukhin se pregunta –luego de comparar los procesos de disgregación del latín en los llamados “siglos oscuros” (VI-X d. de C.) con el rumbo lingüístico que siguió Hispanoamérica luego de la Independencia– por qué “España, habiendo perdido su posición de metrópoli, logró, sin embargo mantener su valor de centro unificador –histórico, cultural e intelectual– de todas las naciones americanas” (2004:302). Es posible que esto se deba a experiencias históricas diferentes. Por un lado, pese a que las relaciones universalistas *centro-periferia* que mantuvieron ambos imperios con sus colonias o provincias son similares, a España no le conquistaron sus colonias. A Roma sí, fue conquistada o invadida por los pueblos latinizados a quienes había sojuzgado. Peor suerte corrió Constantinopla luego de su caída, siglos después, los turcos impusieron su lengua por encima del griego (koiné) y el latín. Por otro lado, Roma no contó más tarde con una Academia de la lengua, encargada de normar el estándar a nivel de los reinos latinizados (sus ex provincias), como sí lo tiene España.

tiva y solidaria (con el *otro*, el indio) en su origen. Además, es consustancial con el derecho lingüístico de los pueblos o naciones indígenas, lo cual implica una relación de bilingüismo que permita interiorizar socialmente el diálogo con la cultura dominante sin perder identidad. Implica, además, el acceso a la escritura mediante adopción del sistema utilizado por su respectiva metrópoli en sus esferas de dominio –tales como el latino, el cirílico, el árabe o el chino, entre otros–. Sin embargo, en la contienda imperialista por la supremacía cultural a nivel mundial, las sociedades no-indígenas tienden también hacia el bilingüismo, adoptando como segunda lengua para la comunicación internacional el inglés, en disputa con el chino y el ruso en pos de la supremacía global. Esto trae como consecuencia, para los pueblos indígenas, la necesidad de una interculturalidad trilingüe, similar a las experiencias de China, India y Filipinas, entre otros, con el fin de lograr la integración plena en la comunidad internacional –en igualdad de condiciones con las otras naciones– sin renunciar a su *mismidad*.

En el orden internacional de la comunidad de naciones-estado, marcado por la continuidad imperial (*traslatio imperii*) y la contienda entre las potencias por la hegemonía mundial, el *re-conocimiento* pleno del derecho de los pueblos indígenas –un volver a conocer fáctico más allá de la escritura– será posible en la medida que se concrete como diálogo intercultural directo, sin interlocutores ni apoderados, y de manera permanente. Esto es alternancia comunicativa intercultural plena y significa mediación lingüística y escritural entre las naciones –indígenas y no-indígenas–, usando un código binario (una lengua y su sistema de escritura) común⁴⁰⁷ cultivado en sus respectivos sistemas educativos. Para esto es necesario variar el sentido de la educación.

⁴⁰⁷ La idea de una lengua universal, usada por todos los seres humanos, presenta una doble interpretación. Por un lado, la creencia en un lenguaje innato –interno– independiente de toda lengua natural, un *verbum mentis* agustiniano, un *alfato* luliano –anterior al habla– cuya versión actualizada

La educación mayoritaria de las ex colonias americanas ha sido –y es todavía– neocolonial y aculturadora, pese a los esfuerzos desplegados por sus gobiernos y sus respectivos logros. Esto abarca principalmente la enseñanza de la comunicación, incluyendo las ciencias sociales y las humanidades; en suma, lo concerniente a las ciencias del espíritu. Tiene que ver, por lo tanto, con el alma de los pueblos (el cultivo del alma), con aquello que determina su *mismidad* a través de la educación, cuya vía principal es el lenguaje. Esto se traduce en la poscolonialidad como aculturación permanente. Si bien, gran parte de los proyectos, planes, programas curriculares, etc., elaborados por los gobiernos, optan –algunos en mayor y otros en menor medida– por una educación intercultural, el diagnóstico general resulta negativo⁴⁰⁸. Al parecer, existe en gran parte de las naciones americanas un doble desfase: por un lado, entre las políticas gubernamentales y la educación superior universitaria –formadora de maestros– y, por otro, entre estas políticas y la práctica de los medios masivos de información, principalmente la radio y la televisión.

vendría a ser la gramática universal de Chomsky. Creencia que en Descartes y Leibniz les lleva a concebir las matemáticas como su expresión más concreta e inmediata; es decir, la *mathesis* cartesiana (método matemático) y los *números característicos* de Leibniz, plasmados en su aritmética binaria a la manera de la *Kabbalah* hebrea (Manrique, 2007: 111 y 115). Desde esta perspectiva, la lengua universal –como vehículo del pensamiento humano– estaría relacionada con las matemáticas. Por otro lado, están los esfuerzos por lograr una lengua hablada internacionalmente. En esta línea compiten los intentos por crear una lengua artificial –como el esperanto– y las lenguas ecuménicas cuyo predominio responde a la expansión territorial de los imperios a través de la historia. Sin embargo, como sostiene María Luisa Calero, “ante el fracaso obtenido por las tentativas de elaboración de una lengua universal, parece que la tendencia que ha terminado por imponerse en nuestros días es que tal lengua ha de ser un idioma vivo, sin la más mínima simplificación o regularización en forma” (1999: 34).⁴⁰⁸ Con algunas excepciones que pueden ser, por ejemplo, Bolivia y Ecuador para América del Sur. Bolivia, que a sí mismo se define como Estado plurinacional, aborda en su Ley de la Educación (2010), la reafirmación cultural de las naciones indígenas promoviendo el uso de las los idiomas oficiales que son en total 37, esto incluye las lenguas aborígenes y el castellano (Art. 8 de la Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas). Ecuador, por su parte, tiene una Ley orgánica de Educación Intercultural (2011) que orienta la educación en el marco de la interculturalidad y la plurinacionalidad, reconociendo las identidades culturales y el plurilingüismo a la vez que establece cuatro niveles de gestión intercultural y bilingüe (central, zonales, distritales y circuitales). También articula los institutos pedagógicos con la Universidad Nacional de Educación. Esta última es de carácter plurinacional.

Otro factor de aculturación son las evaluaciones internacionales⁴⁰⁹. Si bien se reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la educación sin discriminación y en sus propios idiomas⁴¹⁰, se les evalúa en una lengua que no es la suya, dando como resultado una disparidad permanente entre los estudiantes no indígenas (evaluados en su lengua materna) y los estudiantes indígenas (evaluados en una segunda lengua)⁴¹¹.

Variar el sentido de la educación significa hacer de esta una educación intercultural plena y generalizada para toda la sociedad –ya no solo para los indígenas–, *desaculturando* como punto de partida la enseñanza de la comunicación. Esto es asumir integralmente los derechos lingüísticos⁴¹², a partir del cual el *ser indígena* y el *ser no indígena* logren su reconocimiento mutuo como elementos complementarios en igualdad de condiciones.

Puesto que toda relación cultural se construye en función a un lenguaje, sea cual fuere su naturaleza, la práctica de los derechos lingüísticos debe basarse en un principio de interculturalidad comunicativa, consistente en la prevalencia de las

⁴⁰⁹ LLECE (Laboratorio Latinoamericano para la Evaluación de Calidad Educativa), PISA (*Programme for International Student Assessment*), TIMSS (*Trends in International Mathematics and Science Study*), etc.

⁴¹⁰ Artículo 14 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas, artículo XV de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, entre otros.

⁴¹¹ En 2006, hacía notar este aspecto Ernesto Treviño, funcionario del Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación, de México, al referirse a las evaluaciones internacionales estandarizadas. Estas, escribe, “asumen, implícitamente, que las culturas son unitarias al interior de los países, supuesto que no es correcto para la gran mayoría de las naciones. Por ejemplo, las investigaciones de evaluación, nacionales e internacionales, comúnmente construyen los exámenes para la medición del aprendizaje en el idioma oficial del país en cuestión, sin considerar que los estudiantes indígenas tienen una lengua materna distinta a la oficial. Por lo tanto, la diferencia en el dominio de la lengua oficial es un factor más que aumenta la disparidad en la evaluación en detrimento de los alumnos indígenas” (236).

⁴¹² En gestación. En el ámbito jurisprudente de las políticas lingüísticas, sostiene Luis Behares, “es desde la década del ’90 un campo en constante desarrollo, ligado al derecho positivo. Asociado a éste, ha ido estableciéndose paralelamente un sector particularizado en torno a la noción de *derechos lingüísticos*, incrustada en el tratamiento de los “derechos humanos”, oscilante entre el derecho positivo y el derecho natural” (2012: 40).

lenguas cardinales sobre las lenguas complementarias. Esta cardinalidad de las lenguas, en su uso práctico, se determina en función del hablante y del medio (espacio social) donde este se desenvuelve. Así se tiene:

- a) para cada hablante la lengua cardinal es su lengua materna;
- b) para cada extranjero la lengua cardinal es, además de su lengua materna, la lengua del lugar o país donde se encuentra. Esta última prevalece en su relación con el medio social donde está;
- c) para cada viajero, la lengua cardinal es –además de su lengua materna y la lengua del país por donde se desplaza– la lengua de uso universal. Esta última es de acuerdo a la época histórica en que se vive⁴¹³ y tiende a prevalecer en caso que se desconozca la lengua hablada por la gente del país.

Esto significa que toda lengua puede ser cardinal y complementaria a la vez, dependiendo del contexto y de la condición del hablante, lo cual anula la clásica distinción –usual y discriminante– entre lenguas mayoritarias y lenguas minoritarias o regionales⁴¹⁴; distinción que lleva implícita, muy a su pesar, la creencia en una supuesta superioridad e inferioridad lingüística⁴¹⁵. Salir de la subalternidad, en un

⁴¹³ Tales como el koiné en sus periodos helenístico e imperial (siglos III a-de C. al IV d. de C.), el latín, el ruso, el chino mandarín, el árabe y el inglés.

⁴¹⁴ Como es el caso de la Carta Europea de las Lenguas Regionales y Minoritarias, pese a su afán reivindicativo y a que concibe la minoridad no en base a un criterio cualitativo sino en función al número de hablantes y a la territorialidad (art. 1), diferenciándolo de las lenguas oficiales (concepto jurídico, no numérico), de los dialectos y las lenguas de inmigrantes. El concepto de inferioridad, aunque numérica, está presente en las definiciones.

⁴¹⁵ O también entre lenguas ricas o lenguas pobres, entre lenguas cultas y lenguas incultas, lenguas de clima cálido y lenguas de clima frígido (Rousseau dixit), que no son tales; pues, toda lengua es un producto cultural y se enriquece permanentemente mediante el uso, sea cual fuere el lugar y el modo en que se usa. Al respecto, la Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos se basa en que “los derechos de todas las comunidades lingüísticas son iguales e independientes de la consideración jurídica o política de lenguas oficiales, regionales o minoritarias”. La razón jurídica: “si bien en algún caso el reconocimiento como lengua minoritaria o regional, puede facilitar el ejercicio de ciertos derechos, es frecuente el uso de los determinativos para restringir los derechos de una comunidad lingüística” (art. 5).

contexto determinado por el imperialismo como continuidad histórico-geopolítica implica, más allá de la gestión gubernamental, la participación del conjunto de toda la sociedad⁴¹⁶. Para esto será importante empezar por los sistemas educativos nacionales, en donde las lenguas cardinales sean objeto de una planificación intercultural trilingüe, integral y estratégica, para todos (EIT y ya no EIB), que contemple la obligatoriedad de su estudio de manera gradual y equitativa, realizando sus propias mediciones, las cuales deben ser integracionistas y no asimilacionistas (aculturadoras). La ejecución práctica del derecho de los indígenas debe pasar necesariamente por esta planificación, en materia educativa y de participación, en base a la cual trazar las políticas educativas con participación de todos los actores sociales⁴¹⁷.

⁴¹⁶ Es decir, los padres, los profesores, los medios masivos de información y comunicación, en ese orden de prioridades y así sucesivamente. “Es común pensar que el lugar donde se adquieren los aprendizajes necesarios para la vida es la escuela o la universidad. Se suele perder de vista que la acción de los municipios, empresas, partidos políticos, de las mismas familias y los medios de comunicación son lugares de aprendizaje que, de converger en propósitos comunes, podrían llegar a constituir una Sociedad Educadora”, sostiene –entre otros– el Consejo Nacional de Educación de Perú (2006). Pero más adelante agrega: “Los medios de comunicación, por su parte, *educadores simbólicos de la sociedad peruana*, parecen no gozar de la plena credibilidad de la ciudadanía, estando un 73% de la opinión pública a favor de un papel más activo del gobierno en el mejoramiento de la oferta de estos medios, *lo que no es viable en una sociedad democrática* [mis cursivas], requiriéndose otro tipo de estrategias para ello. No obstante, la influencia de la TV es innegable y es este medio el que tiene justamente una mayor cobertura de hechos violentos. En promedio, los noticieros televisivos dedican entre un 18 a 25% de su programación a contenidos de violencia, apoyándola además con recursos audiovisuales explícitos hasta en un 51%” (2006: 129-130). La evidencia ha demostrado que los medios masivos de información, como la televisión, no son educadores meramente simbólicos de la sociedad. Son educadores reales y efectivos; pues, todo acto educativo es, en sí mismo, un acto de comunicación. Toda democracia se sustenta en el equilibrio, y esto incluye a la TV, nada más lejano a una Democracia que el absolutismo. Postular la no viabilidad democrática cuando se trata de la TV, convirtiéndola en un suprapoder intocable, resulta siendo una falacia.

⁴¹⁷ En el caso concreto del Perú, donde el Programa curricular de Educación Secundaria (Miniedu, 2016a) reconoce 47 lenguas originarias, además del castellano (91), tres de las once áreas curriculares están destinadas a lograr la competencia lingüística: un área de comunicación, centrada en la lengua madre; un área del castellano como segunda lengua, desarrollada en todas las instituciones educativas cuyos estudiantes tienen como lengua madre una de las 47 lenguas originarias; un área de inglés como lengua extranjera. En el caso concreto del inglés, se indica que “difiere de la primera y segunda lengua por no estar presente en todos los ámbitos de la actividad cotidiana” (129).

Discusión general de los resultados

1. Una teoría integral de la comunicación no es necesariamente una suma de teorías, ni una exposición diacrónica de estas; es decir, no es un compendio ni una historia de la comunicación. Una teoría integral de la comunicación, para ser tal, debería pretender universalidad, de manera que no siendo de ninguna de las teorías específicas de la comunicación pueda servir para explicar en su plenitud el fenómeno de la comunicación, que es universal, complejo e inherente a todos los seres vivos. Como fenómeno, la comunicación es un hecho que relaciona a *unos* con *otros*, o también a uno consigo mismo. Es por tanto un fenómeno de sentido inherente a la existencia de cualquier especie. Es un acto y no una cosa, aunque para estudiarlo sea necesario cosificarlo, convertirlo en un objeto mental, imaginario, esquemático, lógico, susceptible de ser operacionalizado, demostrado, contrastado, etc. Como acto, la comunicación solo existe mientras se da, pero su estela es enorme, sus efectos son determinantes para cualquier decisión que se tome, tiene que ver con el destino individual y colectivo, es un desplazamiento de interrelación con un efecto sobre el *otro*; es, por lo tanto, esencialmente operativo. En esto consiste su principal atributo. Toda relación intercultural es, en consecuencia, una relación de comunicación. Esto debe te-

nerse en cuenta al momento de formular estrategias de política educativa, de allí la necesidad de contar con una teoría integral de la comunicación.

2. De igual modo, la solución al dilema educativo entre aculturación e interculturalidad –como el mencionado para el Perú y por extensión para los demás países hispanoamericanos– es un asunto que concierne al conjunto de toda la sociedad y no solo al sistema educativo oficial. Esto es un imperativo. Toda educación se constituye mediante actos de comunicación e información en todos los niveles y durante toda la vida; es, por tanto, una función cardinal de mediación, enraizada en la tradición pero a la vez innovadora, que hace posible el surgimiento y *conformación* de la cultura. De allí la necesidad de una concepción holística de la educación, que integre tanto la educación sistemática y formalizada como la espontánea y natural, cultivada en el medio ambiente familiar y social, que es donde siempre se vive.

Esto implica, necesariamente, la exigencia plena –y condicionada, sujeta a evaluación permanente– de responsabilidad social educativa a los medios de comunicación e información⁴¹⁸, lo cual conlleva a un cambio de paradigma con respecto a la libertad de expresión en que se fundamenta toda democracia. No se trata de limitar esta libertad, sino de precisarla y señalar con plenitud sus alcances.

La educación como mediación cultural no es una mera mediación. Su naturaleza es arquetípica, impulsa hacia algo al mismo tiempo que el *ser* impulsado –el educando– se representa a sí mismo como ese algo. En esto radica su senti-

⁴¹⁸ Esa responsabilidad ya está señalada en la legislación peruana, pero al parecer no se cumple. Hay programas que violan los derechos humanos fundamentales –por ejemplo, son racistas– evadiendo la fiscalización y la condena internacional. Tanto el Art. 14 de la Constitución como La Ley de radio y televisión y su Reglamento mencionan como obligación para los medios el fomento de la educación, la cultura y moral, además de la defensa de los derechos humanos fundamentales y de las libertades consagradas en los tratados internacionales y en la Constitución.

do y su eficacia, en su factor operativo, transformacional, cuyos resultados son a mediano y a largo plazo.

Para que la mediación educativa sea plenamente intercultural, será necesario que la relación entre culturas sea una relación de *alteridad*. Esto es un reconocerse en el *otro* e implica una mediación cultural abierta, no necesariamente antropocéntrica, que incluya el modo de ser indígena, sus valores y sus cosmovisiones, como parte integrante de la intuición y representación contemporánea del mundo.

3. El llamado *problema del indio* no es otra cosa que el problema de la relación con el *otro*, desde la perspectiva de quienes en el Perú e Hispanoamérica no se sienten a sí mismos indios. Por lo general se sostiene que el término '*indio*' es producto de una equivocación histórica y, además, una imposición. Se afirma también que el término correcto es '*indígena*'. Se agrega además que ambos vocablos tienen etimologías diferentes, que el parecido es pura coincidencia y que son palabras distintas que no deberían significar lo mismo. En realidad, no es así. El análisis filogenético de ambos términos nos revela que en un momento anterior al histórico, en que se basan las reconstrucciones del protoindoeuropeo, preflexional y monosilábico, las raíces (*k^wu-* y *k^wü-*) que dieron origen a ambos términos debieron significar lo mismo. Aunque, en época posterior –con la aparición de las flexiones– las funciones se diversificaron (raíz pronominal-adverbial y raíz nominal-verbal), la deixis primigenia siguió manteniéndose en ambos términos (con más intensidad en el adverbio). Puesto que el lenguaje se desarrolla al margen de la voluntad individual y permanece registrado en la memoria colectiva, no debe extrañar que Colón y sus navegantes hayan llamado 'indios' a los habitantes del continente recién descubierto. No había otro término más apropiado en lengua latina que dicho gentilicio acunado durante si-

- glos en el imaginario colectivo de los pueblos europeos como representación del *otro*.
4. El derecho indígena tiene su origen en el acontecimiento que significó el Grito de Montesinos (1511) y las Juntas de Burgos y Valladolid que le siguieron. Se plasma inicialmente en las Ordenanzas reales y en el corpus jurídico conocido como Leyes de Indias. Estos eventos marcan dos etapas: 1) la consolidación jurídica del Imperio español como prolongación del Imperio romano, según la doctrina del *traslatio imperii*, y 2) la legitimidad de la otredad occidental a través de una jurisprudencia que exprese el derecho de los *otros* como expresión actualizada del *ius gentium*. A partir de entonces, ambas etapas expresan dos líneas discursivas opuestas y enfrentadas en el tejido jurídico del derecho internacional. Se tiene así, un discurso hegemónico instituido en el seno de las Naciones Unidas y otro que se constituye en su interior como prolongación en el tiempo del discurso indigenista que se gestó en el seno de las colonias recién creadas

La incorporación del indígena al sistema del derecho internacional ha dado lugar, entre otros, al reconocimiento del derecho consuetudinario. Se puede constatar, sin embargo, que el gentilicio '*indio*' ha sido reemplazado paulatinamente por el más antropológico '*indígena*' al interior del discurso jurídico indigenista. Con esto se suprime el vínculo territorial y se relega al indio a un espacio temporal –originario– fuera de la civilización y del futuro.

5. La reivindicación de los derechos lingüísticos para los pueblos indígenas se desprende de la coexistencia de lenguas subalternas junto a una lengua ecuménica dominante: la lengua de la metrópoli. Está ligada, por tanto, con el *derecho de las gentes* en un contexto dominado por la asimilación lingüística, la globalización y la existencia de una lengua franca a nivel internacional. En la sociedad

peruana el problema es crónico, y además grave, puesto que las lenguas indígenas se enfrentan a la extinción inevitable si el Estado y la sociedad en su conjunto no toman medidas inmediatas y duraderas en materia educativa, comprometiéndose con la educación intercultural en todos los niveles. Para combatir la discriminación reinante en la sociedad peruana, es imperativo una educación intercultural para todos, que responda a las necesidades del mundo contemporáneo y a la vez implique el compromiso real –y sostenible– de los medios de comunicación e información. Para que esto sea posible, la práctica de los derechos lingüísticos debe basarse en un principio de interculturalidad comunicativa, consistente en la prevalencia de las lenguas cardinales sobre las lenguas complementarias. Esta cardinalidad de las lenguas, en su uso práctico, se determina en función del hablante y del medio –espacio social– donde este se desenvuelve.

Conclusiones y Recomendaciones

Conclusiones

1. La alta moralidad y capacidad de acción de las masas responde a la prevalencia de la norma práctica y el instinto colectivo. Esto lo ubica en los dominios de la ética y de las causas finales, del *deber hacer* y de lo que *debería suceder*, convirtiéndola en unidad teleológica capaz de ser instrumentalizada como herramienta colectiva. Se establece de este modo, a través de un medio apropiado, un arte informativo y una conectividad, una relación entre el líder (que influye) y sus seguidores (audiencia, espectadores). (Verificación de la Hipótesis Específica 1)

2. La distinción entre continuidad y alternancia permite diferenciar, funcionalmente, información de comunicación. Consecuentemente, la mediación producida por la mera información tiende a instrumentalizar con mayor facilidad a sus destinatarios (actores pasivos) en tanto que la práctica comunicativa, debido a su naturaleza eminentemente dialógica de intercambio de información, dificulta –al transformar los actores pasivos en activos– cualquier instrumentalización directa. (Verificación de la Hipótesis Específica 1)
3. La información, como acto cognitivo unidireccional y continuo, es el vínculo elemental con el que se constituyen los actos de comunicación. Se estructura en base a sus funciones de relación y significación; pudiendo llegar a ser individual, interpersonal o colectiva. Es en base a la información que se desarrollan los circuitos básicos de la comunicación intrapersonal, se establece la alternancia comunicativa o se constituyen relaciones jerárquicas de dominación sobre las que se asienta el ejercicio del poder. (Verificación de la Hipótesis Específica 1)
4. La comunicación intrapersonal se muestra como una fusión de horizontes de significación. La comunicación interpersonal, en cambio, puede ser entendida como una topología de la comunicación. La diferencia colectiva entre información y comunicación radica en el rol desempeñado por la audiencia (que puede comportarse como masa o público). Este rol varía en función a la modalidad utilizada por los medios. (Verificación de la Hipótesis Específica 1)
5. La educación en sí, en su *mismidad*, es aquella concerniente al *ser* y perdurable en el tiempo. Se da en el hogar, es la forma primera y sustantiva de mediación cultural que define a los individuos. En ella confluyen los sistemas de afectos y creencias desarrolladas en el entorno familiar y amical de cada persona, desde su infancia. (Verificación de la Hipótesis Específica 2)

6. Funcionalmente, la instrucción es un desplazamiento y transformación del educando a través del tiempo, teóricamente cuantificable. Es, en consecuencia, evaluable en función a objetivos, capacidades o competencias logradas y establecidas con anterioridad. Esto posibilita el paso de un nivel a otro. Su dinámica es la de una carrera en pos de un ideal de realización –ser para sí mismo y para los demás– como parte del engranaje o tejido social, al que se está ligado en su pertenencia. (Verificación de la Hipótesis específica 2)
7. La televisión constituye la tecnología política operativa por excelencia que instrumentaliza a las masas subitáneas creadas por ella misma. Pues, al accionar casi exclusivamente sobre el excedente cognitivo, genera con el televidente una relación informativa unidireccional contraria a la alternancia comunicativa. Desde una perspectiva cultural, la televisión cumple dos funciones: una función disolutiva de la cultura primigenia, en su *mismidad*, propiciada por el carácter invasivo de los espacios íntimos de la familia, y una función mediática de control social, configurativa de una cultura de masas, eminentemente aculturadora. (Verificación de la Hipótesis General y de las Hipótesis Específicas 1 y 2)
8. El lexema que originó la representación mental de ‘lo indio’ es de naturaleza binaria, su conformación expresa una relación funcional singámica entre sus núcleos significativos. A partir de esta articulación entre /agua/ (actante) y /movimiento/ (acto), se desarrolla la significación del término como agua en movimiento (‘fluido’, ‘río’, ‘onda’, ‘corriente’, etc.). En base a esto, se configura un primer vector de significación que deviene por extensión en सिन्धु / Sindhū (hidrónimo), Ἰνδία / ‘India’ (topónimo) e Ἰνδοί / ‘indio’ (gentilicio). (verificación de la Hipótesis Específica 3)

9. La conformación del término ‘indígena’ está dada por dos significaciones complementarias de naturaleza deíctica que se expresan en los componentes morfológicos *inde* y *-genus*. Estos elementos responden a las intuiciones puras del pensamiento (espacio y tiempo) en donde el espacio físico se muestra como cardinal y absoluto en *inde* (‘el de allí’, ‘de ese lugar’). En cuanto al espacio temporal, este predomina en *-genus*, pues hace alusión al nacimiento y a la filiación; es decir, a los orígenes desde una perspectiva temporal. En tanto que la configuración cognitiva del *otro* se desarrolla a partir de su ubicación física en el espacio, esta se acuna en *inde* a la par que permanece implícita por debajo del sentido inmediato del término establecido por *-genus* (‘nacimiento’, ‘origen’, ‘principio’). Ambas significaciones constituyen el punto de partida de un segundo vector de significación que deviene en el término ‘*indigēna*’/‘*indígena*’ (‘originario de allí’). (Verificación de la Hipótesis Específica 3)
10. Está perfectamente justificado el uso del término ‘*indio*’ para designar a los nativos del continente americano. No es una equivocación ni individual ni colectiva. Su uso responde a la construcción del significado (filogénesis) del *otro* en el inconsciente colectivo de la sociedad europea, en cuya pervivencia arquetípica de la deixis primordial (‘de allí’) se expresa el sentimiento de *otredad*. No existían términos más precisos en lengua romance aparte de ‘*indio*’ e ‘*indígena*’ para designar a *los otros*, habitantes del exotero, radicados en los confines imaginados de la ecúmene renacentista. (Verificación de la Hipótesis Específica 3)
11. Después del descubrimiento, conquista e incorporación del continente americano al mundo occidental, la presencia del indio –considerado el *otro*– debió establecerse plenamente en el inconsciente colectivo de las poblaciones europeas. Esto haría que se modificaran las formas de ver y pensar el mundo, ge-

nerándose en la sociedad occidental nuevas corrientes del pensamiento en torno a lo social y nuevas prácticas –más allá de las meras relaciones comerciales– en su relación con el *otro* (sometimiento y defensa en el contexto de su incorporación). (Verificación de la Hipótesis Específica 4)

12. La elaboración conceptual de *lo indio* tuvo como procedimiento, más allá de su filogénesis, el razonamiento sistemático en torno a su defensa y sumisión. Esta defensa, que obedece a un imperativo de la conciencia y es consustancial con los postulados éticos del cristianismo, deviene en lo que más tarde se llamará indigenismo y responde a la identificación plena con el prójimo; es decir, al reconocimiento del *Yo* en el *otro* (el indio) mediante un proceso de *alteridad*. La contrapartida del indigenismo es el antiindigenismo. El antiindigenismo, que responde al predominio de un sentimiento de *otredad*, se expresa como imposibilidad de reconocimiento en el *otro* y la consiguiente negación de su defensa. (Verificación de la Hipótesis Específica 4)
13. En el desarrollo del Derecho indiano existen dos etapas: la consolidación jurídica del Imperio y la legitimación de este a través de un corpus jurídico que exprese doctrinalmente el derecho de los indios. Esta segunda etapa se puede traducir como legislación de la *otredad* en la doctrina jurídica del Imperio español a través de las Leyes de Indias. (Verificación de la Hipótesis Específica 4)
14. Históricamente, el derecho internacional surge sobre la base de la controversia en torno a los derechos del indio (el *otro*, el sojuzgado) y los actos de colonización mental y material por parte de los conquistadores europeos. Esta controversia tuvo en la Escuela de Salamanca, encabezada por Francisco de Vitoria, la virtud de haberse anticipado a la legislación internacional sobre los

pueblos indígenas al motivar la dación de las Nuevas Leyes, que devendrán más tarde en las Leyes de Indias. (Verificación de la Hipótesis Específica 4)

15. Después de la Edad Media, existen al menos tres grandes acontecimientos que tienen que ver con la construcción conceptual, teórica y práctica de '*lo indio*'. El primero es el descubrimiento de América, cuya consecuencia inmediata será el cambio radical de la visión física del mundo (con dos Indias teniendo como centro a Europa). El segundo, se conoce como *Grito de Montesinos*, del cual emergen dos líneas discursivas en torno al indio americano. Estas narrativas que se expresan como indigenismo y antiindigenismo marcarán de alguna forma el compás de la legislación internacional en torno al *otro*. El último de estos acontecimientos viene a ser la II Guerra Mundial (1939-1945) cuyo resultado final es la Conferencia de las Naciones Unidas sobre la Organización Internacional. A partir de entonces se instaurará a nivel global un discurso hegemónico (el de las Naciones Unidas) y otro subalterno. Este último se constituye en el seno de las naciones Unidas como prolongación del discurso indigenista en un esfuerzo por asumir la voz de los propios indígenas. Constituye, por tanto, el discurso de la heterogeneidad, de ruptura con la subalternidad impuesta por el discurso hegemónico al interior de la ONU. (Verificación de la Hipótesis Específica 4)
16. Uno de los aspectos cardinales de la narrativa jurídica internacional en torno a los indígenas es la distinción entre Estado nacional y pueblo o nación indígena. En torno a esto existe una preocupación permanente para no confundir los términos. En el mismo sentido van las definiciones del derecho internacional sobre los indígenas, a quienes se identifica como descendientes de los antiguos pobladores, anteriores a la conquista y colonización; es decir, como descendientes de los vencidos, cuya condición de marginalidad –de anteriores al actual ordenamiento– les es consustancial. El término '*indio*' no es mencionado,

su invisibilidad como gentilicio va en esa misma dirección. Pues, al suprimir el vínculo territorial y dejarlo solo como ‘originario’ y/o ‘nativo’, se suprime la condición básica para la constitución de un estado, una región o una comunidad autónoma. El *indio* queda de esta forma reducido a la *gens*, a la barbarie, al subdesarrollo, las puertas de la civilización –y del futuro– le están vedadas. (Verificación de la Hipótesis Específica 4)

17. El modo de ser indígena se define por sus relaciones personales al interior del vínculo comunitario como mediado por el *don*. Como consecuencia, el derecho consuetudinario que de allí emana está mediado por lo sagrado en su estado natural. En base a esto se estructuran las relaciones sociales como relaciones rituales de orden fáctico a través del trabajo, Esto constituye una obligatoriedad (establecida por la costumbre) para todos sus integrantes. (Verificación de la Hipótesis Específica 4)
18. Un aspecto cardinal de la línea discursiva en torno a los indígenas tiene que ver con la cuestión lingüística y se expresa como dominación de una lengua ecuménica (imperial) sobre las lenguas indígenas en una situación de subalteridad. Estas lenguas ecuménicas dominantes se instituyen también como lenguas oficiales de la OEA (español, inglés, portugués y francés) y, en un plano más amplio, como lenguas oficiales de las Naciones Unidas (inglés, español, francés, ruso, chino y árabe). Esta situación descrita obedece a un proceso permanente de colonización lingüística llevada a cabo por las potencias imperialistas en sus respectivos momentos de expansión, conquista y sometimiento de otros pueblos. (Verificación de la Hipótesis Específica 4)
19. Los procesos de aculturación tienen como contrapartida las propuestas de interculturalidad cuya parte medular, de naturaleza lingüística, busca relaciones comunicacionales equitativas con las lenguas ecuménicas. Estas relaciones

son consustanciales con los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas, puesto que interiorizan una situación de bilingüismo que posibilita el intercambio cultural sin perder la identidad y más bien enriqueciéndola. En esencia, la interculturalidad es reivindicativa y solidaria con el *otro*. A nivel global, en la disputa por la supremacía cultural, el bilingüismo es un imperativo para las sociedades no indígenas, las cuales adoptan una segunda lengua para la comunicación internacional. En este caso, la supremacía es disputada al inglés por el chino mandarín y el ruso, principalmente. (Verificación de la Hipótesis General y la Hipótesis Específica 4)

20. Pese a los esfuerzos gubernamentales y sus logros, la educación en las ex colonias americanas es neocolonial y aculturadora. Esta situación se da principalmente en las ciencias sociales y las humanidades. Tiene que ver, en esencia, con el alma de los pueblos, con su mismidad, lo cual se determina a través de la educación cuyo medio principal es el lenguaje. En la poscolonialidad, esto se traduce como aculturación. (Verificación de la Hipótesis General y la Hipótesis Específica 4)

Recomendaciones

Estas recomendaciones son de carácter estratégico y tienen como principal objetivo superar el dilema señalado. Son dos y están destinadas a quienes tienen que ver con el diseño de planes estratégicos, como parte de las políticas de Estado y también de las políticas institucionales del sector educación. Estas son:

1. Reemplazar la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), destinada a las poblaciones indígenas que son cada vez más minoritarias y vulnerables, por una Educación Intercultural para Todos (EIT).

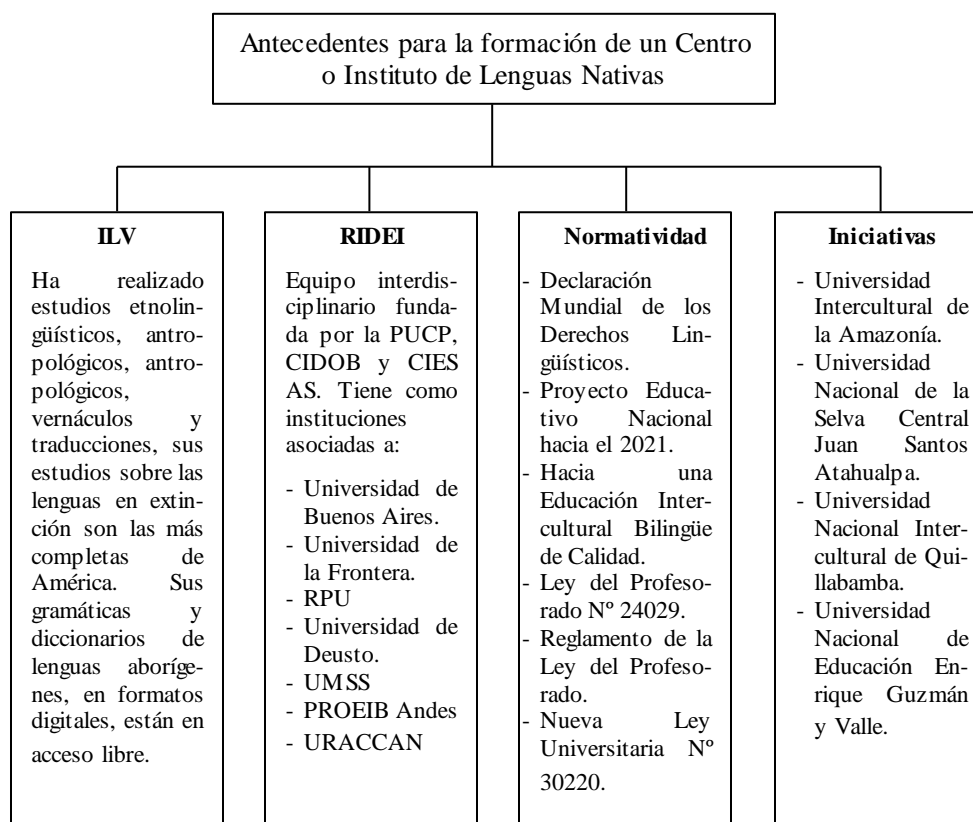
La práctica ha venido demostrando que si no se implementa una educación intercultural para todos, incluyendo la población no indígena, cualquier programa de educación intercultural dirigida solo a los pueblos nativos deviene inevitablemente en aculturación, vía castellanización. Se debe tener presente que la motivación deontológica fundamental de toda educación intercultural es la aceptación del *otro*, como fundamento de la aceptación de uno mismo por parte de los demás y la consecuente autovaloración.

La EIT se menciona una sola vez en el Plan de Educación Intercultural Bilingüe al 2021 (Perú, Miniedu, 2016b), pero solo se le menciona como “Educación Intercultural para todos y para todas [sic]”, supeditado a la EIB –aquí se recomienda lo contrario: una EIB supeditada a una EIT–, no se precisan sus alcances y no se hace ninguna otra explicación, salvo una referencia indirecta (concerniente a las tres lenguas para los estudiantes de pueblos originarios).

La EIT debe contemplar en sus planificaciones una EIB dirigida a la población monolingüe no indígena –hablante del castellano– cuyo segundo idioma debe ser la lengua franca internacional (el inglés). Sin embargo, no tendría sen-

- tido si no va acompañada de una educación en valores cuyo eje central sea la aceptación del *otro* y de uno mismo. Para la población indígena, la educación intercultural debe ser trilingüe, basado en la lengua madre, en la lengua nacional mayoritaria (el castellano) y en la lengua franca internacional (el inglés).
2. Implementar un Centro o Instituto de Lenguas Nativas dedicado a la enseñanza y divulgación de las lenguas originarias. Debe ser debidamente acreditado, que ofrezca un alto nivel de preparación conducente a una certificación acorde con los estándares internacionales. Para que esto sea posible se cuenta con una normatividad adecuada, con universidades y carreras creadas con el fin específico de impartir educación intercultural y con estudios lingüísticos e interculturales promovidos por instituciones de manera sostenida y permanente. Entre estas instituciones destacan la Pontificia Universidad Católica del Perú, cofundadora de la Red la Red Internacional de Estudios Interculturales, y el Instituto Lingüístico de Verano. El ILV (*SIL international*) inició en 1946 sus investigaciones lingüísticas entre los aborígenes de la Amazonía peruana, recopilando y difundiendo información documentada sobre las lenguas menos conocidas (diccionarios y gramáticas), principalmente las no escritas, con el fin de traducir la *Biblia* (Nuevo Testamento) a estas lenguas e incorporarlas luego al catálogo mundial (*The ethnologue*). Es la institución que más ha estudiado científicamente las lenguas de la Amazonía y promovido la educación intercultural bilingüe y el respeto por los pueblos nativos. La Red Internacional de Estudios Intercultu-

rales (RIDEI). por su parte, lo conforman tres instituciones fundadoras⁴¹⁹ y siete instituciones asociadas⁴²⁰.



También destacan, entre otros, por su producción relacionada con los estudios interculturales, el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y el Insti-

⁴¹⁹ Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP); CIDOB *Barcelona Centre for International affairs* (CIDOB, de *Centre d'Informació i Documentació Internacionals a Barcelona*); Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas México).

⁴²⁰ Universidad de Buenos Aires (UBA); Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN); Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB Andes); Universidad de la Frontera; Universidad de Deusto; Universidad Mayor de San Simón (UMSS) y la Red Peruana de Universidades (RPU).

tuto de Estudios Peruanos (IEP). El primero, con presencia en cuatro países del área andina (Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia); el segundo, con importantes logros de investigación en el campo de las ciencias sociales y los estudios culturales. Los estudios del Instituto Francés abarcan además del área andina la región amazónica.

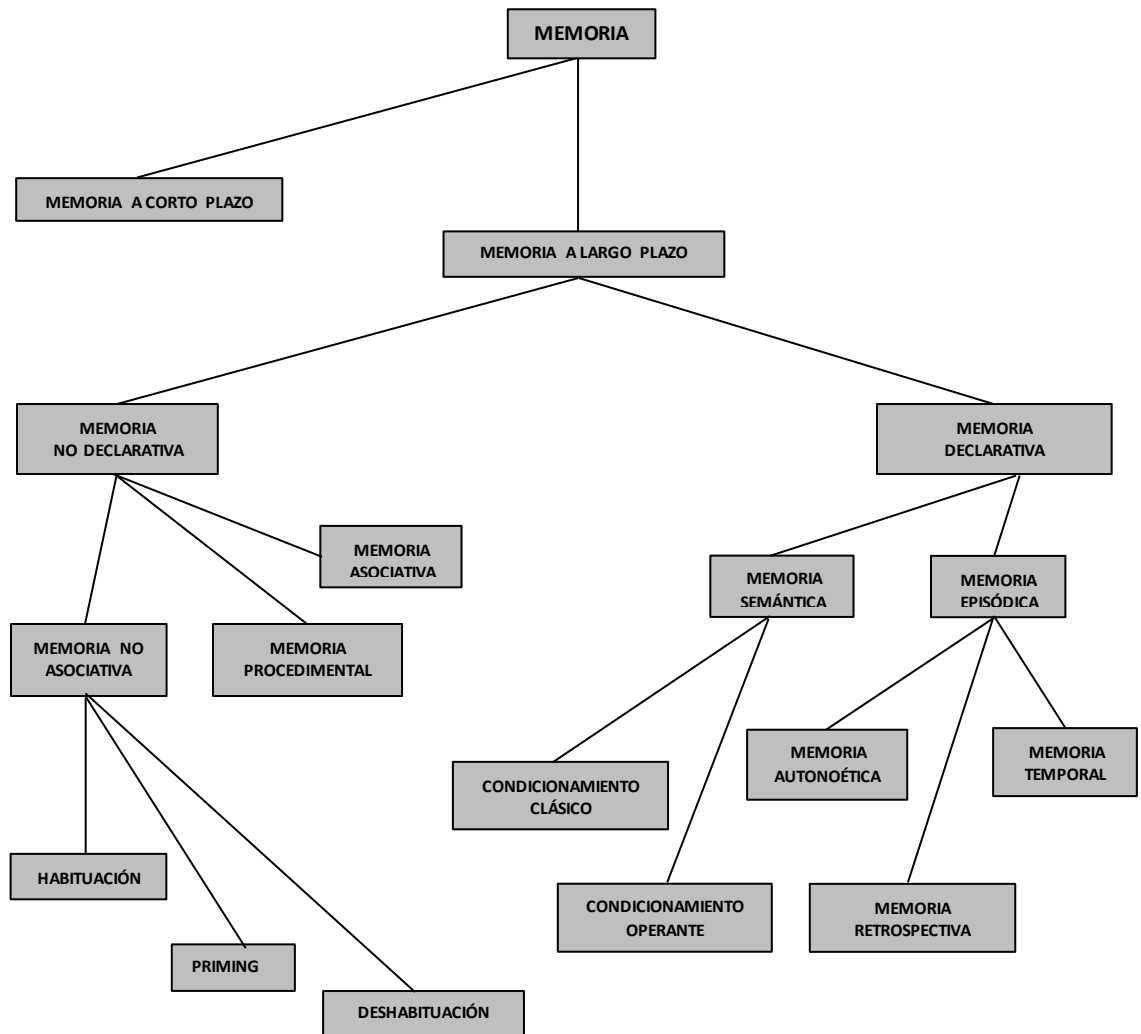
Más que una utopía, esto es un imperativo. Se trata de salir de la situación aporética en que se encuentra la propuesta intercultural (Tubino: 2004): se cuenta con todos los recursos pero se está condenado irremediabilmente al fracaso⁴²¹. Tal parece suceder con las lenguas nativas en franco peligro de extinción.

⁴²¹ La legislación peruana pone en el mismo nivel de exigencia el conocimiento del inglés o una lengua nativa en los estudios de pregrado, de maestría y de doctorado (Artículos 40, 43.3, 45.1, 45.4 y 45.5 de Ley Universitaria N° 30220). Crea la necesidad pero no existe institución acreditada encargada de la enseñanza y la certificación respectiva. Algo similar sucede en los demás países hispanoamericanos.

Apéndice

A) Esquemas y cuadros

A.1. Sistemas modulares de memoria



Elaborada en base a la descripción de Carrillo-Mora, cuyo estudio, como sostiene el autor, se encuentra en constante actualización

A.2. Clasificación internacional normalizada – CINE (cuadro comparativo)

Categoría o Nivel	CINE 1976	CINE 1997	CINE 2011
0	Anterior al primer grado (preescolar). Duración: no especificada.	Educación preescolar (Para niños de 3 hasta los 5 o 7 años).	Educación de la primera infancia. Categorías: de la primera infancia (de 0 a 2 años); preprimaria (de 3 años hasta el inicio de la educación primaria).
1	Primer grado (primaria o elemental). Duración: de 5 a 6 años.	Educación primaria o Primer ciclo de educación básica. Duración: de 5 a 7 años.	Educación primaria. Duración: 6 años (aunque puede fluctuar entre 4 y 7). Edad: entre los 5 a los 12 años.
2	Segundo grado: primer ciclo (programas básicos). Duración: de 3 a 4 años.	Primer ciclo de educación secundaria o Segundo ciclo de educación básica. Duración: de 2 a 3 años (ingreso: tras seis años de educación primaria; fin: tras 9 años de escolarización).	Educación secundaria baja. Duración: inicio tras 4 a 7 años en el nivel CINE1 (primaria); final tras 8 a 11 años a partir del inicio del nivel CINE 1 (primaria). Edad: entre 10 y 16 años.
3	Segundo grado: segundo ciclo (programas generales y programas concretos: comerciales, profesionales y técnicos). Duración: de 1 a 3 años.	Segundo ciclo de educación secundaria. Se inicia a los 15 o 16 años. Duración: entre 6 meses y dos años.	Educación secundaria alta. Duración: comienza después de 8 a 11 años a partir del inicio del nivel CINE1 (primaria); termina entre 11 y 13 años a partir del inicio del nivel CINE1 (primaria). Duración de 12 o 13 años a partir del inicio del nivel CINE1 (primaria.). Edad: entre 17 y 18 años
4	Educación postsecundaria no terciaria.*	Educación postsecundaria no terciaria (programas que preparan para el ingreso en el nivel 5 y programas destinados al ingreso en el mercado laboral, tales como educación preprofesional o pretécnica y profesional y técnica). Duración total: entre 6 meses y 2 años.	Educación postsecundaria no terciaria. Proporcionan acceso directo al mercado laboral o mejoran las posibilidades para el ingreso a la educación terciaria. Pueden tener diversas denominaciones tales como técnico, auxiliar, etc.
5	Tercer grado: primer ciclo (conducentes a un certificado o diploma no equivalente a un primer título universitario: programas especializados técnicos, comerciales, artísticos, pedagógicos, etc.). Duración: menos de 4 años.	Primer ciclo de educación terciaria (no conduce directamente a una calificación avanzada***). Duración: de 3 a 4 años o más para el nivel 5A (teóricos de alto nivel) y de 2 a 3 años para el nivel 5B (profesionales o técnicos específicos).	Educación terciaria de ciclo corto. Orientados a ocupaciones específicas y preparan para el mercado laboral (educación técnica superior, <i>junior college education, bac + 2, etc.</i>). Duración: mínima 2 años.

Categoría o Nivel	CINE 1976	CINE 1997	CINE 2011
6	Tercer grado: primer ciclo (que permiten obtener un primer título universitario o su equivalente: bachiller, licenciado, abogado, ingeniero, farmacéutico, etc.). Duración: mínimo 4 años.	Segundo ciclo de educación terciaria (conduce a una calificación de investigación avanzada, como el doctorado o su equivalente).	Grado en educación terciaria o nivel equivalente. Son programas de primer título de grado con dos categorías de orientación: académica y profesional. Tienen dos tipos de duración: de 3 a 4 años; más de 4 años.
7	Tercer grado: segundo ciclo (que permiten obtener un título universitario superior o su equivalente: diploma de estudios superiores, maestro o doctor**). Duración: de 1 a 4 años.	-----	Nivel de maestría, especialización o equivalente. Dos categorías de orientación (académica y profesional). Duración: entre 1 y 4 años. Si son programas largos de primer título: 5 años como mínimo.
8	Programas que no pueden definirse por grados y no están comprendidos en las categorías o niveles (cursos libres, seminarios, talleres, etc.)	-----	Nivel de doctorado o equivalente. Requiere la conclusión exitosa de CINE7. Dos categorías de orientación (académica y profesional). Duración: 3 años como mínimo. Denominaciones: <i>PhD, DPhil, D.Lit, D.Sc, LL.D</i> , Doctorado y otros términos similares

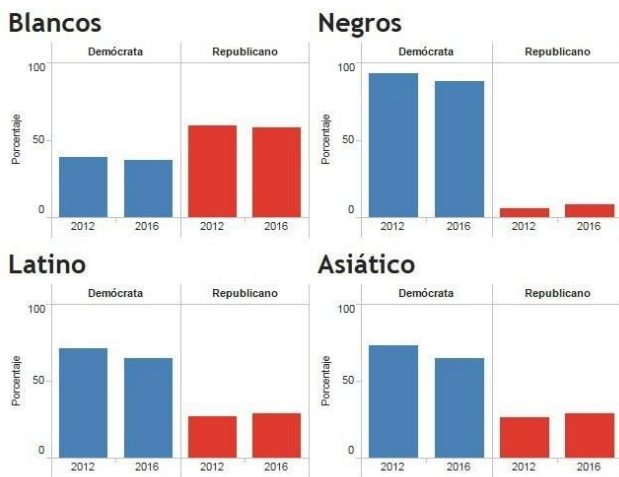
*Este espacio "Comprende programas que desde un punto de vista internacional unen el segundo ciclo de secundaria a la educación postsecundaria, aunque en un contexto nacional pueden considerarse como programas de segundo ciclo de secundaria o educación postsecundaria" (Taccari, 2009: 11).

** El diplomado y la maestría corresponderían a la primera clase de estos programas: "Los programas de esta categoría son de dos clases: en la primera de ellas, consisten principalmente en una prolongación de la enseñanza del tipo de clases teóricas [...] en la segunda modalidad se trata principalmente de la realización de trabajos originales de investigación, habitualmente bastantes independientes, que se plasman en una tesis digna de ser publicada y culmina en la obtención de un título de máxima categoría (por lo general, el doctorado)" (Unesco, 1976: 299).

*** Estos programas conducen a los títulos de Bachiller, Diplomado, Licenciado, Graduado y cualquier tipo de maestría (menos las maestrías de los países anglosajones y de habla francófona, que se clasificarían en el nivel 6. En torno a la estructura de títulos y calificaciones: «El título de "Bachelor" en muchos países de habla inglesa, el "Diplom" en otros de habla alemana y la "Licence" en numerosos países de habla francesa cumplen los criterios de contenido de los primeros programas teóricos. Los programas teóricos más avanzados (por ejemplo, "Master" en los países anglosajones y "Maîtrise" en los de habla francesa) se clasificarían aparte de los de investigación avanzada, que tendrían su propia posición en el nivel 6» (Unesco-UIS, 2006: 38).

A.3. Racismo en los análisis de las elecciones norteamericanas del 2016

Voto según raza

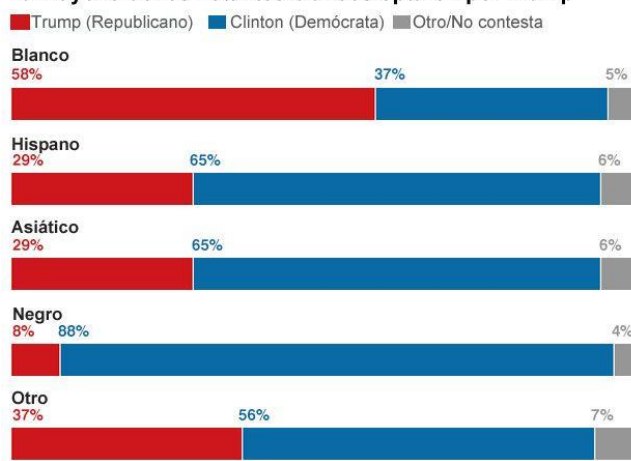


Fuente: NYT / Edison Research

Cuadro incluido en el análisis difundido por *CatalunyaPRESS T'INFORMA*, en su versión digital del 09-11-2016, en cuyos segmentos no caben los indígenas norteamericanos (<https://goo.gl/vi5kd3>).

Cuadro incluido en el análisis de *BBC Mundo*, difundido en su versión digital del 10-11-2016. Aquí tampoco se menciona a los indígenas norteamericanos, aunque podrían caber en el fragmento destinado para el *otro* (<https://goo.gl/QDqckk>).

La mayoría de los votantes blancos optaron por Trump



Fuente: Edison Research para ABC, AP, CBS, Fox, NBC



A. 4. Lenguas originarias del Perú

Fuente: *Documento Nacional de Lenguas Originarias del Perú* (Miniedu, 2013: 14, 21).

Tablas: Relación de lenguas originarias vigentes (izquierda) y extintas (derecha).

LENGUAS VIGENTES		LENGUAS EXTINTAS	
1) achuar	25. matses	1) mochica	19) huariapano o panobo
2) aimara	26. muniche	(En proceso de revitalización)	20) mayna
3) amahuaca	27. murui-muinani ¹	2) aguano	21) motilón
4) arabela	28. nanti	3) andoa	22) omurano
5) ashaninka	29. nomatsigenga	4) andoque	23) otanave
6) awajún	30. ocaina	5) atsahuaca	24) palta
7) bora	31. omagua	6) awshira	25) panatahua
8) capanhua	32. quechua	7) bagua	26) patagón
9) cashinahua	33. resigaro	8) cahuarano	27) puquina
10) cauqui	34. secoya	9) calva	28) quingnam
11) chamicuro	35. sharanahua ²	10) capallén	29) remo
12) ese eja	36. shawi	11) cat	30) sacata
13) harakbut	37. shipibo-konibo	12) chachapoya	31) sechura
14) iñapari	38. shiwilu	13) chango	32) sensi
15) iquito	39. taushiro	14) chirino	33) tabancale
16) isconahua	40. tikuna (ticuna)	15) cholón	34) tallán
17) jaqaru	41. urarina	16) culle o culli	35) uro
18) kakataibo	42. wampis	17) den	36) walingos
19) kakinte (caquinte)	43. yagua	18) hibito	37) yameo
20) kandozi-chapra	44. yaminahua ³		
21) kukama-kukamiria	45. yanesha		
22) madija (culina)	46. yine		
23) majuna	47. yora (nahua)		
24) matsigenka			

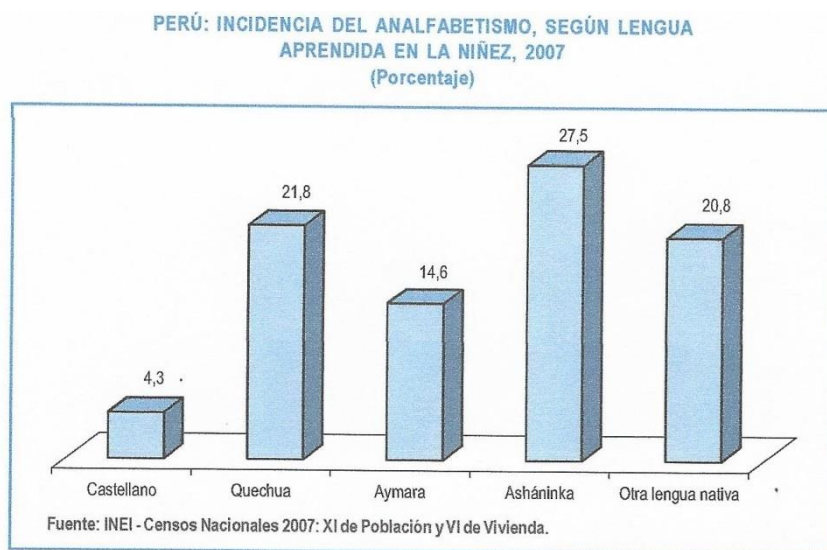
- 1 Antes de la normalización del alfabeto se denominaba huitoto.
 2 El marinahua y el mastanahua son dialectos del sharanahua.
 3 El murinahua y el chitonahua son dialectos del yaminahua.

Tabla: Clasificación de lenguas (originarias vigentes) por familia lingüística y cantidad de lenguas por familia.

FAMILIAS LINGÜÍSTICAS	LENGUAS ORIGINARIAS	TOTAL DE LENGUAS
1) Arawa	madija (culina)	1
2) Arawak	ashaninka, kakinte (caquinte), chamicuro, iñapari, matsigenka, nanti, nomatsigenga, resigaro, yanesha, yine	10
3) Aru	aimara, cauqui, jaqaru	3
4) Bora	bora	1
5) Cahuapana	shawi, shiwilu	2
6) Harakbut	harakbut	1
7) Huitoto	murui-muinani, ocaina	2
8) Jíbaro	achuar, awajún, wampis	3
9) Kandozi	kandozi-chapra	1
10) Muniche	muniche	1
11) Pano	amahuaca, capanhua, isconahua, kakataibo, cashinahua, matses, sharanahua, shipibo-konibo, yaminahua, yora (nahua)	10
12) Peba-yagua	yagua	1
13) Quechua ⁵	quechua	1
14) Shimaco	urarina	1
15) Tacana	ese eja	1
16) Tikuna	tikuna (ticuna)	1
17) Tucano	majuna, secoya	2
18) Tupi-guaraní	kukama-kukamiria, omagua	2
19) Záparo	arabela, iquito, taushiro ⁶	3

A.5. La discriminación en el Perú

Lingüística: El analfabetismo según la lengua materna. Fuente: INEI, 2008: 120.



Étnica: Subvaloración en la escuela. Fuente: IEP, 2016: 7



Regional: Conflicto entre la capital (Lima) y las provincias. Fuente: IEP, 2016: 12



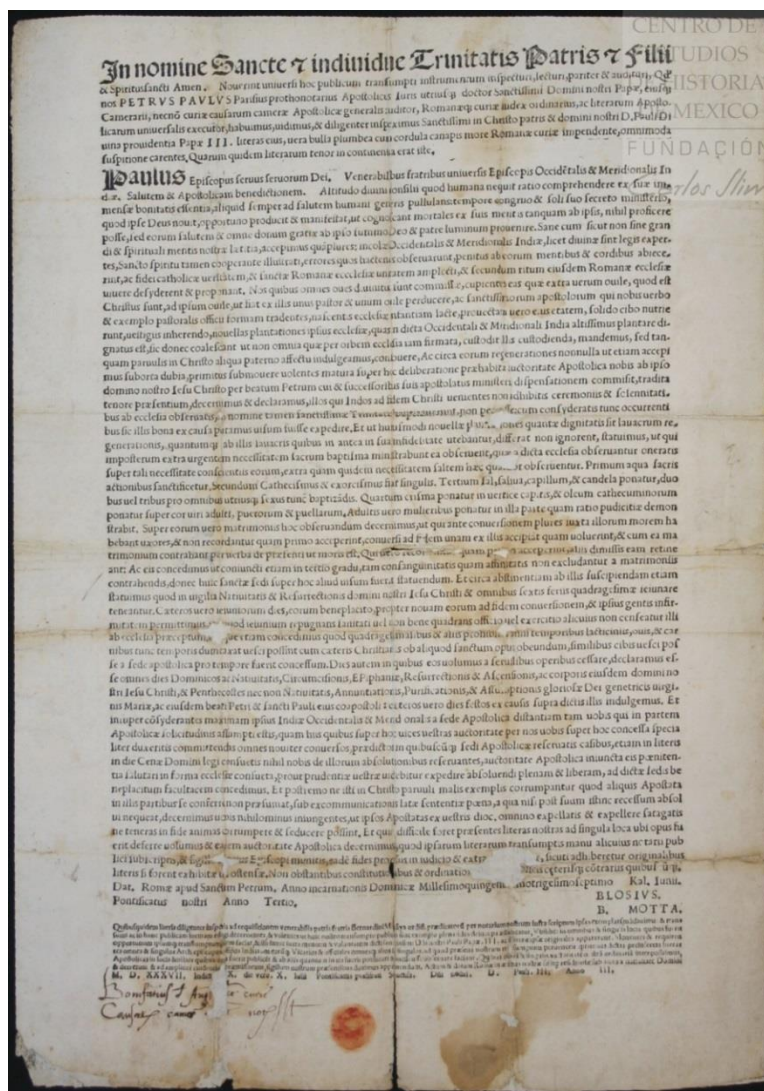
Estatal: atención gubernamental. Fuente: IEP, 2016: 2016: 8



B) Documentos

B.1. Sublimis Deus, bula del papa Paulo III

Constituye el primer documento jurídico en la historia de Occidente que aborda los Derechos Humanos del *otro*. Archivo perteneciente al Centro de Estudios de Historia de México.

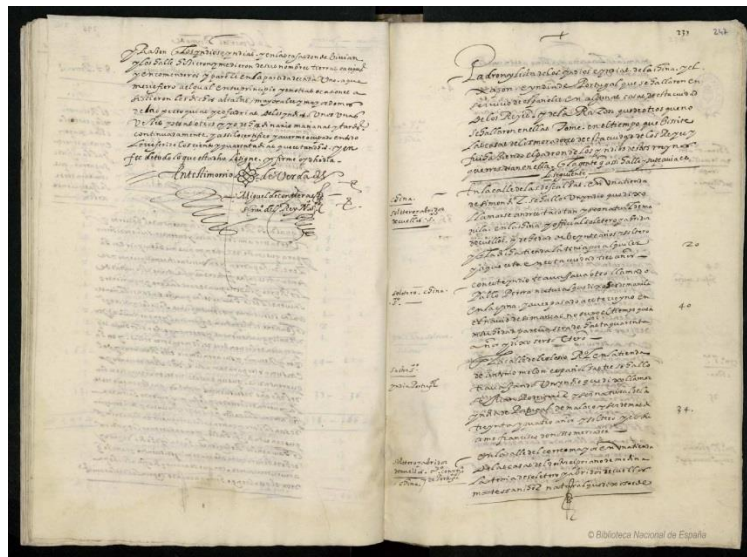


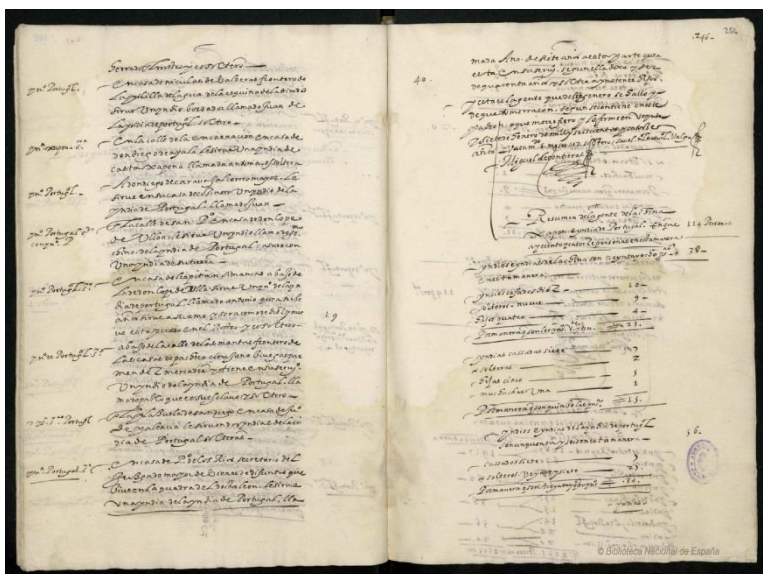
B.2. Manuscrito: “Padrón de los indios que se hallaron en la Ciudad de los Reyes del Perú...” (Fuente: Biblioteca Digital Hispánica; signatura: Mss/3032).



Portada con el título del documento y nombre del autor.

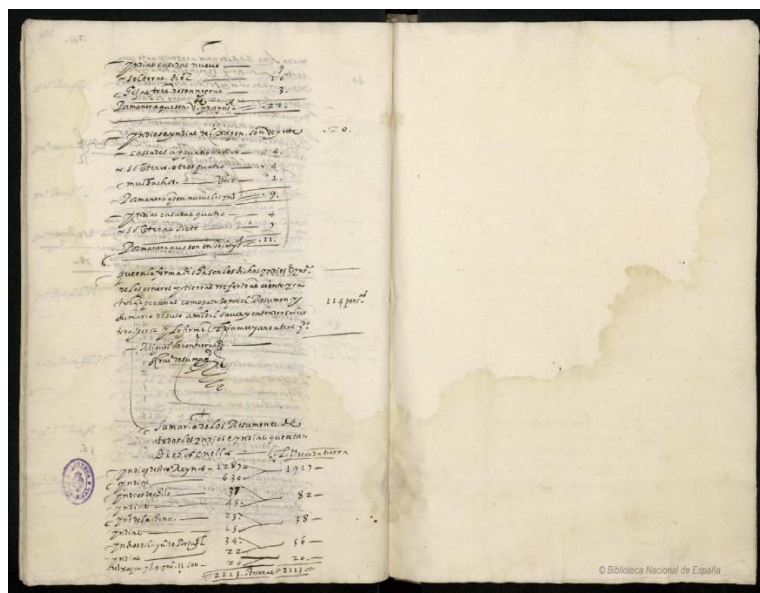
Fojas 237 (247) que da inicio al Padrón y lista de los indios de la China y el Japón e indios de Portugal [de las colonias portuguesas de la Indias Occidentales] que se hallaron en servicio de los españoles... Al costado, nombre y rúbrica del autor.





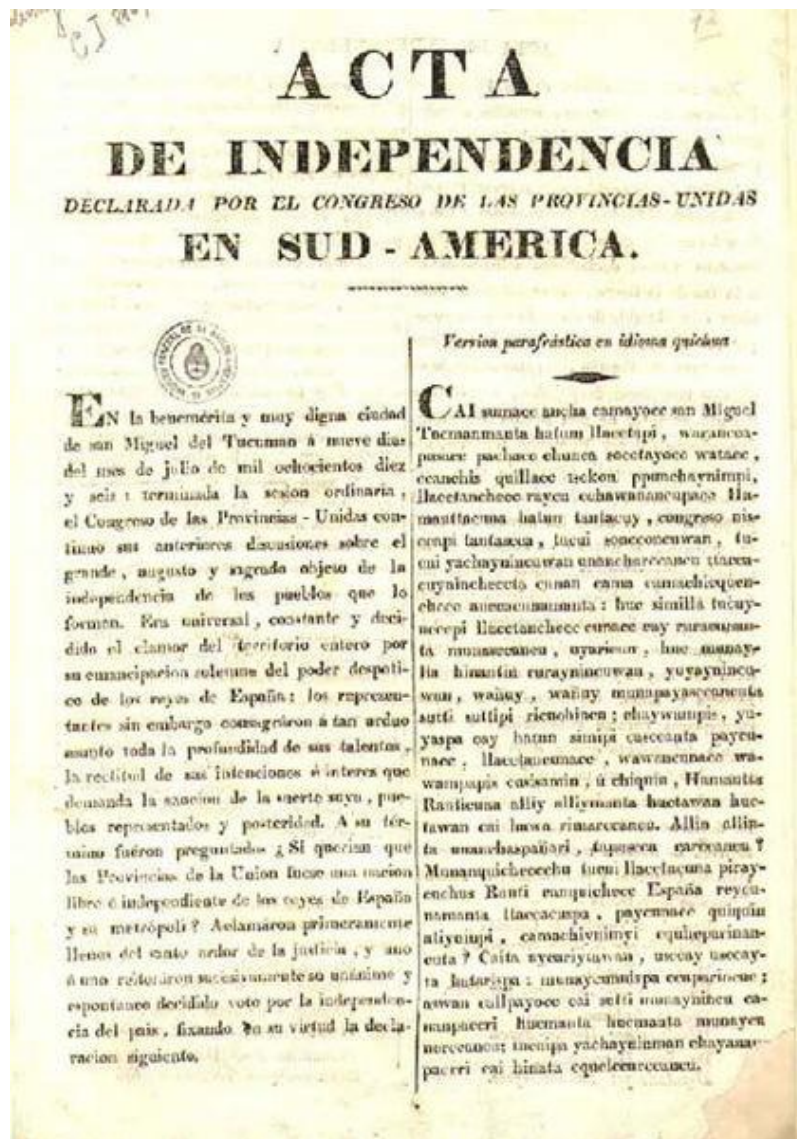
Fojas 246 (256) donde concluye el Padrón. Contiene, además del nombre y rúbrica del autor, la primera parte del resumen de la gente empadronada. Al costado, nombre y descripción de algunos empadronados.

Folio 247 (257), sin numerar. Contiene la última parte del resumen de la gente empadronada. Se puede apreciar un total de 2113 empadronados, de los cuales 114 son de la China, Japón y las colonias de Portugal.

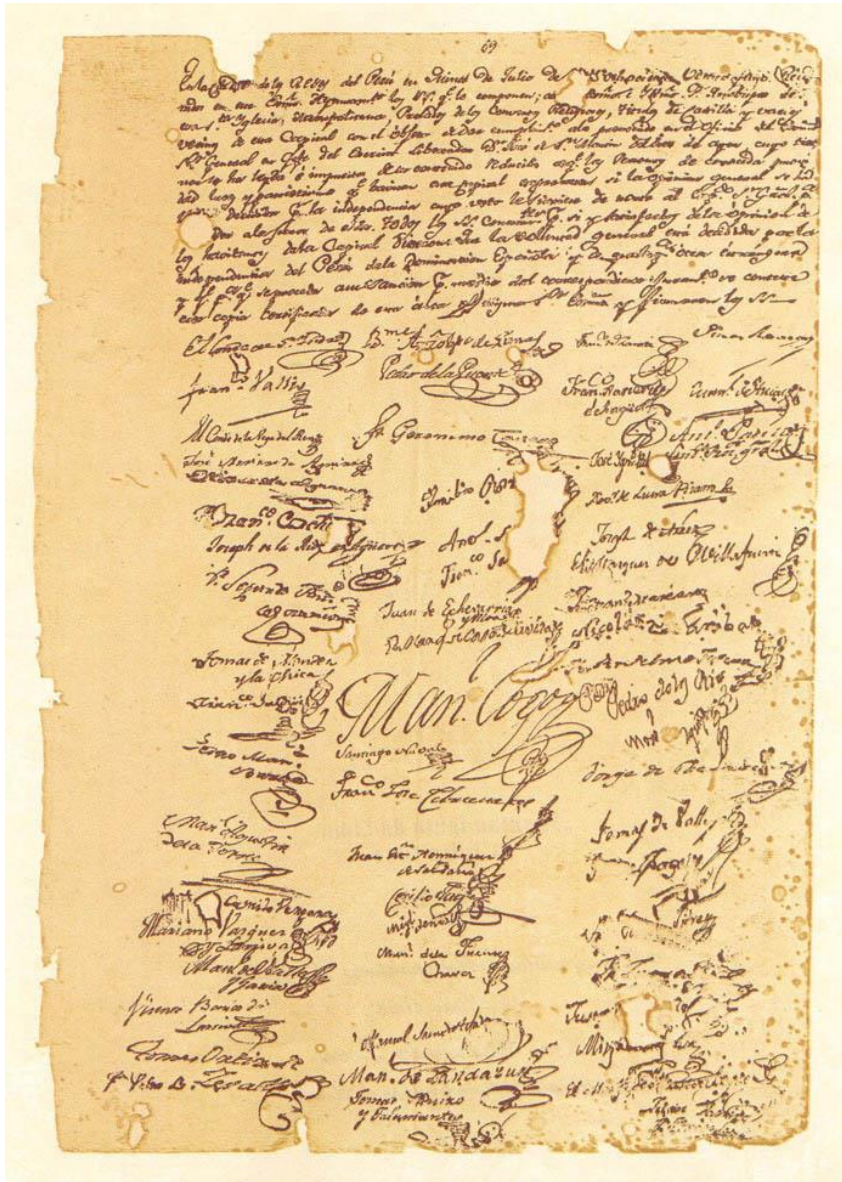


B.3. Actas de declaración de Independencia

Acta de Independencia de Las Provincias Unidas en Sud América (Argentina), con versión parafrástica en idioma quichua (09-07-1810. Foto de un original impreso en Buenos Aires en 1916. Archivo General de la Nación – Argentina.



Acta de la Independencia del Perú, escrita solo en castellano, con las firmas de los vecinos notables de Lima, entre ellos seis condes y cuatro marqueses (15-07-1821). Biblioteca Nacional del Perú. El primer presidente del Perú heredó el título de Marqués de Montealegre de Aulestia y el segundo presidente fue el IV Marqués de Torre Tagle.



B.4. Ensayo de Enrique López Albújar "Sobre la psicología del indio".

Publicado en el número 4 de la revista Amauta (Lima, 1926).

A M A U T A

4

XII DOCTRINA LIMA 1926
ARTE LITERATURA POLEMICA

SOBRE LA PSICOLOGIA DEL INDIO (1)

POR ENRIQUE LOPEZ ALBUJAR

El indio es una esfinge de dos caras: con la una mira al pasado y con la otra, al presente, sin cuidarse del porvenir. La primera le sirve para vivir entre los suyos; la segunda, para tratar con los extraños. Ante los primeros se manifiesta como es; ante los segundos, como no quería ser. Bajo el primer aspecto es franco en el trato, solemne en el rito, intransigente en sus prerrogativas, orgulloso en la función de sus cargos, despota en el mando, ceñoso en sus fueros, recto e incorruptible en la justicia, intransigente en el honor, despiadado en la venganza, breve y altisonante en la oratoria, terriblemente lógico en la controversia, amo y señor en el hogar... Bajo el segundo, hipócrita, taimado, receloso, falso, interesado, venal, negligente, sórdido. Esta dualidad es la que norma su vida, la que lo exhibe bajo esta doble personalidad, que unas veces desorienta e induce al error y otras, hace renunciar a la observación por creerle impenetrable.

Una cosa es, pues, el indio en su *ayllu*, en su comunidad, en su vida íntima y otra en la urbe del *misti*, en sus relaciones con él, como criado suyo o como hombre libre. Es así como debe ser apreciado este ideario, algunos de cuyos juicios podrían parecer falsos o contradictorios.

10.—El indio campesino no sabe mendigar, tal vez sí porque su moral le dice que mejor que pedir es robar, o coger lo que encuentra al alcance de su mano.

20.—Como cualquier cosa le basta para la vida, no conoce el lujo de la superfluo.

30.—Jamás confía en el *misti* aunque viva con él cien años, a no ser que se le identifique, pues el indio es pronto a la desconfianza y por cualquier motivo.

40.—Como es herético con el *misti*, le oculta a todo trance sus hechicerías y supersticiones y preferiría dejarse matar a descubrir las sombrías ritualidades de sus creencias religiosas.

50.—Ignora el consuelo de la intimidad y la fruición de la confidencia. Quizás por esto es tan propenso a la melancolía y al silencio.

60.—Es solícito en los negocios propios y descuidado con los ajenos.

70.—Estima a su yunta más que a su mujer y a sus carneros más que a sus hijos.

80.—Es exacto y duro en el cobro y tardo y socarrón en el pago.

90.—Su culto es superstición y sólo lo aprecia por el número y calidad de las fiestas que motiva y por los placeres materiales que le procura.

10.—De los diez artículos del decálogo los únicos que comprende son el 5º y el 8º, pero desprecia el primero y se ríe del segundo.

11.—No sabe dar, pero sí pedir, y cuando dá, dá poco y en cambio pide mucho.

12.—Siempre que tiene ocasión roba y si no la tiene la crea o la aguarda. Para eso tiene dos armas poderosas e irresistibles: la paciencia y el disimulo.

13.—No se casa por amor sino por cálculo. Más que el alma o el cuerpo de su compañera lo que le interesa es su salud, su fuerza y su dote.

14.—Cuando mira arriba u oblicuamente hay que desconfiar de sus manos y de sus piés.

15.—Como caminante prefiere la línea recta, pero en la vida todo lo hace tortuosamente. Por eso es difícil saber qué quiere y dónde va.

16.—En la mayoría de los casos pospone la mujer legítima a la manceba y sabe obrar el milagro de hacerlas comer en el mismo plato y que la primera sirva solícita a la segunda.

17.—Desprecia a la concubina del cura, a la que llama mula despectivamente, pero más desprecia a un cura sin manceba.

18.—Cuando besa una mano es cuando más cerca está de morderla.

19.—Al observar parece que dormita, pero lo que hace en realidad es ver crecer la yerba.

20.—Cuando roba sonríe y se torna zorro para despiatar; cuando le roban ruge y se torna perro para descubrir.

21.—Al regalar vende; al vender escatima.

22.—Es sobrio en su mesa y voraz en la ajena.

23.—Cuando comete un crimen lo niega, en el juzgado, no tanto por pudor sino por alarismo; pero una vez libre de la cárcel, lo confiesa, lo grita y se jacta de él orgullosamente, olvidando que en ese hecho puso más traición que valentía.

24.—Se hace repetir siempre la pregunta del juez para darse tiempo en la respuesta, y al daría mente con la boca y se desmiente con los ojos.

25.—No conoce la miseria porque todo le sobra.

26.—La muerte de un hijo la festeja una semana, riendo y bebiendo, *chacchando* y bailando; la de su vaca, lo exaspera, lo entenebrece y lo hace llorar un mes y lamentarse un año.

27.—Una vez que ha aprendido a leer y escribir menosprecia y explota a su raza. Indio letrado, indio renegado.

28.—El mayor enemigo del indio es el indio mismo.

29.—Cuando Gonzalez Prada dijo que la trinidad embrutecedora del indio la componían el cura, el gobernador y el juez de paz se le olvidó el indio tinterillo.

30.—Como desdena la honra, pues le basta su propia estimación, no tiene escrúpulo en negociar con el agravio.

31.—Cuando cobra, dos y dos son tres; cuando paga, dos y dos son cinco.

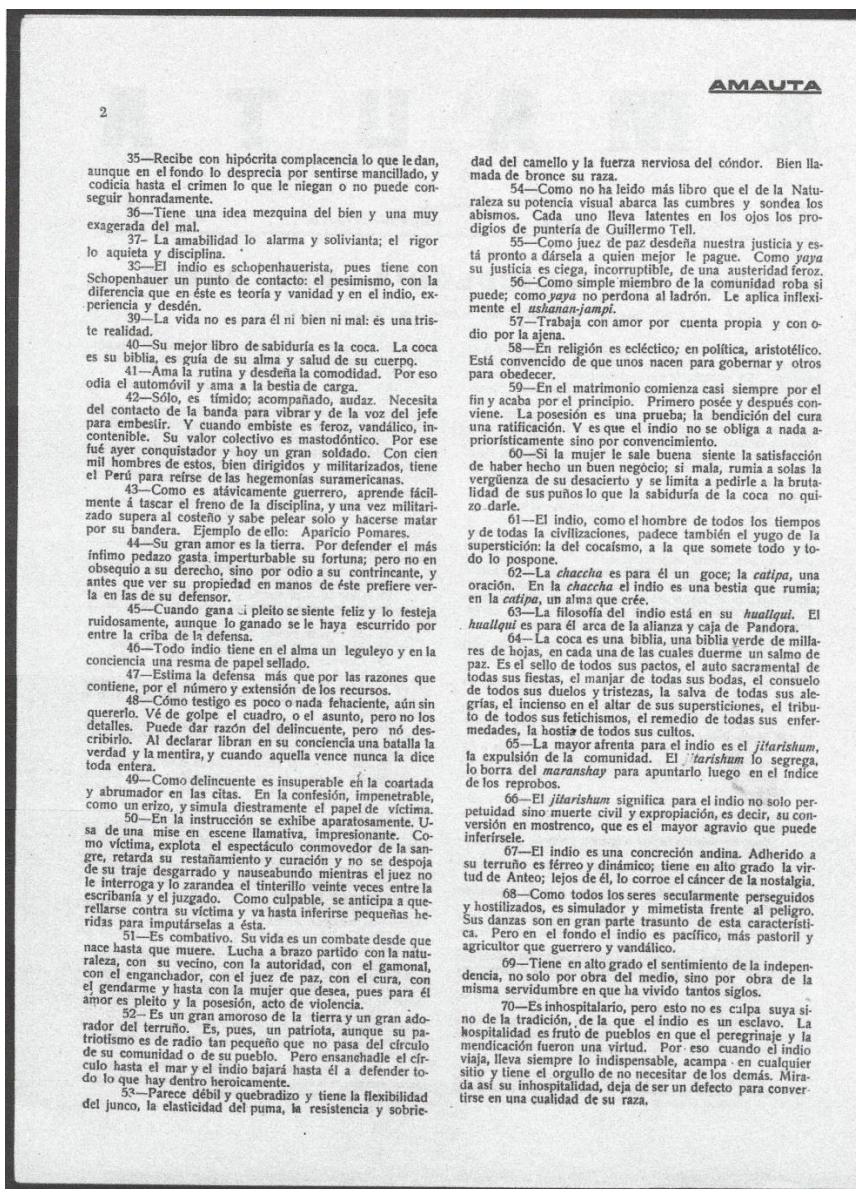
32.—Si viaja por su cuenta todo es cuesta abajo; si por la ajena todo es cuesta arriba. En el primer caso se olvida hasta del tiempo y del estómago; en el segundo, las horas le parecen días y a lo mejor se detiene, alista y huye.

33.—Su impasibilidad ante el peligro asombra. Podría creerse temeridad y sólo es indolencia. Por eso antes que mejorar la senda que trafica prefiere rodear por un abismo cincuenta años.

34.—Es un gran actor. Frente al hombre de otras razas simula, solemne e insuperable, la comedia de la humildad y la tragedia de la servidumbre.

(1) Breve síntesis psicológica del indio huasteco, deducida de mis observaciones, durante los cinco años y medio que fui juez de la instancia de la provincia de Huamaco.

Continuación...



35—Recibe con hipócrita complacencia lo que le dan, aunque en el fondo lo desprecia por sentirse mancillado, y codicia hasta el crimen lo que le niegan o no puede conseguir honradamente.

36—Tiene una idea mezquina del bien y una muy exagerada del mal.

37—La amabilidad lo alarma y solivianta; el rigor lo aquieta y disciplina.

38—El indio es schopenhauerista, pues tiene con Schopenhauer un punto de contacto: el pesimismo, con la diferencia que en éste es teoría y vanidad y en el indio, experiencia y desdén.

39—La vida no es para él ni bien ni mal: es una triste realidad.

40—Su mejor libro de sabiduría es la coca. La coca es su biblia, es guía de su alma y salud de su cuerpo.

41—Ama la rutina y desprecia la comodidad. Por eso odia el automóvil y ama a la bestia de carga.

42—Sólo, es tímido; acompañado, audaz. Necesita del contacto de la banda para vibrar y de la voz del jefe para embesidir. V cuando embiste es feroz, vandálico, incontentible. Su valor colectivo es mastodóntico. Por eso fué ayer conquistador y hoy un gran soldado. Con cien mil hombres de estos, bien dirigidos y militarizados, tiene el Perú para reírse de las hegemonías suramericanas.

43—Como es atávicamente guerrero, aprende fácilmente a tascar el freno de la disciplina, y una vez militarizado supera al costeno y sabe pelear solo y hacerse matar por su bandera. Ejemplo de ello: Aparicio Pomares.

44—Su gran amor es la tierra. Por defender el más ínfimo pedazo gasta imperturbable su fortuna; pero no en obsequio a su derecho, sino por odio a su contrincante, y antes que ver su propiedad en manos de éste prefiere verla en las de su defensor.

45—Cuando gana un pleito se siente feliz y lo festeja ruidosamente, aunque lo ganado se le haya escurrido por entre la criba de la defensa.

46—Todo indio tiene en el alma un leguleyo y en la conciencia una resma de papel sellado.

47—Estima la defensa más que por las razones que contiene, por el número y extensión de los recursos.

48—Cómo testigo es poco o nada fehaciente, aún sin quererlo. Vé de golpe el cuadro, o el asunto, pero no los detalles. Puede dar razón del delincuente, pero no describirlo. Al declarar libran en su conciencia una batalla la verdad y la mentira, y cuando aquella vence nunca la dice toda entera.

49—Como delincuente es insuperable en la coartada y abrumador en las citas. En la confesión, impenetrable, como un erizo, y simula diestramente el papel de víctima.

50—En la instrucción se exhibe aparatosamente. Usa de una mise en scene llamativa, impresionante. Como víctima, explota el espectáculo conmovedor de la sangre, retarda su restañamiento y curación y no se despoja de su traje desgarrado y nauseabundo mientras el juez no le interroga y lo zarandea el tinterillo veinte veces entre la escribanía y el juzgado. Como culpable, se anticipa a quejarse contra su víctima y va hasta inferirse pequeñas heridas para imputárselas a ésta.

51—Es combativo. Su vida es un combate desde que nace hasta que muere. Lucha a brazo partido con la naturaleza, con su vecino, con la autoridad, con el gamonal, con el enganchador, con el juez de paz, con el cura, con el gendarme y hasta con la mujer que desea, pues para él amor es pleito y la posesión, acto de violencia.

52—Es un gran amoroso de la tierra y un gran adorador del terruño. Es, pues, un patriota, aunque su patriotismo es de radio tan pequeño que no pasa del círculo de su comunidad o de su pueblo. Pero ensanchadle el círculo hasta el mar y el indio bajará hasta él a defender todo lo que hay dentro heroicamente.

53—Parece débil y quebradizo y tiene la flexibilidad del junco, la elasticidad del puma, la resistencia y sobre-

dad del camello y la fuerza nerviosa del cóndor. Bien llamada de bronce su raza.

54—Como no ha leído más libro que el de la Naturaleza su potencia visual abarca las cumbres y sondea los abismos. Cada uno lleva latentes en los ojos los prodigios de puntería de Guillermo Tell.

55—Como juez de paz desdén muestra justicia y está pronto a dársela a quien mejor le pague. Como *yaya* su justicia es ciega, incorruptible, de una austeridad feroz.

56—Como simple miembro de la comunidad roba si puede; como *yaya* no perdona al ladrón. Le aplica inflexiblemente el *ushuan-jampi*.

57—Trabaja con amor por cuenta propia y con odio por la ajena.

58—En religión es ecfético; en política, aristotélico. Está convencido de que unos nacen para gobernar y otros para obedecer.

59—En el matrimonio comienza casi siempre por el fin y acaba por el principio. Primero posee y después conviene. La posesión es una prueba; la bendición del cura una ratificación. Y es que el indio no se obliga a nada a prioriísticamente sino por convencimiento.

60—Si la mujer le sale buena siente la satisfacción de haber hecho un buen negocio; si mala, rumia a solas la vergüenza de su desacierto y se limita a pedirle a la brutalidad de sus puños lo que la sabiduría de la coca no quiso darle.

61—El indio, como el hombre de todos los tiempos y de todas las civilizaciones, padece también el yugo de la superstición: la del cocaísmo, a la que somete todo y todo lo pospone.

62—La *chaccha* es para él un goce; la *catipa*, una oración. En la *chaccha* el indio es una bestia que rumia; en la *catipa*, un alma que creé.

63—La filosofía del indio está en su *hualqui*. El *hualqui* es para él arca de la alianza y caja de Pandora.

64—La coca es una biblia, una biblia verde de millares de hojas, en cada una de las cuales duerme un salmo de paz. Es el sello de todos sus pactos, el auto sacramental de todas sus fiestas, el manjar de todas sus bodas, el consuelo de todos sus duelos y tristezas, la salva de todas sus alegrías, el incienso en el altar de sus supersticiones, el tributo de todos sus fetichismos, el remedio de todas sus enfermedades, la hostia de todos sus cultos.

65—La mayor afrenta para el indio es el *jitarishum*, la expulsión de la comunidad. El *jitarishum* lo segrega, lo borra del *maranshay* para apuntarlo luego en el índice de los reprobos.

66—El *jitarishum* significa para el indio no solo perpetuidad sino muerte civil y expropiación, es decir, su conversión en mostrenco, que es el mayor agravio que puede inferirsele.

67—El indio es una concreción andina. Adherido a su terruño es férreo y dinámico; tiene en alto grado la virtud de Anteo; lejos de él, lo corroe el cáncer de la nostalgia.

68—Como todos los seres secularmente perseguidos y hostilizados, es simulador y mimetista frente al peligro. Sus danzas son en gran parte trasunto de esta característica. Pero en el fondo el indio es pacífico, más pastoril y agricultor que guerrero y vandálico.

69—Tiene en alto grado el sentimiento de la independencia, no solo por obra del medio, sino por obra de la misma servidumbre en que ha vivido tantos siglos.

70—Es inhospitalario, pero esto no es culpa suya sino de la tradición, de la que el indio es un esclavo. La hospitalidad es fruto de pueblos en que el peregrinaje y la mendicación fueron una virtud. Por eso cuando el indio viaja, lleva siempre lo indispensable, acampa en cualquier sitio y tiene el orgullo de no necesitar de los demás. Mirada así su inhospitalidad, deja de ser un defecto para convertirse en una cualidad de su raza.

B.5 Decreto Ley N° 21156

Reconoce el quechua como lengua oficial de la República del Perú.

Decreto Ley No. 21156 que reconoce el quechua como lengua oficial de la República

DECRETO LEY N° 21156
EL PRESIDENTE DE LA REPUBLICA

POR CUANTO:
El Gobierno Revolucionario ha dado el Decreto-Ley siguiente:

EL GOBIERNO REVOLUCIONARIO

CONSIDERANDO:
Que es postulado del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada promover a superiores niveles de vida compatibles con la dignidad de la persona humana, a los sectores menos favorecidos de la población, realizando, entre otras, la transformación de las estructuras culturales del país, procurando la integración de los peruanos y fortaleciendo así la conciencia nacional;
Que la lengua quechua constituye un legado ancestral de la cultura peruana, cuya esencia debe ser preservada por el Estado y es actualmente el medio natural de comunicación de gran parte de nuestro pueblo;
Que al no tener acceso directo al conocimiento de las leyes y no apersonarse ante los organismos y reparticiones del Sector Público Nacional por razones de idioma, vastos sectores de la población desconocen sus obligaciones y están limitados en el ejercicio de sus derechos, con menoscabo del principio de igualdad ante la Ley;
Que es una obligación moral del Gobierno Revolucionario, rescatar nuestro idioma nativo, como medio esencial para lograr la unificación nacional;
En uso de las facultades de que está investido; y
Con el voto aprobatorio del Consejo de Ministros;

Ha dado el Decreto Ley siguiente:

Artículo 1° — Reconócese el quechua, al igual que el castellano, como lengua oficial de la República.

Artículo 2° — A partir de la iniciación del año escolar de 1976, la enseñanza del quechua será obligatorio en todos los niveles de educación de la República. Los Ministerios de Guerra, Marina, Aeronáutica, Interior y Educación quedan encargados del cumplimiento de la presente disposición, manteniéndose en vigencia en todas sus partes las disposiciones contenidas en el Decreto Ley 19326.

Artículo 3° — El Poder Judicial adoptará todas las medidas necesarias para que a partir del 1° de Enero de 1977 las acciones judiciales en las cuales las partes sean sólo de habla quechua, se realicen en este idioma.

Artículo 4° — El Ministerio de Educación y demás sectores serán responsables de asegurar la preparación y edición de los diccionarios, textos, manuales y otros documentos necesarios para el pleno cumplimiento del presente Decreto Ley.
Igualmente proporcionarán todo el apoyo que requieran las Instituciones dedicadas a la investigación, enseñanza y propagación del mencionado idioma.

Artículo 5° — Quedan derogados todos los dispositivos legales que se opongan al presente Decreto Ley.

Dado en la Casa de Gobierno, en Lima, a los veintisiete días del mes de Mayo de mil novecientos setenticinco.


General de División EP JUAN VELASCO ALVARADO, Presidente de la República.
General de División EP FRANCISCO MORALES BERMUDEZ CERRUTTI, Presidente del Consejo de Ministros y Ministro de Guerra.
Teniente General FAP ROLANDO GILARDI RODRIGUEZ, Ministro de Aeronáutica.
Vice Almirante AP GUILLERMO FAURA GAIG, Ministro de Marina.
General de División EP JORGE FERNANDEZ MALDONADO SOLARI, Ministro de Energía y Minas.
General de División EP JAVIER TANTALEAN VANINI, Ministro de Pesquería.
Vice Almirante AP AUGUSTO GALVEZ VELARDE, Ministro de Vivienda y Construcción.
Teniente General FAP DANTE POGGI MORAN, Ministro de Trabajo Encargado de la Cartera de Salud.
General de División EP ENRIQUE GALLEGOS VENERO, Ministro de Agricultura.
General de División EP MIGUEL ANGEL DE LA FLOR VALLE, Ministro de Relaciones Exteriores.
General de División EP PEDRO RICHTER PRADA, Ministro del Interior.
Contralmirante AP ALBERTO JIMENEZ DE LUCIO, Ministro de Industria y Turismo.
General de Brigada EP AMILCAR VARGAS GAVILANO, Ministro de Economía y Finanzas.
General de Brigada EP RAFAEL HOYOS RUBIO, Ministro de Alimentación.
Mayor General FAP LUIS ARIAS GRAZIANI, Ministro de Comercio.
General de Brigada EP RAUL MENESES ARATA, Ministro de Transportes y Comunicaciones.
General de Brigada EP RAMON MIRANDA AMPUERO, Ministro de Educación.

POR TANTO:
Mando se publique y cumpla.
Lima, 27 de Mayo de 1975

General de División EP JUAN VELASCO ALVARADO.
General de División EP FRANCISCO MORALES BERMUDEZ CERRUTTI.
Teniente General FAP ROLANDO GILARDI RODRIGUEZ.
Vice Almirante AP GUILLERMO FAURA GAIG.
General de División EP FRANCISCO MORALES BERMUDEZ CERRUTTI.
Teniente General FAP ROLANDO GILARDI RODRIGUEZ.
Vice Almirante AP GUILLERMO FAURA GAIG.
General de División EP PEDRO RICHTER PRADA.
General de División EP RAMON MIRANDA AMPUERO.

B.6. Resolución Ministerial N° 303-2015 –MINIEDU

Oficializa los alfabetos de 24 lenguas originarias del Perú.



Resolución Ministerial
N° 303 - 2015 - MINEDU

Lima, 12 JUN. 2015

Vistos: el Informe N° 08-2015-MINEDU/VMGP/DIGEIBIRA, el Informe N° 036-2015-MINEDU/VMGP/DIGEIBIRA, y el Informe N° 171 -2015-MINEDU/SG-OGAJ;

CONSIDERANDO:

Que, el literal f) del artículo 8 de la Ley N° 28044, Ley General de Educación, establece como uno de los principios en los que se sustenta la educación, la interculturalidad, que asume como riqueza la diversidad cultural, étnica y lingüística del país, y encuentra en el reconocimiento y respeto a las diferencias, así como en el mutuo conocimiento y actitud de aprendizaje del otro, sustento para la convivencia armónica y el intercambio entre las diversas culturas del mundo;





Que, el numeral 1 del artículo 21 de la Ley N° 29735, Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú, señala que el Ministerio de Educación, a través de la Dirección de Educación Intercultural y Bilingüe, y la Dirección de Educación Rural, oficializa las reglas de escritura uniforme de las lenguas originarias del país. Asimismo, el numeral 2 del referido artículo precisa que las entidades públicas emplean versiones uniformizadas de las lenguas originarias en todos los documentos oficiales que formulan o publican;

Que, el artículo 2 de la citada Ley declara de interés nacional el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del país;


Que, el artículo 30 del Reglamento de la Ley General de Educación, aprobado por Decreto Supremo N° 011-2012-ED, señala que para garantizar el derecho de las poblaciones con lenguas originarias a una educación bilingüe acorde con su cultura y lengua, se debe, entre otros, respetar y promover las lenguas y dialectos ágrafos reconocidos y difundir su dominio oral y escrito, para lo cual se oficializarán las reglas de escritura uniforme, en concordancia con la Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú;

Que, a la fecha, se han aprobado veinticuatro (24) alfabetos de lenguas originarias a través de Resoluciones Directorales, emitidas por la entonces Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y Rural; y posteriormente, por la entonces Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural;

Que, mediante los Informes N° 08-2015-MINEDU/VMGP/DIGEIBIRA y N° 036-2015-MINEDU/VMGP/DIGEIBIRA, la Directora General de Educación Básica Alternativa, Intercultural Bilingüe y de Servicios Educativos en el Ámbito Rural, sustenta la necesidad de reconocer, a través de una Resolución Ministerial, la oficialidad de los referidos alfabetos de lenguas originarias, puesto que las reglas de escritura uniforme de las lenguas originarias del Perú exceden el ámbito específico de la educación



Continuación...




intercultural bilingüe, al existir la obligación por parte de toda entidad pública, de utilizar las mismas en las iniciativas que implementen, relacionadas con el empleo escrito de lenguas originarias. Asimismo, se señala que de ese modo, se garantizará el pleno cumplimiento de lo dispuesto en el artículo 21 de la Ley N° 29735 y en el artículo 30 del Reglamento de la Ley General de Educación;


De conformidad con lo establecido en el Decreto Ley N° 25762, Ley Orgánica del Ministerio de Educación, modificado por la Ley N° 26510; y el Decreto Supremo N° 001-2015-MINEDU, que aprueba el Reglamento de Organización y Funciones del Ministerio de Educación;

SE RESUELVE:

Artículo 1.- RECONOCER la oficialidad de los veinticuatro (24) alfabetos de las lenguas originarias aprobados mediante Resoluciones Directorales de la entonces Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y Rural y de la entonces Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural, los mismos que se encuentran detallados en el Anexo que forma parte integrante de la presente resolución.

Artículo 2.- DISPONER que la Oficina General de Asesoría Jurídica publique la presente resolución y su Anexo, en el Sistema de Información Jurídica de Educación – SIJE, ubicado en el Portal Institucional del Ministerio de Educación (<http://www.minedu.gob.pe/>), el mismo día de la publicación de la presente resolución en el Diario Oficial "El Peruano".



Regístrese, comuníquese y publíquese.



JAIME SAAVEDRA CHANDUVÍ
 Ministro de Educación

303 - 2015 - MINEDU

ANEXO



ALFABETOS OFICIALIZADOS A JUNIO DE 2015			
ITEM	LENGUA ORIGINARIA	DOCUMENTO QUE OFICIALIZA	ALFABETOS
1	HARAKBUT	RD 0680-2006-ED	a, á, e, é, i, í, y, h, k, m, mb, b, n, ñ, nd, d, dn, ng, gn, o, ó, w, p, r, s, sh, t, ch, u, ú, '.
2	ESE EJA	RD 0683-2006-ED	a, b, ch, d, ' , e, h, i, j, k, ku, m, n, ñ, o, p, s, sh, t, ts, w, y.
3	SHIPIBO-KONIBO	RD 0337-2007-ED	a, b, ch, e, i, j, k, m, n, o, p, r, s, sh, x, t, ts, w, y.
4	ASHANINKA	RD 0606-2008-ED	a, b, ch, e, i, j, k, m, n, ñ, o, p, r, s, sh, t, ts, ty, y.
5	YINE	RD 0220-2008-ED	a, ch, e, g, i, j, k, l, m, n, o, p, r, s, sh, t, ts, u, w, x, y.

Continuación...



303-2015-MINEDU

6	KAKATAIBO	RD 2551-2009-ED	a, b, ch, e, e, k, i, m, n, ñ, p, u, s, sh, x, t, ts, o, r.
7	MATSIGENKA	RD 2552-2009-ED	a, ch, e, g, i, j, k, ky, m, n, ñ, o, p, r, s, sh, t, ts, ty, u, v, y.
8	AWAJÚN	RD 2554-2009-ED	a, b, ch, d, e, g, h, i, j, k, m, n, p, r, s, sh, t, ts, u, w, y.
9	JAQARU	RD 0628-2010-ED	i, a, u, ch, ch', ch', cx, cx', cx', p, p', p', k, k', k', q, q', q', t, t', t', f, bx, bx', bx', tz, tz', tz', j, i, ll, m, n, ñ, nh, r, s, sh, w, y.
10	SHAWI	RD 0820-2010-ED	a, ch, e, h, 'i, k, m, n, ñ, p, r, s, sh, t, u, w, y.
11	NOMATSIGENGA	RD 0628-2011-ED	a, b, ch, e, e, g, i, j, k, m, n, ñ, ng, o, p, r, s, sh, t, ts, ty, y.
12	YANESHA	RD 1493-2011-ED	a, b, bh, ch, xh, e, é, g, j, k, kh, ll, m, mh, n, ñ, o, p, ph, r, r, s, sh, t, th, ts, w, y.
13	CASHINAHUA	RD 0169-2012-ED	a, b, d, e, h, i, k, m, n, p, s, x, t, ts, u, w, y.
14	WAMPIS	RD 001-2013-ED	a, ch, e, i, j, k, m, n, ñ, p, r, s, sh, t, ts, u, w, y.
15	SHARANAHUA	RD 0096-2013-ED	a, b, ch, d, e, f, i, k, m, n, u, p, r, s, sh, x, t, ts, w, y.
16	SECOYA	RD 0106-2013-ED	a, á, d, e, é, e, é, i, t, j, k, ku, m, n, ñ, o, ó, p, s, t, u, ú, w, y, '.

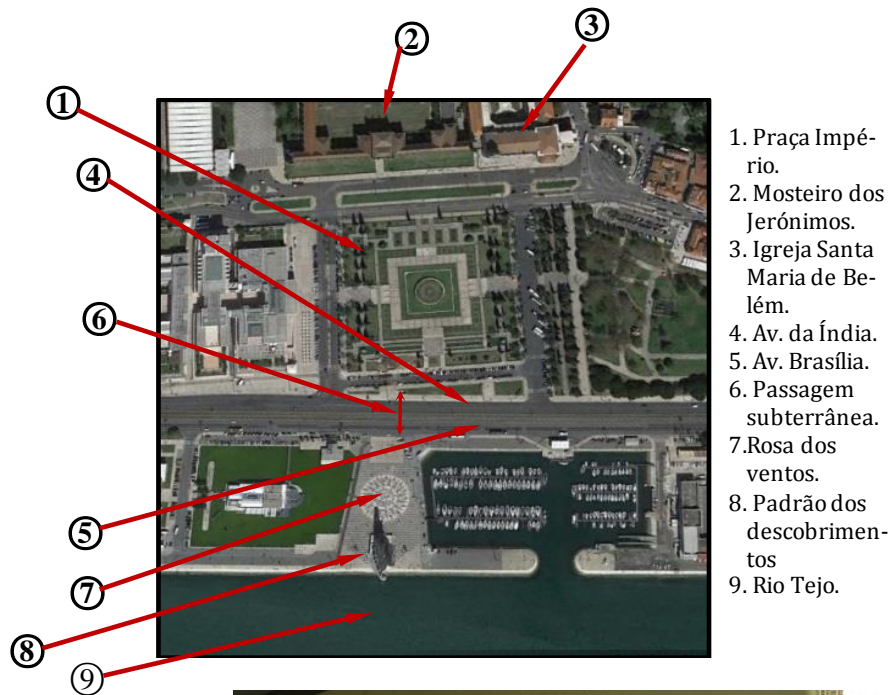
303-2015-MINEDU

17	MURU-MUINAN#	RD 0107-2013-ED	a, b, ch, d, e, f, g, i, j, k, ll, m, n, ñ, ng, o, p, r, s, t, td, u.
18	KANDOZI-CHAPRA	RD 0281-2013-ED	a, ch, e, h, i, j, k, m, mb, n, nd, ng, nll, o, p, r, s, sh, t, ts, u, w, x, y, z.
19	KAKINTE	RD 0550-2013-ED	a, b, ch, e, g, i, j, k, m, n, ñ, o, p, r, ry, s, sh, t, ts, ty, y.
20	MATSÉS	RD 017-2014-MINEDU/VMGP/DIGEIBIR	a, b, c, ch, d, e, e, i, m, n, o, p, q, s, sh, t, ts, u, y.
21	IKITU	RD 021-2014-MINEDU/VMGP/DIGEIBIR	a, i, j, k, m, n, p, r, s, t, i, u, y, w.
22	SHIWILU	RD 025-2014-MINEDU/VMGP/DIGEIBIR	a, ch, d, e, i, k, l, m, n, ñ, p, r, s, sh, t, u, w, y, '.
23	MADIJA	RD 028-2014-MINEDU/VMGP/DIGEIBIR	a, b, d, ds, e, h, i, j, k, kk, m, n, o, p, pp, r, s, ss, t, tt, w.
24	KUKAMA KUKAMIRIA	RD 029-2014-MINEDU/VMGP/DIGEIBIR	a, e, i, i, u, p, t, k, m, n, j, r, ts, ch, sh, w, y, y.

C) Mapas e imágenes

C.1. Representación de la imagen física del mundo en Belém (Lisboa). Arriba: Praça Império (Imagen: Google earth [modificado], 31-12-2015). Abajo: pasadizo subterráneo (Foto: archivo personal, 2013).



Pasadizo subterráneo entre las avenidas *Brasília* y *da Índia*, cuyos grafitis pintados en los extremos de las paredes representan a Lisboa (en el centro del mundo, ubicado entre las Indias Occidentales [representada por la *Av. Brasília*] y las Indias Orientales [representada por la *Av. da Índia*]). El piso es la representación del *rio Tejo*.

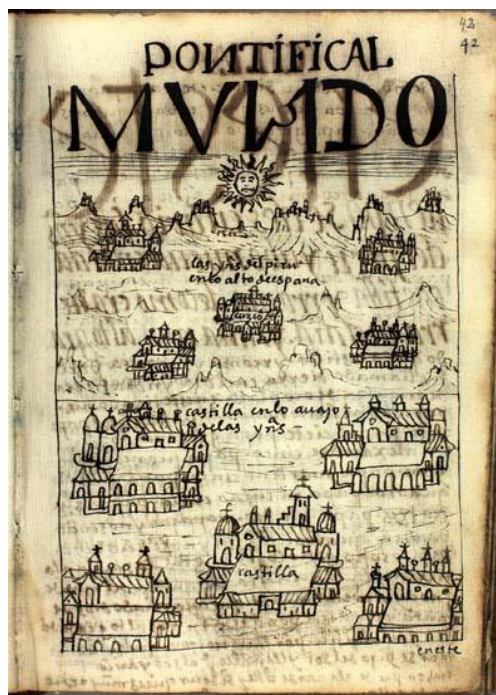


C.2. Imagen física del mundo desde la cosmovisión indígena andina.



Cosmología inca representada en un dibujo (izquierda) de la crónica *Relación de antigüedades de este reino del Pirú*, del cronista indio (cristianizado) Juan Santa Cruz Pachacuti. Según sostiene, se hallaba en el interior del *Koricancha* ('recinto de oro'). Algunos han creído ver en el dibujo una visión tripartita del mundo (compatible con la visión cristiana); sin embargo, evidencia una visión cuadrupartita (*tawantin*). Fuente: versión digitalizada de la Biblioteca Nacional de España (<https://goo.gl/eOa2Wm>).

Pontifical mundo: Las indias del Perú y el reino de Castilla. Dibujo 16, folio 42 [42] del manuscrito *Nueva corónica y buen gobierno*, de Guaman Poma de Ayala. En la racionalidad andina se concibe el mundo (*pacha*) a partir de su dualidad, conformando pares de opuestos complementarios. Hay un espacio físico de arriba (*hanan* o *hanaq*) y un espacio físico de abajo (*urin*). Guaman Poma (cronista indio cristianizado) ubica en su representación física del mundo a "las Yndias del Pirú en lo alto de España". Estas indias (*Tawantinsuyu*) están divididas en cuatro partes en cuyo centro está el Cusco. El *urin* es ocupado por "Castilla en lo auajo de las Yndias", también está dividido en cuatro, en cuyo centro se encuentra Castilla. El hecho de que Castilla tenga como centro a Castilla no es un error, obedece al principio de concrescencia del pensamiento mítico. Fuente: versión digitalizada del manuscrito original que se haya en Dinamarca (<https://goo.gl/r43Mv5>).



C.3. Estratificación étnica de la sociedad peruana (costa y sierra).



Las tres razas o igualdad ante la Ley. Óleo sobre lienzo de Francisco Lazo (Lima, 1807-1879), Museo de Arte de Lima. Fuente: (<https://goo.gl/ziRU72>).

Señores, mestizos, indios y mulatos, estratificación de la sociedad andina durante la primera mitad del siglo XX (Foto: archivo familiar, 1930 aprox.).



C.4. Los otros.



Indígenas ashaninkas - nomatsiguengas junto a un niño colono en San Martín de Pangoa (Selva central del Perú). En la década de los 80', su población fue diezmada por las huestes del PC del Sendero Luminoso (Foto: archivo familiar, 2001).

Indígenas boras de las riberas del Nanay (cuenca del Amazonas, Iquitos, Perú) posan después de ejecutar una danza. Ellos se dedican, entre otras actividades, al turismo cultural y a la fabricación de artesanías. Provenientes de Colombia, sus antepasados fueron sometidos a trabajos forzados y desplazamiento de población por las empresas del caucho. Su población es escasa (Foto: archivo familiar, 2015).



Bibliografía

A) Bibliografía mínima

Aladro, E. (2005). Umbrales, analogía e incubación en el tratamiento de la información. *CIC (Cuadernos de Información y Comunicación)*, 10, 183-195.

[Comenta la teoría de los umbrales de carga, de la incubación cognitiva y de la influencia del pensamiento analógico sobre la mente humana. Resulta de especial importancia la teoría de Miller (de los umbrales) para la tercera cuestión antitética sobre la recepción y configuración simbólica explicada en sección dedicada a la alternancia comunicativa.]

Bretón Mora, C. (2013). Los derechos humanos en Francisco de Vitoria. *En-claves del pensamiento*, VII (14), 35-62.

[Hurga en el sustrato doctrinal de la obra de Francisco de Vitoria, tanto en su fundamentación filosófica como en su aplicación jurídica, tratando de distinguir la correlación entre sus ideas sobre el poder civil y los indios. Esto cual ayuda a determinar el rol de lo indígena como protagonista del derecho de las gentes.]

Comenio, J. (1998). *Didáctica Magna*. México: Porrúa.

[Tratado que, desde una perspectiva filosófico-teológica, aborda aspectos generales y especiales de la didáctica. Propone, de conformidad con las enseñanzas de la naturaleza y las experiencias organizativas de los artesanos, cuatro niveles (escuelas) en la organización de la educación que van desde el regazo materno hasta la juventud plena.]

Dawkins, R. (2002). *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona: Salvat.

[Trata sobre las bases evolutivas del comportamiento de los animales y del ser humano. La teoría que presenta, como sostiene su autor, es una “consecuencia lógica del neo-darwinismo ortodoxo, pero expresado mediante una imagen nueva”. Esta imagen, en el plano sociocultural vendría a ser el meme, definido como unidad de información que se autorreplica de manera similar al gen, el cual es responsable de la transmisión cultural. La teoría de Dawkins es utilizada en la parte dedicada a la mediación cultural de este trabajo.]

Freud, S. (1992). *Psicología de las masas y análisis del yo* (1920). En *Obras Completas*. Volumen 18. Buenos aires: Amorrortu editores.

[Aborda el estudio de la psicología social desde la perspectiva del psicoanálisis. Parte distinguiendo entre masas estables o artificiales y las masas inestables, para luego remitirse a las relaciones de comunidad que dan forma a la masa. Sostiene que en la masa psicológica está presente la compulsión automática debido al principio de inducción recíproca de la emoción a través de la simpatía y el contagio. La teoría de Freud es utilizada en la primera parte de esta tesis, en la sección dedicada a la teoría de las masas.]

Gispert-Sauch, A. (2004). Raíces griegas: tan lejanas y tan cercanas... *Letras*, 75(107/108), 197-205.

[Partiendo del concepto socrático de la función mayéutica de la etimología, presenta una relación de raíces griegas generadoras de palabras castellanas entre las que figura el verbo γιγνομαι ('engendrar') del que proviene el término 'indígena'. Mantiene la hipótesis de densidad semántica, la cual plantea que las palabras derivadas conllevan desde su origen una reserva de sentido. Esto se toma en cuenta para elaborar el mapa de densidad semántica que exprese la filogénesis de los términos 'indio' e 'indígena'.]

Gispert-Sauch, A. (2008). Palabras en busca de sí mismas... *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, 46, 167-176.

[Explora la reserva de sentido que las palabras contienen en su interior buscando mostrar que las palabras no son neutrales ni surgen al azar, sino que expresan una necesidad y conllevan una carga ideológica, a partir de pares o tríos de palabras latinas que han derivado al castellano. La tesis de la no neutralidad, y por tanto no arbitrariedad, es sustancial para comprender la evolución conceptual de lo 'indio' y lo 'indígena'.]

Gleick, J. (2012). *La información: Historia y realidad*. Barcelona: Crítica.

[Traza una historia documentada de la información, desde los tambores africanos hasta las teorías contemporáneas que lo abordan, explicando sus principios más complejos a la vez que lo relaciona con la vida de sus protagonistas. Esto provee de un marco general para el análisis de la información.]

Habermas, J. (2014). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Editorial Trotta.

[Trata sobre la razón comunicativa a partir de la teoría sociológica a la vez que desarrolla un concepto de sociedad que fusiona los paradigmas del mundo de la vida con sistema. Plantea, entre otras, una teoría de la modernidad en donde la acción comunicativa permite categorizar la trama de la vida social a la vez que explica las paradojas de la modernidad. Se utiliza al abordar la elaboración conceptual y teórica de *lo indio*.]

Jung, C. (2015). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós.

[Presenta los patrones y principios de la actividad del inconsciente colectivo cuyos contenidos son los arquetipos, a la par que aborda –desde esta perspectiva– el concepto de ánima, los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre y la naturaleza de lo psíquico. La propuesta se relaciona con la naturaleza de la mediación humana, desde una perspectiva natural y cultural a la vez.]

Le Bon, G. (2002). *Psychologie des foules*. Recuperé de <http://goo.gl/1VGIfo>

[Pretende explicar el *alma de la masa* a partir del alma de la raza, al cual define como sustrato inconsciente de todas las influencias hereditarias, una sumatoria genética esencial y determinante. La primera parte está dedicada a la descripción de las cualidades y el comportamiento de la muchedumbre en su aspecto psicológico, señalando sus características y su funcionalidad. La importancia del trabajo consiste en su carácter operacional, pues aborda en su practicidad la relación entre la multitud y sus conductores. Su importancia para la comunicación de masas radica en eso: en su carácter práctico que permite operar sobre las multitudes, manipulándolas.]

López, A. (1971). La teoría de Benveniste acerca de la raíz en indoeuropeo: precedentes y repercusiones. *Estudios clásicos*, 15(14), 269-295.

[Analiza y comenta el capítulo IX del libro *Origines de la formation des noms en indo-européen*, de Benveniste, en donde el autor expuso su teoría sobre la raíz en indoeuropeo, uno de los aspectos centrales de su tesis doctoral. El artículo proporciona información para el análisis morfológico del término latino *indigēna*.]

McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós.

[Desarrolla su teoría sobre los medios como extensiones del ser humano en torno a su axioma principal: el medio es el mensaje. Considera en términos prácticos y operativos que las consecuencias individuales y sociales de cualquier medio resultan de la innovación tecnológica y la introducción en nuestros asuntos. La importancia de la propuesta de MacLuhan radica en haber resaltado la conexión natural con el desarrollo tecnológico. Su teoría se toma como punto de partida en la disertación, de este trabajo, sobre la naturaleza de la mediación.]

McLuhan, M. & Powers, B. (1993). *La aldea global. Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.

[Desarrolla la teoría de que los usuarios de las nuevas tecnologías perciben el mundo de dos maneras diferentes: a través del espacio visual y a través del espacio sonoro. Concibe al hombre como un artefacto humano y para expresar su enfoque crea la metáfora del *tétrade* cuya utilidad consiste en llevar de un fondo oculto a un plano visible, con lo cual –se plantea en esta tesis– cada mediación de la tecnología asume una función exegetica.]

Mancuso, S. (2006). Alcuni aspetti di neurobiologia vegetale. *Silvae*, II (4), 239-251.

[Sostiene que los tipos más sofisticados de plantas son capaces de percibir señales del medioambiente, reprocessar sus datos y calcular las soluciones adecuadas, lo cual demuestra que están dotadas de sensibilidad y pueden comunicarse entre ellas y con los animales. El artículo tiene que ver con la mediación natural.]

Mancuso, S. & Viola, A. (2015). *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

[Aborda el problema sobre la comunicación en el mundo vegetal. Cuestiona las características que tradicionalmente se les ha atribuido, como son inmovilidad e insensibilidad. Sostiene que las investigaciones científicas llevadas en las últimas décadas demuestran que las plantas sí son sensibles, en el sentido de que están dotados de órganos receptores y pueden comunicarse e intercambiar información entre ellas y con otros animales. El planteamiento se

relaciona con el argumento que ve en la comunicación un fenómeno universalmente válido para todos los seres vivos, el cual es desarrollado en la parte de este trabajo dedicada a la naturaleza de la mediación.]

Park, R. (1996), La masa y el público. Una investigación metodológica y sociológica. *REIS-Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 74, 361-423.

[Tesis doctoral que trata sobre la masa y el público, diferenciándolas desde la perspectiva sociológica. Está dividida en tres partes, en la primera de las cuales plantea las dificultades del concepto de ‘alma colectiva’ planteada por la psicología de las masas. Analiza, así mismo, las posturas de Sighele, Le Bon y Rossi. Los otros dos capítulos están dedicados al planteamiento sociológico. Para Park, la sociedad implica una unidad más o menos permanente que al comportarse como tal da origen al concepto de sustancia. Se habla entonces de sustancia social y de voluntad general, esto lo lleva a diferenciar masa de Público; en la primera de las cuales predomina la norma práctica y en la segunda, la norma teórica. El trabajo de Park resulta muy útil para abordar el fenómeno de la comunicación social.]

Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Volume 2. Bern: Francke. Recovered from <https://goo.gl/ciHo1D>.

[Texto referencial para el análisis etimológico de las lenguas indoeuropeas.]

Pokorny, J. (2007). *Proto-Indo-European Etymological Dictionary. A revised edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Indo-European Language Revival Association. Recovered from <https://goo.gl/1Pw1DI>

[Edición revisada del Diccionario etimológico indogermánico de Pokorny, versión en pdf y base de datos.]

Prósper, B.M. (1991). Reflexiones sobre la categoría de adverbio en protoindoeuropeo. *Revista española de lingüística*, 21(1), 65-78.

[Especifica qué se entiende por adverbio, el momento concreto de la formación de palabras en indoeuropeo en que es colocada como categoría independiente y en qué relación se encuentra con las demás categorías léxicas. También busca precisar qué rasgos formales caracterizan a este grupo con relación a las demás categorías invariables y a los que cuentan con una di-

versificación morfosintáctica interna, tales como los sustantivos y pronombres. Tiene que ver con la evolución de los términos *indio* e *indígena* a partir de las categorías léxicas indoeuropeas.]

Pugliese, G. (1887). Del delitto collettivo. *Rivista di Giureprudenza*, 12(3-4), 215-226. Recuperato da <http://goo.gl/k6IcDN>.

[Artículo jurídico sobre el delito colectivo, trata sobre la sentencia emanada por el Tribunal de Bari el 17 de febrero de 1887 en torno a la Rebelión de Gravina (1886) que llamó la atención debido a que fue la primera en aplicar una justa doctrina sobre la responsabilidad del fenómeno criminal de la masa. Sostiene que cuando una multitud se rebela, el individuo que participa no lo hace como tal sino que como elemento de una larga serie acumulativa la cual se desemboca en el fenómeno, por lo que existe la posibilidad de levantar la responsabilidad penal individual. Afirma que el delito colectivo debe estudiarse como un fenómeno curioso, pues al principio de una rebelión uno nunca piensa hacer el mal. El trabajo de Pugliese es el primero que se plantea teóricamente el problema sobre la naturaleza de la muchedumbre que más tarde será abordado por la psicología, la sociología y los estudios sobre comunicación de masas.]

Pugliese, G. (1889). Contribuzione alla dottrina della responsabilità penale del delitto collettivo. *Rivista di Giureprudenza*, 14(1-2), 89-93 Recuperato da <http://goo.gl/FnhYpj>

[Artículo relacionado con la sentencia del Tribunal de Bari, relacionada con los sucesos de la rebelión de Gravina (1886), el cual sostiene que la voluntad de la masa se plantea como la resultante de las acciones y reacciones recíprocas más la voluntad individual, si es que se entra en contacto con ella. Aquí expone lo esencial de su tesis: en el fenómeno de la masa se reconoce la acción de algo que asume el lugar del pensamiento y la voluntad colectiva, este algo desconocido (*aliquid ignotum*) no tiene la dignidad de la verdadera facultad intelectual, por lo que no se puede coger ni castigar y solo puede definirse como alma o espíritu de la masa. Es en torno a esta hipótesis que se desarrolla posteriormente toda la psicología social y lo concerniente en torno a la comunicación de masas.]

Ricœur, P. (1980). *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

[Aborda el estudio la metáfora como enunciado desde el punto de vista hermenéutico. Dicha perspectiva es utilizada al momento de plantear la emergencia de una semántica de las emociones.]

Ricœur, P. (2003). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: siglo xxi editores / Universidad Iberoamericana.

[Contiene cuatro ensayos, el primero de los cuales parte por identificar la distinción entre semántica y semiótica como premisa para abordar el problema del lenguaje, afirmando que la oración es el acontecimiento del habla que se muestra como una totalidad irreductible a la suma de sus partes. Oponiendo la oración (discurso) al lenguaje (sistema), sostiene que, como sistema, el lenguaje es virtual y está fuera del tiempo; es decir, es inmaterial. Estos conceptos son fundamentales para abordar la naturaleza de la mediación en lo concerniente a la estructuración del lenguaje oral, el cual se compone de una parte material (sonido) y otra inmaterial (significación).]

Roberts, E. & Pastor, B. (2013). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid: Alianza Editorial.

[Permite descubrir la procedencia de las palabras remontándose a su étimo indoeuropeo. De gran utilidad en el trabajo teórico para dirimir el sentido de las categorías centrales facilitando su deconstrucción.]

Rodríguez adrados, F. (1972). Ensayo sobre la estructura del indoeuropeo preflexional. *Revista española de lingüística*, 2(1), 45-82.

[Aborda el estudio del indoeuropeo preflexional, describiéndolo a partir de varios presupuestos teóricos, a la vez que admite la existencia de diversas etapas al igual que en el indoeuropeo flexional. Su teoría ayuda a explicar el origen al término 'indio' a partir de un étimo preflexional doblemente especializado.]

Shannon, C. (1948). A Mathematical Theory of Communication. *Bell System Technical Journal*, 27(3), 379-423.

[Tiene que ver con las leyes matemáticas que rigen la medición, la transmisión y el procesamiento de información. Considera que el problema fundamental de la comunicación consiste en la reproducción en un punto del men-

saje seleccionado, exacta o aproximadamente, en otro punto. La teoría está relacionada con el proceso operativo de la información.]

Stavenhagen, R. (1989). Los derechos indígenas. Nuevo enfoque del sistema internacional. *Revista IIDH*, 10, 39-64.

[Aborda el proceso de elaboración de las normas internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas y su reconocimiento como objeto y sujeto del derecho internacional. Se ubica en el contexto del proceso de revisión del Convenio 107 de la OIT, con miras a la Conferencia General que aprobó la Convención 169 OIT (1989) sobre los pueblos indígenas y tribales y –también– con el Proyecto de Declaración Universal sobre Derechos Indígenas de la ONU, aprobado años más tarde (en 2007). Tiene que ver, entre otros temas, con la conceptualización jurídica –la membrecía– de lo indígena o indio.]

Stavenhagen, R (2010). *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: Clacso.

[Trata, entre otros temas, la relación del llamado “problema indígena” y los derechos humanos. Sostiene que para los indígenas el problema ha sido –y es– el Estado, el poder político. El enfoque que presenta es importante para abordar la cuestión del derecho indígena.]

Tinbergen, N. (1989). *El estudio del instinto*. México: Siglo XXI Editores.

[Texto de divulgación científica en torno al comportamiento animal, relaciona la etología con la neurobiología a la vez que trata sobre la ontogenia, la adaptabilidad y la evolución. Considera que cada especie tiene su propio mundo perceptivo, al cual reacciona. Los estímulos desencadenantes de estas reacciones son identificados como estímulos signo. La obra tiene que ver con la naturaleza de la mediación comunicativa como fenómeno universal.]

Tubino, F. (2004). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En *Rostros y fronteras de la identidad*, Mario Samaniego y Carmen Gloria Garbarini (comps.).

[Aborda el interculturalismo en el contexto de la globalización, cuya paradoja que por un lado fomenta el cosmopolitismo identitario y por otro el surgimiento de los localismos y el resurgimiento de lo étnico en la política.]

B) Bibliografía general

Aguilar-Álvarez, T. (1998). *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.

[Trata sobre la concepción del lenguaje en el *ser y el tiempo* en donde se concibe el habla como descubridora del ente. Se utiliza para definir el lenguaje en su practicidad (facticidad concreta como habla), en tanto acto de significación o impronta realizadora de sentido.]

Aibar, E. (1996). La vida social de las maquinas: orígenes, desarrollo y perspectivas actuales en la sociología de la tecnología. *Reis. Revista española de investigaciones sociológicas*, 76, 141-170.

[Describe los orígenes y desarrollo de la sociología de la tecnología en sus tres enfoques: la teoría de sistemas, el constructivismo social y la teoría del actor-red. Muestra también sus implicaciones teóricas centrándose especialmente en el vínculo entre la sociología de la tecnología y la sociología del conocimiento científico. Provee así de un marco interpretativo que permite abordar la mediación tecnológica desde la perspectiva histórica de su construcción teórica.]

Álvarez-Cienfuegos, J. (2000). Aproximación crítica a la idea de cultura animal. *DEVENIRES*, 1 (2), 65-92.

[Partiendo de la premisa que concibe la cultura como capacidad para transmitir información no genética por medios conductuales (Bonner) y que la vida de los animales transcurre en sociedades comunicativas, analiza brevemente la cultura de los chimpancés, de los niños ferinos y la teoría de los memes de Dawkins, con el fin de aproximarse a la idea de cultura animal.]

Amich, J. (1854). *Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes, que los ministros evangélicos de la seráfica religión han padecido por la conversión de las almas de los gentiles, en las montañas de Los Andes, pertenecientes a las provincias del Perú*. París: Librería de Rosa y Bouret.

[Compendio histórico, a la manera de las *Crónicas*, escrito en base a documentos sobre las campañas de evangelización de los misioneros franciscanos a los indios gentiles de la selva peruana. Muestra el sentido que dan los mi-

sioneros al término gentil, equivalente a 'infidel' o 'no cristiano'. Importante para entender la visión sobre el indio desde esta perspectiva.]

Amin, S. (1989). *El eurocentrismo: crítica de una ideología*. México: Siglo veintiuno editores.

[Crítica al eurocentrismo al que considera una dimensión de la cultura y la ideología del mundo capitalista moderno surgida en el siglo XIX. Se utiliza oponiendo su visión de paradigma a la teoría arquetípica de Jung al conceptualizar *lo indio*.]

Andreu, A. (1988). Garcilaso y Bernal: interpretaciones interpretadas. *Histórica*, 12(2), 117-132.

[Estudio comparativo sobre las evaluaciones dadas a los intérpretes en las narrativas del Inca Garcilaso de la Vega y Bernal Díaz del Castillo durante el periodo de la conquista de Perú y México. La información sobre la cadena interpretativa es utilizada como ejemplo de intermediación lingüística.]

Argouse, A. (29 de setiembre 2011). Alberto Pérez-Amador Adam, De legitimatio-
ne imperii Indiae Occidentalis. La vindicación de la Empresa Americana en
el discurso jurídico y teológico de las letras de los Siglos de Oro en España y
los virreinos americanos, Madrid, Frankfurt am Main, Iberoamericana-
Vervuert, 2011, 554 p., Parecos y Australes, Ensayos de Cultura de la Colo-
nia, n° 5. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en <https://goo.gl/c1sPbe>

[Reseña de la tesis de Alberto Pérez-Amador sobre la doctrina del traslado
imperial que buscaba legitimar jurídicamente la dominación de las Indias
Occidentales.]

Argüello, S. (2012). Del sánscrito al español. Préstamos remotos y adecuaciones.
Kañina, Rev. Artes y Letras, 36(2), 39-44.

[Aborda algunos términos sánscritos que han aportado lingüística y cultu-
ralmente con el mundo hispanoparlante, sea a través de las lenguas clásicas y
modernas, girando en torno a la denominación de la India. Se utiliza la in-
formación proporcionada para tratar aspectos relacionados con los términos
indio e indígena.]

Arrom, J. (1983). Cimarrón: apuntes sobre sus primeras documentaciones y probable
origen. *Revista española de antropología americana*, XIII, 47-57.

[Desarrolla la tesis del origen arahuaco del término ‘cimarrón’ y sus primeros usos en lengua hispana en el siglo XVI. El término se asocia con los vocablos indio y negro para designar a los siervos y esclavos fugitivos durante la Colonia, también designa a los animales domésticos convertidos en salvajes.]

Asturias, M. (1923). *Sociología guatemalteca. El problema social del indio* (Tesis de Licenciatura). Universidad Nacional de Guatemala, Guatemala.

[Tesis de graduación como abogado y notario. Expone su primera visión sobre el indio, que abandonaría más tarde, proponiendo el cruce con otras razas a su criterio más vigorosas. Expresa una de las líneas discursivas en torno al indio, arraigada en la sociedad guatemalteca del siglo XX.]

Balabam, Oded (2009). La distinción entre comprender e interpretar y los límites del intelectualismo hermenéutico. En *I Jornadas Internacionales de Hermenéutica*. Recuperado de <http://goo.gl/w2b7UB>

[Cuestiona el círculo hermenéutico de Heidegger, Gadamer y sus discípulos, cuya tendencia intelectualista es imperante en la hermenéutica, la semiología y la filosofía analítica contemporáneas. Sostiene que comprender e interpretar no son idénticos y que previo a la interpretación debe haber una comprensión significativa e in-mediata del texto.]

Barrett, L. & Simmons, W. (2015). Interoceptive predictions in the brain. *Nature Reviews Neuroscience*, 16, 419-429. DOI: 10.1038/nrn3950

[Encuentra que la evidencia reciente va en contra de la opinión generalizada que sostiene intuitivamente que la percepción sigue a la sensación corporal y los sentimientos; sin embargo, afirma, la experiencia interoceptiva parece reflejar las predicciones límbicas sobre el estado esperado del cuerpo. Esto refuerza la hipótesis de que el universo de las creencias está determinado más por el vínculo afectivo que por la experiencia inmediata.]

Batllo, M. & Pujol, I. (2012). El prefijo a-en la formación de derivados verbales. En *Actas del VIII Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, vol. 1, (pp. 659-672). Santiago de Compostela, España.

[Analiza los verbos medievales y sus derivados, heredados del latín, que manifiestan alternancia en torno al prefijo a-. Se utiliza como ejemplo para explicar la hipotética función preverbal de la partícula a-, posible resto de una consonante inicial desaparecida, en la probable conformación singámica de la raíz protoindoeuropea *ak^wü-*, del que deriva el término ‘indio’.]

Beam de Azcona, R. & al. (s/f). En prensa. Umlaut (armonía vocálica) en el desarrollo histórico de las lenguas zapotecas. En *Debates en torno a la lingüística histórica indomexicana*, Lucero Meléndez & Marcela San Giacomo (eds.). México: IIA - UNAM. Recuperado de <https://goo.gl/9yZLQR>

[Estudia los cambios causados por la influencia de una vocal sobre otra en el desarrollo diacrónico de las lenguas zapotecas; este proceso conocido como armonía vocálica o umlaut y se presenta modificando las configuraciones de los sistemas fonológicos en todas las lenguas. El estudio ayuda a definir la diferencia fonológica entre las vocales al interior de las partículas del proto-indo-europeo.]

Bechis, M. (2007). Los pueblos indígenas y la Organización de las Naciones Unidas. *Tefros*, 5(2), 8-8. Recuperado de <https://goo.gl/Jn0OcP>.

[Documento de trabajo, trae un resumen del estado de la cuestión de los indígenas americanos y su percepción de las relaciones de los Estados en que habitan, además de una introducción al sistema de las Naciones Unidas.]

Behares, L. (2012). Notas sobre la noción de derechos lingüísticos ¿Quién es su titular? *Revista digital de políticas lingüísticas*, 4, 37-53.

[Explora sobre el problema conceptual del titular en los derechos lingüísticos en base a documentos jurídicos referidos al derecho individual y colectivo, tales como declaraciones y pactos internacionales. Se relaciona con el derecho de los pueblos indígenas y la educación intercultural bilingüe.]

Begg, I. & al. (1992). Dissociation of processes in belief: Source recollection, statement familiarity, and the illusion of truth. *Journal of Experimental Psychology: General*, 121(4), 446-458.

[Da cuenta de cuatro experimentos, en torno al efecto de verdad ilusoria (repetición de verdad nominal), en los que se comprobó el papel determinante de la familiaridad con los mensajes durante los procesos relacionados con la creencia. Tiene que ver con la parte dedicada al proceso operativo de la información en relación con nociones de verdad y mentira.]

Belli, S. & Iñiguez-Rueda, L. (2008). El estudio psicosocial de las emociones: una revisión y discusión de la investigación actual. *Psico*, 39(2), 139-151.

[Síntesis de la tesis doctoral *Emociones y lenguaje* (2009), de Simone Belli, analiza la contribución de la psicología social al estudio de las emociones

organizando temáticamente las referencias de los últimos años en tres grandes categorías, la tercera de las cuales aborda la práctica discursiva de la emoción. Tiene que ver con el sistema vinculante de los afectos durante la mediación cultural.]

Belli, S. (2013). Voces de nuevos hablantes, voces de nuevas subjetividades. Emociones y actitudes lingüísticas en el giro poscolonial. *Aposta. Revista de ciencias sociales*, 56, 2-27.

[Aborda las implicancias emocionales en el proceso de construcción de una nueva identidad dentro de una comunidad lingüística diferente a la original.]

Betancourt, F. (2007). *Derecho romano clásico*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

[Texto de Derecho clásico, de estructura eminentemente procesalista. El primer capítulo está dedicado a la historia, las fuentes y la recepción del derecho romano. Interesa el sentido jurídico del latín *gentium* como derivado de *genus*.]

Bernabé, A. (1983). El descubrimiento del sánscrito: tradición y novedad en la lingüística europea. *Revista española de lingüística*, 13 (1), 41-62.

[Hace una revisión y valoración de los precedentes y pioneros de los siglos XVIII y XIX de la lingüística decimonónica, caracterizada por el descubrimiento de la filiación entre el sánscrito y las lenguas europeas que se traduce en la etimología científica que da sustento a la teoría del indoeuropeo. La información que proporciona ayuda a explicar la *alteridad*, como proceso interior y colectivo con respecto al *otro* (el indio de la India), desde la perspectiva occidental.]

Berenguer, J. (2000). *Estudio sobre las partículas indoeuropeas con base consonántica y laringal*. Madrid: CSIC / Instituto de Filología.

[Busca establecer las características esenciales de las partículas indoeuropeas estableciendo los criterios de análisis y clasificación básicos. En sus capítulos plantea la problemática de las partículas indoeuropeas, abordando los enfoques que se utilizaron para determinar sus características básicas, ejerciendo sus respectivas valoraciones, para luego abordar directamente el examen de los materiales comparativos atendiendo a su complejidad y estableciendo una clasificación propia. Se utiliza para el análisis morfológico del término *indio*.]

Bick, J. & Nelson, Ch. (2015). Experiencias negativas tempranas: ¿qué hemos aprendido con las últimas investigaciones sobre el cerebro? *Espacio para la infancia*, 43, 10-13.

[Expone cuatro principios básicos en torno al desarrollo del cerebro: 1) el desarrollo del cerebro es un proceso prolongado; 2) el cerebro se desarrolla en el contexto de la experiencia; 3) el cerebro se desarrolla de forma jerárquica; 4) los primeros años de vida constituyen un periodo especialmente sensible en el desarrollo del cerebro. Explica, además, las experiencias tempranas que afectan las trayectorias de este desarrollo.]

Bonialian, M. (2015). Asiáticos en Lima a principios del siglo XVII. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 44(2), 205-236. DOI: 10.4000/bifea.7540

[Busca dar a conocer las perspectivas económicas de los inmigrantes chinos, japoneses y de la India de Portugal, basándose en el padrón de indios radicados en Lima, mandado elaborar al escribano Miguel de Contreras por el virrey del Perú en 1613. En dicho documento se hace mención a los migrantes asiáticos como indios. El artículo se relaciona con las líneas discursivas en torno al indio en los primeros años de la colonización de América.]

Bottéro, J. (Ed.) (2015). *La epopeya de Gilgamesh: el gran hombre que no quería morir* (Vol. 1). España: Ediciones AKAL.

[Contiene una versión comentada de la *Epopéya de Gilgamesh*, citada en este trabajo al abordar el contexto mitológico y la construcción teórica sobre *lo indio* y *lo indígena*.]

Boyle, J. (2002). Dos conferencias sobre la hegemonía cultural inglesa. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 88, 481-509.

[Transcripción de las conferencias dictadas por Joseph Boyle, sobre la preeminencia del inglés en el contexto mundial, en la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas". La primera aborda la noción de imperialismo lingüístico en sentido general y un examen con relación a la situación de Hong Kong y su adaptación a los intereses del comercio internacional. La segunda, trata sobre los peligros de la diversidad cultural y lingüística impuesta por la expansión del inglés. Se utiliza la noción de imperialismo para abordar la cuestión relacionada con los derechos lingüísticos.]

Blanco, R. & Iranzo, J.M. (2000). [Reseña de *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad* de M. Domènech y F. J. Tirado. (comps.)]. *Reis. Revista española de investigaciones sociológicas*, 89, 333-339.

[Reseña de la compilación de ensayos de Domènech y Tirado sobre sociología simétrica que trae, junto al trabajo de los compiladores titulado *Clave para la lectura de textos simétricos*, los ensayos de Bruno Latour, Michel Callon, John Law, Vicky Singleton y Mike Michael. La referencia al mundo moderno en base a la oposición entre la gente y las cosas, cuestionada por Latour como punto de partida de su teoría, es utilizada para abordar la mediación tecnológica.]

Blázquez, J.M. (2000). La mitología entre los hebreos y otros pueblos del Antiguo Oriente. En M.^a L. Sánchez León (ed.), *Religions de l'Antic Orient. I Cicle de Conferències, organitzat pel Centre de Cultura de l'Obra Social i Cultural de la Caixa Balears "Sa Nostra"*, (pp. 93-122). Palma de Maiorca.

[Presenta un estudio comparado de la mitología hebrea y los relatos de la antigua Mesopotamia. Es de utilidad para poner en contexto la visión del mundo en el momento que empieza a construirse culturalmente la noción del *indio* como una instancia de la *otredad*.]

Blini, L. (2009). La mediación lingüística en España e Italia: difusión de un concepto problemático. *Entreculturas; revista de traducción y comunicación intercultural*, 1, 45-60.

[Considera que el concepto de mediación lingüística difundido en los ámbitos académicos de España e Italia tiene un nivel alto de imprecisión léxica y confusión interpretativa, lo cual hace que sea un concepto problemático o de alta complejidad.]

Buzeta, C. y Moyano, P. (2013). La medición de las audiencias de televisión en la era digital. *Cuadernos.info*, 33, 53-62. DOI: 10.7764/cdi.33.503

[Aborda el enfoque metodológico del *Audio Matching* para la medición de audiencias de TV en Chile. Considera que la medición a través de audímetros (*people meters*) ingresa en una nueva era al enfrentar el reto de la medición dual, digital y analógica, en un escenario mixto de emisión. Se utiliza para comparar la mediación televisiva con la medición escritural en el apartado dedicado a la mediación tecnológica.]

Cabo, C. (2012). *El homeschooling en España: descripción y análisis del fenómeno* (Tesis doctoral). Universidad de Oviedo.

[Aborda, desde la perspectiva sociológica, pedagógica e ideológica, el fenómeno conocido como *homeschooling* en España, el cual consiste en el resurgimiento y recuperación de la familia como instancia educativa que asume plenamente la responsabilidad instructiva asignada usualmente al estado. La descripción del fenómeno se relaciona con la cuestión sobre ideal pedagógico tratada en la parte dedicada a la mediación cultural.]

Calero, M. L. (1999). *Proyectos de lengua universal: la contribución española*. Córdoba: Universidad de Córdoba.

[Dividido en dos capítulos, el primero de los cuales expone sobre las tendencias en el esfuerzo por construir una lengua universal. Tiene que ver con la competencia por la hegemonía entre las lenguas de uso internacional y las relaciones interculturales.]

Campbell, N. & Reece, J. (2007). *Biología*. Madrid: Panamericana.

[Manual de Biología, contiene conceptos claves y actualizados sobre la materia. Se utilizó para explicar el concepto de transducción de las señales recibidas por los órganos sensoriales en la parte dedicada a la naturaleza de la mediación.]

Cantera, A. (1997). *Vṛtra*, reptil y montaña. En Eva Fernández del Campo Barbadiello (coordinadora), *Homenaje a India. Volumen conmemorativo del cincuenta aniversario de la Independencia* (pp. 36-45), Madrid: Comité español para la celebración del 50 aniversario de la independencia de India.

[Estudio sobre la naturaleza de *Vṛtra* y el mito de la liberación de las aguas por *Indra* en los cantos del *Rig Veda*. Se utiliza para explicar el significado primigenio del término 'indio' a través del mito.]

Capurro, R. (2008). Pasado, presente y futuro de la noción de información. En *¿Qué es información? Actas del I Encuentro Internacional de Expertos en Teorías de la Información: Un enfoque interdisciplinar* (pp. 1-26). León, España: Universidad de León.

[Conferencia de apertura. Presenta una breve historia de la noción de información partiendo del análisis etimológico hasta llegar a las modernas teorías

del siglo XX. Propone posibles vías para esta noción fundamentada en una teoría de mensajes.]

Cardona, G. (1999). *Antropología de la escritura*. Barcelona: Gedisa.

[Descripción histórica y multicultural de los sistemas de escritura. Analiza los problemas de definición, la terminología, la tipología, las concepciones antropológicas, lingüística, etc., mostrando su evolución desde sus orígenes hasta los sistemas consagrados históricamente. También desarrolla una sociología de la escritura, incidiendo además en los aspectos cognoscitivos y culturales. Es importante para abordar la mediación e intermediación escritural.]

Carrillo-Mora, Paul (2010). Sistemas de memoria: reseña histórica, clasificación y conceptos actuales. Primera parte: Historia, taxonomía de la memoria, sistemas de memoria de largo plazo: la memoria semántica. *Salud mental*, 33, 85-93.

[Desarrolla un estudio introductorio de los sistemas de memoria; de su historia, a partir de la indagación filosófica hasta las propuestas taxonómicas recientes. Describe brevemente la memoria declarativa.]

Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas*. Tomos 1 y 2. México: Fondo de Cultura Económica.

[La primera parte está dedicada al estudio del lenguaje en tanto forma simbólica del pensamiento. La segunda, comprende una crítica de la conciencia mítica, abordándola en su significación interna y reconociendo cada una de sus modalidades y rumbos. Para Cassirer el mito, como forma simbólica del pensamiento está llena de sentido. Ambas partes son utilizadas en esta tesis para abordar el pensamiento mítico de las masas y la configuración simbólica como parte del proceso operativo de la información.]

Cassirer, E. (2005). *Las ciencias de la cultura*. México: Fondo de cultura económica.

[Aborda, desde la perspectiva kantiana, el objeto de las ciencias culturales, diferenciando los conceptos naturales de los conceptos culturales. Se utiliza para abordar la forma lingüística y su relación con la representación del mundo.]

Catach, N. (Comp.) (1996). *Hacia una teoría de la lengua escrita*. Barcelona: Gedisa.

[Compilación de comunicaciones presentadas en el Coloquio internacional “Para una teoría de la lengua escrita” celebrada en 1986. Se utilizaron los trabajos de Jean Pellat (“Inventario crítico de las definiciones de grafema”) y William Haas (“Sobre la escritura de los números”) en la parte dedicada a la intermediación escritural.]

Castañeda, P. (1996). *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*. México: UNAM / Instituto de Investigaciones Jurídicas.

[Estudia los sistemas relacionales entre la iglesia y el estado buscando fijar la posición doctrinal a finales del siglo XV, en que se conceden las bulas papales que dieron origen al reparto de América entre España y Portugal, con el fin de comprender su influjo en las controversias sobre los justos títulos. Se utiliza para abordar la construcción conceptual sobre lo indio.]

Castells, M. (2012). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza editorial.

[Explora los medios de comunicación en su actual entorno donde predomina Internet y los dispositivos de última generación, concibiendo el actual contexto tecnológico como campo en que se confrontan las estrategias de poder. Tiene que ver con la teoría de las masas y la forma cómo opera la información sobre las multitudes.]

Castro, V. & Gallardo, F. (1995). El poder de los Gentiles. Arte rupestre en el Río Salado (Desierto de Atacama). *Revista chilena de antropología*, 13, 79-98, DOI: 10.5354/0719-1472.1995.17521.

[Interpretación antropológica del arte rupestre del Desierto de Atacama a partir de las concepciones culturales de los pueblos indígenas. El uso del término ‘gentil’, derivado del latín *gentilis*, adquiere un significado especial entre los indígenas de América del Sur.]

Centro Virtual Cervantes (CVC). *Refranero multilingüe* [versión electrónica]. Alcalá, Madrid, España: Instituto Cervantes, <https://cvc.cervantes.es>

[Referencia para enunciados del habla popular.]

Cerrón-Palomino, R. (1985). Sobre el nombre ‘quechua’. *Lexis*, 9(1), 87-99.

[Estudia la denominación del glotónimo quechua, precisando su etimología y sus variaciones fonético-ortográficas. Se emplea al abordar el nombre de la lengua general de los incas en la introducción de este trabajo.]

Cerrón-Palomino, R. (1987). Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino. *Lexis*, 11(1), 71-104.

[Análisis lingüístico-histórico en torno a la evolución lingüística del quechua en el mundo andino, desde las épocas que precedieron a la conquista hasta la república. Tiene que ver con el proceso de aculturación de la sociedad peruana.]

Cogollor, M. & Rivera, J. L. G. De (1983). El psiquismo fetal. *Actas luso-españolas de neurología, psiquiatría y ciencias afines*, 11(3), 205-212.

[Trata, a partir de la observación clínica, sobre el inicio de la vida mental durante el desarrollo del feto, abordando los fundamentos fisiológicos del psiquismo fetal en base a tres momentos: mielinización, desarrollo/aparición de los reflejos fetales y aparición de las conductas fetales. Hace mención, además, al fenómeno, poco explorado, de la comunicación niño uterino - madre y al componente psicológico afectivo durante el momento del nacimiento. El trabajo se relaciona con la noción de impronta aplicada a la comunicación humana.]

Colmenares, G & Melo, J. O. (1968). *Lecturas de Historia Colonial I. Descubrimiento y Conquista del Nuevo Reino de Granada (1492-1542)* [versión electrónica]. Recuperado de <https://goo.gl/50aaEP>.

[Versión en línea de la selección de documentos y fuentes primarias sobre la conquista de América del Sur. Contiene las ordenanzas reales de 1512 y 1513.]

Correa Moreira, G. M. (2012). El concepto de mediación técnica en Bruno Latour Una aproximación a la teoría del actor-red. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 2(1), 56-81.

[Expone la noción de mediación técnica de Bruno Latour en tanto uno de los principales elementos de la teoría del actor-red, explicando su importancia en los estudios sociales y tecnológicos. Concluye sosteniendo su aplicabilidad sobre fenómenos complejos de reformas y participación ciudadana, que incluyen actores humanos y no humanos.]

Crolla, A. (2013). La traducción como “straduzione”. *In-Traduções. Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da UFSC*, 5(8), 122-142.

[Utilizada para abordar la intermediación lingüística, el artículo considera que se ha cambiado la forma de ver la traducción que pasó de ser una actividad interlingüística, subalterna e invisible, a ser reconocida como paradigma de toda práctica de intermediación semiótica, lingüística y cultural. Partiendo de la taxonomía propuesta por Steiner, señala cuatro paradigmas de traducción: empírico (verbo por verbo), filosófico, cientificista y los *translation studies* que reflexionan, entre otros, sobre el papel del traductor como intermediador cultural.]

Dacerii, A. (1826) (Edit.). *M. Verrii Flacii quæ extant et Sexti Pompeii Festi De verborum significatione Libri XX*. Londini: A. J. Valpy, A. M.

[Versión revisada y enriquecida genealógicamente de los textos de Verrius y Festus. Se utiliza específicamente para determinar la visión del mundo en la antigua Roma en la parte destinada a la conceptualización de *lo indio*.]

De Contreras, M. (1613). *Padrón de los indios que se hallaron en la ciudad de los Reyes del Perú, hecho en virtud de comisión del Marqués de Montesclaros, Virrey del Perú [Manuscrito]*, mss/3002, II, ff. 256. Madrid: Biblioteca Nacional de España / Biblioteca Digital Hispánica.

[Relación de los indios del Extremo Oriente que vivían en el virreinato del Perú a principios del siglo XVII. Establece una clara división entre los Indios de Oriente y de Occidente a principios del virreinato.]

De Gandía, E. (1929). *Historia crítica de los mitos de la conquista americana*. Buenos Aires: Editores Juan Roldán y compañía.

[Analiza los mitos que motivaron la conquista del continente americano, desde sus antecedentes clásicos hasta su elaboración medieval. Tiene que ver con el contexto mitológico en torno a la elaboración teórica de *lo indio*.]

De las Casas, B. (1986). *Historia de las Indias*. V. 3. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

[Crónica sobre las Indias, relata lo acaecido en los primeros años del descubrimiento y colonización de América. desde el año 1511 hasta 1520. Contiene la historia del maltrato que recibían los indios y las prédicas de los dominicos en la

isla La Española, destacando al empezar el sermón de Antón de Montesinos que originó la protesta de los encomenderos ante la Corona.]

De la Vega (Inca), G. (2009). *Historia general del Perú*. Lima: SCG.

[Segunda parte de los *Comentarios Reales*, reproduce la versión princeps de Córdoba de 1617. Trata sobre el descubrimiento del Perú y las guerras civiles que le sucedieron a la Conquista, entre ellas la Gran Rebelión de Gonzalo Pizarro contra las Leyes Nuevas. Esta rebelión, que puede considerarse el primer intento por escindirse de la Corona, es citada en la introducción de este trabajo.]

De Sepúlveda, J. (2006). *J. Genesisii Sepulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios* [versión electrónica]. Prólogo, traducción y edición de Marcelino Menéndez y Pelayo. Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/>

[Escrito a la manera de diálogo, expone la idea de la inferioridad de los indios frente a los europeos en base al cual justifica las guerras de conquista y colonización de América.]

De Sousa Santos, B. (2007). *La reinvencción del Estado y el Estado plurinacional*. Santa Cruz de la Sierra: Alianza Interinstitucional CENDA-CEJIS-CEDIB.

[Versión editada de la conferencia con el mismo título, más otras intervenciones y diálogos al respecto, realizada durante el Encuentro Territorial de Santa Cruz que organizó la Asamblea Constituyente de Bolivia. Aborda el concepto de nación pluricultural en el contexto de la teoría política contemporánea.]

Delanty, G. (2015). No todo se pierde en la traducción. Variedades mundiales de cosmopolitismo. *Papers. Revista de sociología*, 100(3), 281-302.

[Trata sobre el problema de la traducción conceptual y cultural en el pensamiento cosmopolita. En ella aborda la oposición entre las posturas universalistas y contextualistas, el eurocentrismo y las traducciones en el pensamiento occidental y no occidental. Se utiliza brevemente en la parte dedicada a la intermediación lingüística.]

Deleuze, G. (1987). *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós.

[Tratado sobre el surgimiento de la imagen-tiempo y su relación con la imagen-movimiento en el cine. Sostiene, entre otros, que la noción de *gestus* introducida por Brecht como elemento principal de la teatralización, no debe ser exclusivamente social, pues implica todos los componentes estéticos. A

pesar de mantener la relevancia de los aspectos socio-políticos, el *gestus* es también biovital, metafísico y estético, afirma. Esta visión sobre el *gestus* es cercana a la visión de la gestualidad como modelo o actitud ejemplificadora al interior de la mediación cultural.]

Derrida, J. (2010). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós/I.C.E. – U.A.B.

[Contiene un estudio introductorio a cargo de Patricio Peñalver, sobre la deconstrucción y la hipótesis gramatológica, más dos ensayos de Derrida: “La retirada de la metáfora” y “Envío”. Este último es utilizado para definir el rol actancial del intermediario en base a la representación.]

Descola, P. (1998). Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na amazônia. *Mana. Estudos de antropologia social*, 4(1), 23-45.

[Ensayo sobre la relación de los indígenas amazónicos con los animales. Sostiene que el pensamiento amerindio, a diferencia del antropocentrismo occidental que ve a la naturaleza como un fondo inmutable, encara el cosmos entero como animado por un mismo régimen cultural en donde los animales se ven a sí mismos como personas empeñadas en actividades culturales.]

Díaz, A. (2003). Currículum. Tensiones conceptuales y prácticas. *Revista electrónica de investigación educativa*, 5 (2). Recuperado de <http://redie.uabc.mx/vol5no2/contenido-diazbarriga.html>

[Analiza las vertientes desarrolladas en el campo del currículo el siglo pasado. Se utiliza como fuente para designar los primeros estudios al respecto.]

Díaz, F. (2015). *El Derecho indiano: El proceso recopilatorio* (Trabajo de fin de grado). Universidad de Castilla-La Mancha, España.

[Indagación sobre el proceso de recopilación, interpretación y publicación del Derecho indiano desde el siglo XVI hasta el siglo XIX.]

Dilthey, W. (1945). *Teoría de la concepción del mundo*. México: Fondo de cultura económica.

[Trata sobre la conformación estructural de la concepción del mundo, en cuya base se encuentra la experiencia vital a través de la cual se obtiene una concepción de la vida. Esta es la base a partir de la cual se obtiene una visión

del mundo y un ideal de vida. Se utiliza en la parte dedicada a la teoría de las masas.]

Dussel, E. (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista de Cultura Teológica*, 4, 69-81.

[Plantea que el eurocentrismo es un paradigma de la mera modernidad. Se utiliza como ejemplo para mostrar la perspectiva ideológica en el cuestionamiento del enfoque eurocéntrico.]

Eco, U. (1978). *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Barcelona: Lumen.

[Tratado introductorio sobre semiótica. Se utiliza para abordar la estructura del mensaje en la sección dedicada a la naturaleza de la mediación.]

Eco, U. (2000). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.

[Presenta una teoría completa sobre los sistemas de significación y comunicación, explica la organización cultural de los sistemas significativos mediante una teoría de los códigos y su planteamiento para sustituir una tipología de los signos por una tipología de los modos de producción de signos. También se utiliza para abordar la estructura del mensaje en la parte dedicada a la naturaleza de la mediación.]

Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.

[Concebida por el autor como una introducción al estudio fenomenológico e histórico de los hechos religiosos. Aborda el estudio de lo sagrado a partir del concepto de hierofanía; es decir, de manifestación de lo sagrado, desde lo cual busca presentar el comportamiento del *homo religiosus* partiendo por la situación en las sociedades tradicionales y orientales. El ensayo ayuda a comprender la expresión de lo sagrado entre los pueblos indígenas.]

Ellul, J. (1965). Réflexions sur l'ambivalence du progrès technique. La Technique ou l'enjeu du Siècle. Dans *La Technique ou l'enjeu du Siècle* (pp. 393-409). Récupéré de <https://goo.gl/1harwn>.

[Sostiene con ejemplos varios tópicos en torno a la ambivalencia del progreso tecnológico. argumenta que todo progreso tiene un precio y el progreso técnico, cuyos los efectos nefastos son inseparables de los positivos, causa

más problemas de los que resuelve. Además, comporta cierto número de efectos imprevisibles.]

Ellul, J. (1977). *Le système technicien*. France: Calmann-Lévy.

[Sostiene que la técnica se gobierna a sí misma según sus propias leyes a través de la combinación y la universalización. Parte por explicar el concepto de técnica como sistema, como medio y como factor determinante. Luego señala las características del sistema (la autonomía, la unicidad, la universalidad, totalización) y del progreso técnico (autodesarrollo y automatismo), así como la progresión causal, la ausencia de finalidad y el problema de la aceleración. Concluye abordando el problema del hombre en el sistema técnico. El texto tiene que ver con lo expuesto en la parte dedicada a la mediación tecnológica.]

Enard, W. & al. (2009). A Humanized Version of Foxp2 Affects CorticoBasal Ganglia Circuits in Mice. *Cell*, 137, 961-971.

[Presenta los resultados de un experimento con ratones transgénicos a los cuales se sustituyó los aminoácidos en el gen *Foxp2* por la doble mutación (T303N y N3205) del gen humano, encontrándose un aumento de la plasticidad sináptica. Esta sustitución acelera el aprendizaje mediante la transición de su forma declarativa a su forma procedimental, lo cual probaría la existencia de un gen operativo del lenguaje humano. La información es utilizada de manera referencial en la parte dedicada al proceso operativo de la información.]

Escalera, A. (2012). Relativismo lingüístico, relativismo ontológico. *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 21(42), 60-85, DOI doi.org/10.20983/noesis

[Describe y comenta la hipótesis del relativismo / determinismo lingüístico de Sapir-Worf, que se remonta al trabajo de Franz Boas sobre las lenguas nativas americanas, el cual enfatiza sobre la sistematicidad de las lenguas vistas como un todo que puede interactuar con el pensamiento y el comportamiento del hablante. El trabajo, que presenta además las ideas contrarias a la hipótesis de Sapir.Worf y las que están a favor, tiene que ver con el origen cultural del lenguaje expuesto en la parte dedicada a la intermediación lingüística.]

Finkelberg, A. (2007). Sobre la historia del kosmos griego. *Discusiones filosóficas*, 8(11), 173-207.

[Crítica a la noción de griega de *kosmos*, entendida como mundo ordenado al que se considera un término presocrático portador de una nueva y distinta visión del mundo. Plantea que los sentidos de 'mundo' y 'adorno', derivados hipotéticamente del sentido primario de 'orden' para κόσμος, responden a una interpretación especulativa. Pues, los usos homónimos con sentidos diversos de una palabra no producen un significado acumulativo. De acuerdo a su planteamiento, el significado primigenio del término sería cielo, entendido como bóveda que cubre la tierra. El artículo se utiliza para abordar la cosmovisión occidental.]

Forrester, V. (1996). *El Horror económico*. México: Fondo de cultura económica.

[Aborda problemas sociales como la marginación, el desempleo, la desigualdad y los pone en el espacio público. Considera, entre otros, que la irrupción de las nuevas tecnologías va acorde con la disminución de los puestos de trabajo, mostrando así un determinismo tecnológico ligado a la economía.]

Gadamer, H-G. (1993). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

[Primera parte de su obra, aborda el problema de la comprensión y la interpretación. Se utiliza para abordar el fenómeno hermenéutico durante la configuración simbólica en la parte dedicada a la alternancia comunicativa.]

Gadamer, H-G. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.

[Segunda parte de su obra, complementaria de la primera, se la utiliza también para abordar el problema hermenéutico durante la configuración simbólica en la parte dedicada a la alternancia comunicativa.]

Gaii / Gayo (1845). *Gaii institvionvm. In codice rescripto bibliothecae capitularis vernensis nuper repertarum / La instituta de Gayo, descubierta recientemente en un palimpsesto de la Biblioteca Capitular de Verona*. Madrid: Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica.

[Edición bilingüe de la Instituta de Gayo, descubierta en Verona. La primera de sus partes aborda sobre el derecho y su división, diferenciando entre el derecho de las gentes (*ius gentium*) y el derecho de los ciudadanos (*ius civi-*

le). El sentido jurídico que asume el latín *genus* en esta obra es utilizado para abordar la construcción conceptual de *lo indígena*.]

Gagliano, M. & al. (2012). Towards understanding plant bioacoustics. *Trends in Plant Science*, 17(6), 323-325.

[Sostiene que es probable que la percepción de sonidos y vibraciones haya evolucionado en las plantas. Presenta como evidencia un experimento en donde las raíces jóvenes de maíz generan emisiones acústicas estructuradas y las raíces vecinas se inclinan hacia esos sonidos, los cuales son producidos artificialmente. El experimento descrito facilita la comprensión de que exista una mediación comunicativa natural en el mundo vegetal.]

García, C. M. & al. (2011). Análisis de la intermediación financiera en el escenario de las crisis de los siglos XX y XXI. *Shophia*, 7, 106-128.

[Aborda el concepto de intermediación financiera en el marco de algunas crisis de los siglos XX y XXI. La primera parte trata sobre la asimetría de la información, la innovación financiera, la gestión de riesgo y el margen de intermediación. Estas perspectivas ayudan a explicar las formas directa e indirecta de intermediación en el ámbito financiero.]

García, F. & Roca, P. (2004). *Pachakuteq. Una aproximación a la cosmovisión andina*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.

[Ensayo sobre la cultura andina. Aborda en sus primeros capítulos aspectos sobre cosmovisión, religiosidad, filosofía, ética y organización social, entre otros. Se utiliza al abordar la visión indígena del mundo.]

García, J. (1866) (Edit.). *Colección de documentos para la historia de México*. Tomo segundo. México: Antigua librería, Portal de Agustinos N.3.

[Contiene documentos históricos pertenecientes al siglo XVI, organizados en grupos temáticos, entre ellos las Nuevas leyes y ordenanzas de Carlos I que elimina las causas de la esclavitud de los indios y las encomiendas heredadas.]

García, J. (2016). *Viajes por el antiguo Imperio romano*. Madrid: Ediciones Nowtilus.

[Desarrolla una exposición panorámica de los viajes en la antigua Roma revisando los mapas de la ecúmene, desde los tablillas cuneiformes hasta las

cartografías helenística e imperial. Además describe sus sistemas de vías y su infraestructura de servicios. Se utiliza la información sobre la percepción sobre los griegos y romanos por parte de los habitantes de la India.]

García, P. (2006). Colón y la ciencia en la Universidad de Salamanca. *Salamanca. Revista de estudios*, 54, 25-44.

[Aborda el estado de la cuestión en torno a la relación de Colón con la Universidad de Salamanca. Encuentra que el cielo cosmológico soñado por Colón es el mismo que el cielo, hecho de ciencias astrológicas y artes liberales de la Universidad salmantina. Tiene que ver con desmitificación de la postura colombina en el contexto de la construcción teórica de *lo indio*.]

Gaspar, F. A. (2009). O gesto entre dois universos: a noção de gestus no teatro de Bertolt Brecht e no cinema dos corpos de Giles Deleuze. *Revista científica / FAP*, 4(1), 1-15.

[Compara la noción de Gestus social en el teatro de Brecht y la del gestus estético en el cine de Deleuze. Ambos usos sirven para abordar la naturaleza significativa de las actitudes humanas.]

Giusti, M. (2007). El sentido de la ética. En M. Giusti & F. Tubino (Eds.), *Debates de la ética contemporánea*. (13-42). Lima: Estudios Generales Letras - Pontificia Universidad Católica del Perú.

[Forma parte de un conjunto de ensayos sobre ética contemporánea. El ensayo en mención identifica la norma práctica, abordada en la sección dedicada a la teoría de las masas, como *Ethos*.]

Godwin, D. & ál. (2015). Breakdown of the brain's functional network modularity with awareness. *PNAS*, 112(12), 3799-3804. DOI: 10.1073 / pnas.1414466112.

[Encuentra que al aplicar la teoría de grafos al estudio del cerebro existen diferencias a gran escala en las conexiones funcionales con la consciencia de un objeto visual, lo que está en consonancia con los modelos globales por sobre las focales. Al parecer, el surgimiento de la consciencia rompería la modularidad de las redes que conforman la memoria. Se utiliza para abordar el estudio de la alternancia comunicativa.]

Goleman, D. (1995). *La inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós.

[Destaca la importancia de la inteligencia sobre el intelecto señalando que la primera escuela del aprendizaje emocional es el crisol doméstico.]

Gonzalbes, E. (2014). En torno a la transmisión antigua del periplo de Hannon. *Anuario de estudios atlánticos*, 60, 489-513.

[Analiza el proceso de transmisión del Periplo de Hanon existente en el *Codex Palatinus Graecus*, del Vaticano. Sostiene que el texto griego del Periplo es la versión transmitida del original púnico del templo de Moloch que se remonta al siglo II a. de C., a la vez que desarrolla la historiografía del texto y su contenido literario. Los datos que proporciona ilustran sobre la visión del *otro* en las primeras exploraciones por el Atlántico.]

González, B. (2015). *Expresión de la procedencia en lenguas indoeuropeas antiguas: latín, griego e hitita* (Memoria doctoral). Universidad Complutense de Madrid, España.

[Muestra la dispersión semántica de tres marcas lingüísticas que corresponden a tres lenguas indoeuropeas antiguas no relacionadas etimológicamente entre sí: el ablativo latino singular en las *Comedias* de Plauto, el sufijo griego $-\theta\epsilon\nu$ ‘-then’ en la *Ilíada* y la *Odisea*, y el ablativo hitita. Solo se utiliza la parte introductoria, en lo referente a las propuestas de Sturtevant y Rodríguez Adrados con respecto al indoeuropeo, para comentar el carácter hipotético de esta reconstrucción al abordar el concepto de *lo indio*.]

González, J. C. (2008). La génesis del descubrimiento y la nueva *Imago mundi*, según los cronistas de Indias. *Destiempos. Revista de curiosidad cultural*, 3(14), 15-24.

[Aborda cómo se gestó en Cristóbal Colón la idea para realizar los viajes que culminarían con el descubrimiento de América y la imagen del mundo que tenía en ese momento. Se utiliza al tratar las ideas medievales sobre la India y cómo estas influyeron en la mentalidad de Colón y sus compañeros.]

González-Luis, F. (1992). Los diminutivos latinos y su género gramatical. *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades*, 3, 251-264.

[Analiza los sufijos latinos vinculados a la formación diminutiva. Utilizada con respecto a las partículas *ulu* (diminutivo) y *-um* (neutro) que conforman términos como *curriculum*, *cenaculum*, *umbraculum*, etc.]

Gootenberg, P. (1995). Población y etnicidad en el Perú republicano (siglo XIX: algunas revisiones. *Documento de trabajo 71*. Recuperado de <http://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/318>.

[Contiene datos estadísticos del censo de 1827, el primero del Perú al iniciar su periodo republicano. Se utiliza para contrastar con el último censo (2007) en el estado de la cuestión planteada en la introducción de este trabajo.]

Grau, C. & al. (2014). Conscious Brain-to-Brain Communication in Humans. Using Non-Invasive Technologies. *PLoS ONE*, 9(8): e 105225. DOI:10.1371/journal.pone.0105225.

[Demuestra mediante un experimento sin intervención de sistemas periféricos sensoriales que la transmisión consciente de información de cerebro a cerebro es posible. En teoría de la comunicación, significa que el acto informativo se da en principio como relación de mente a mente. Esto tiene que ver con el proceso operativo de la información, sus implicancias tecnológicas apuntan a la comunicación consciente B2B.]

Greimas, A. & Fontanille, J. (2002). *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. México: Siglo veintiuno editores.

[Trata sobre el análisis semiótico del universo afectivo y pasional a la vez que busca descubrir su sintaxis interna. Se utiliza al abordar la intermediación laboral para explicar el objeto de valor desde una perspectiva semiótica.]

Gulyás, A. & al (2015). Navigable networks as nash equilibria of navigation games. *Nature communications*. 6:7651, 1-10. DOI: 10.1038/ncomms8651

[Demuestra, mediante la teoría de juegos de Nash, que las redes minimalistas que pueden maximizar la navegación con un mínimo de costo compartido están presentes en las redes reales tales como la red estructural del cerebro. Este, como red biológica, es un ejemplo paradigmático del enrutamiento de información que crea una realidad virtual mediante su actividad intrínseca. El artículo se utiliza en la parte dedicada a la comunicación intrapersonal.]

Guzmán, F. (2012). Objetivo: la India. Los viajes entre el Imperio romano y el Subcontinente indio y sus consecuencias históricas. En G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Ver, viajar y hospedarse en el mundo romano*. *Actas*

del IX Coloquio de la Asociación interdisciplinar de estudios romanos, 249-263. Madrid/Salamanca: Signifer Libros.

[Contiene información sobre las relaciones comerciales entre Roma y la India. Sostiene que el comercio internacional, que abarcó hasta la China e islas aledañas, generó contactos diplomáticos y condicionó el desarrollo del Imperio Romano y de Europa en general. La información que presenta ayuda a comprender cómo se gestó *lo indio* en el imaginario de la cultura occidental.]

Hasher, L. & al. (1977). Frequency and the conference of referential validity. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 16(1), 107-112.

[Trata sobre un experimento reiterativo con 60 leyendas urbanas en el que se encontró un aumento significativo en los juicios de valor otorgados por las personas en función de las repeticiones. El experimento, llevado a cabo en los años 70, y otros más que se hicieron después, llegó a demostrar la existencia del efecto ‘ilusión de verdad’ que se produce a nivel del inconsciente como producto de la reiteración de los mensajes, entre otros.]

Heráclito (2015). Heráclito. En *Los filósofos presocráticos. Obras I*. Madrid: Gredos.

[Fragmentos atribuidos a Heráclito, con notas de los traductores en el pie de página, utilizados para comentar el sentido de los términos ‘*êthos*’ y ‘*daímon*’.]

Heidegger, M. (2005). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

[Traducción de José Eduardo Rivera. Se utiliza para abordar el tema relacionado con la recepción y configuración simbólica, a la vez que se explica la interiorización del discurso mediante la comprensión (en tanto acto de recodificación que produce el discurso de la interpretación en el interior de la mente).]

Hernández, J. (2016). *Martín Fierro*. Buenos Aires: Ediciones Lea.

[Poema épico argentino, trata sobre la vida del bandolero gaucho Martín Fierro. Presenta una visión, desde la perspectiva gaucha, de los indios que viven en las pampas.]

Herrera, M. (1997). Los conceptos de emociones y sus relaciones semánticas. *Lexis: Revista de lingüística y literatura*, 21(1), 107-129.

[Aborda las relaciones conceptuales en el campo semántico de las emociones en español. Plantea que los conceptos de las emociones, a nivel de las representaciones, al parecer no son análogos a las emociones mismas, reforzando la postura de una naturaleza propia para las emociones y la posibilidad de una semántica emocional.]

Hintze, A. (1998). The migrations of the Indo-Iranians and the Iranian Sound-Change $s > h$. In Wolfgang Meid (Ed.), *Sprache und Kultur der Indogermanen. Akten der X Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft* (139-153). Innsbruck, Austria: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.

[Trata sobre el cambio del sonido 's' por la 'h' debido a las migraciones indo-iránicas en el valle del Indo. La información proporcionada sirve para abordar la evolución del término *indio* a través de los tiempos.]

Horkheimer, M. & Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.

[Trata, entre otros, sobre los procesos que dieron origen a la sociedad ilustrada y con ella a la modernidad. Se utiliza para abordar el proceso operativo de la información.]

Howard-Jones, P. (2011). *Investigación neuroeducativa. Neurociencia, educación y cerebro: de los contextos a la práctica*. Madrid: Editorial La Muralla.

[Expone las diversas perspectivas sobre el aprendizaje y la investigación neuroeducativa, examinando los mitos en torno a las neuronas y el pensamiento pedagógico. Se utiliza como referencia complementaria en torno a la evolución y adaptación del desarrollo cognitivo, los cuales son tomados en cuenta para la estructuración de los sistemas educativos.]

Hoyos, G. (2003). "ermenéutica práctica: Habermas vs. Gadamer. *Folios*, 17, 30-45.

[Sostiene que la comunicación requiere al mismo tiempo de la comprensión y la argumentación. Cuestiona el planteamiento de Husserl sobre el horizonte de horizontes argumentando que es monológica. Sin embargo, la comunicación interior más que un monólogo es un diálogo interno. La ponencia es utilizada al abordar la recepción y configuración simbólica durante la comunicación intrapersonal.]

Irving, W. (1827). *Vida y viajes de Cristóbal Colón*. T. I. Madrid: Biblioteca de Gaspar y Roig.

[Recrea la vida y los viajes de Cristóbal Colón reforzando, entre otros, el mito de la tierra plana. La obra es citada al abordar la construcción conceptual de *lo indio*.]

Kant, I. (1988). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Altea / Taurus / Alfaguara.

[Se utiliza la obra de Kant para abordar las categorías de tiempo y espacio en las masas y para aproximarse teóricamente a la visión del mundo de los grupos humanos. También para abordar la noción de fenómeno en la parte dedicada a la mediación cultural.]

Karban, R. (2008). Plant behaviour and communication. *Ecology Letters*, 11, 727–739, DOI: 10.1111/j.1461-0248.2008.01183.x

[Trata sobre el comportamiento de las plantas en relación con la vida de un individuo. Sostiene que estos comportamientos les permiten ajustar sus aspectos reproductivos y defensivos en respuesta a la heterogeneidad ambiental, al tiempo y al espacio. Recientes hallazgos, afirma, revelan un alto grado de sofisticación que anteriormente se consideraban dentro del dominio exclusivo de los animales, pues, pueden anticiparse a condiciones futuras al percibir y responder a las señales ambientales con precisión, comunicándose con otras plantas y herbívoros mediante señales emitidas que causan reacciones predecibles en otros organismos, a la vez que responden a las propias. Junto con otras investigaciones similares, el trabajo da sustento a la hipótesis que plantea la existencia de una mediación natural en el mundo vegetal.]

Karp-Toledo, E. (2014). *El Perú invisible. En busca de los derechos de los indígenas en tiempos de democracia y globalización*. Lima: Planeta.

[Trata sobre la problemática indígena en el Perú contemporáneo en base a un enfoque constructivista de las teorías de la etnicidad y guiado por un espíritu crítico propositivo. Tiene que ver con los estudios interculturales.]

Kramer, S. (2016). *La historia empieza en Sumer. 39 primeros testimonios de la historia escrita*. Madrid: Alianza Editorial.

[Expone, entre otros aspectos, cómo era la educación en la civilización sumeria, en base a las tablillas escritas en cuneiforme. La información propor-

cionada se relaciona con la historicidad del proceso educativo determinada, en una de sus formas, por la escritura. También tiene que ver con la reelaboración mítica en los relatos antiguos. Dicha información se utiliza para abordar el proceso de adaptación similar a la paradoxografía que se comenta en la parte dedicada a la construcción conceptual de *lo indio*.]

Kuhn, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de cultura económica.

[Estudio de las revoluciones científicas desde una perspectiva histórica. Aborda como cuestión central la naturaleza del progreso científico a la vez que introduce la noción de paradigma, la cual es dilucidada al tratar la cuestión de la multiculturalidad.]

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

[Ensayo dividido en cinco capítulos. Aborda la hipótesis de dos prácticas totalmente diferentes designadas por la palabra moderno. La primera consiste en la 'traducción', entendida como mezcla de géneros nuevos, híbridos en su naturaleza y cultura. La segunda, denominada 'purificación' o 'crítica', crea dos zonas ontológicas distintas: la de los humanos y la de los *no-humanos*, base de la distinción entre el mundo natural y la sociedad. La obra es uno de los ensayos fundamentales de la teoría del *actor-red*.]

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

[Ensayo introductorio sobre la teoría del actor-red. Está dividido en dos partes: en la primera, destinada a mostrar por qué no se debe limitar por adelantado el tipo de seres que pueblan el mundo social, desplegando controversias, se aborda cinco fuentes de incertidumbre. En la segunda parte, dedicado a cómo hacer para que las asociaciones se vuelvan rastreables, se abordan tres movimientos (local, global y redistribución de lo local) con el fin de hacer rastreables las asociaciones. El trabajo es utilizado en la parte introductoria de la mediación tecnológica.]

Lévi-Strauss, C. (1984). *La mirada distante*. Barcelona: Editorial Argos Vergara.

[Reflexión antropológica sobre la condición humana desde la mirada del otro. Aborda temas como la restricción y la libertad, la naturaleza biológica y la cultura, la familia, el matrimonio, la lengua y la comunicación, las presiones ambientales, las instituciones, las costumbres, los mitos y los ritos. Tiene que ver con la relación entre sociedad y naturaleza tratada por la teoría del *actor-red*].

Lévi-Strauss, C. (2012). *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.

[Trae un conjunto de conferencias transmitidas con ese nombre en el programa *ideas* de la CBC en 1977, en las cuales aborda temas como el estructuralismo, el pensamiento primitivo y el pensamiento científico, la organización conceptual del pensamiento mítico y la historia, la relación entre el mito y la música, etc. Se utiliza al tratar sobre el significado en la intermediación y la mediación escritural.]

López Albújar, E. (1926). Sobre la psicología del indio. *Amauta*, 4, 1-2.

[Expone sobre la psicología del indio, desde una perspectiva contenciosa. Es representativa de una de las líneas discursivas en torno al indígena, bastante arraigada entre la clase criolla de la sociedad peruana del siglo XX.]

López, D. (Ed.) (1996). *Teorías de la traducción: antología de textos*. Cuenca: Escuela de traductores de Toledo / Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

[Trae una compilación de textos sobre teoría de la traducción. Se usa el ensayo titulado “Sobre los diferentes métodos de traducir”, de Friedrich Schlegel, al abordar la intermediación lingüística.]

López-Vera, J. (2012). La misión jesuítica en Japón y China durante los siglos XVI y XVII, un planificado proceso de adaptación. *Asiadémica. Revista universitaria de estudios sobre Asia Oriental*, 1, 44-56.

[Explica el encuentro intercultural entre Occidente y Oriente en el que los misioneros jesuitas optan por la adaptación con fines evangelizadores. Tiene que ver con el reconocimiento del *Yo* (europeo) en el *otro* (indio), como *alteridad*, abordado al tratar la construcción teórica y conceptual del indio.]

Lorenz, K. (1986). *Fundamentos de la etología. Estudio comparado de las conductas*. Barcelona: Paidós.

[Trata sobre los fundamentos más importantes de la etología, empezando con una exposición histórica y metodológica sobre conceptos y fenómenos tales como lo innato y lo adquirido, el instinto, la adaptación, el aprendizaje, la exploración y el juego. Sostiene que la homologabilidad de las pautas motoras entre los animales confirma la existencia de los comportamientos innatos junto a los adquiridos, en cuya diferencia radica el origen de la información –base de toda adaptación–. Su trabajo es de especial relevancia al momento de abordar la mediación en el mundo animal.]

Malagón, F. (2013). Derechos fundamentales y mediación en la Unión Europea: hacia un enfoque de derechos. *Mediaciones sociales*, 12, 218-226, DOI: http://dx.doi.org/10.5209/rev_MESO.2013.n12.45269

[Propone un enfoque para reorientar las prácticas de mediación en conflictos. Se utiliza al abordar la intermediación jurídica.]

Manrique, J. F. (2007). La lengua universal de Leibniz. *Saga-Revista de Estudiantes de Filosofía. II Foro Interno de Filosofía*, 16, 109-119.

[Trata sobre su tesis doctoral en torno a la historia e interpretación de la lengua universal de G. W. Leibniz. Expone, desde sus orígenes y desarrollo, los problemas centrales del planteamiento leibniziano de lengua universal. El enfoque es utilizado para abordar la mediación lingüística y escritural en un contexto caracterizado por la diversidad cultural.]

Martínez E. (2003). Educar en la virtud. Principios pedagógicos de Santo Tomás. *E-aquinas*, 1, 27-72.

[Explora el pensamiento pedagógico de Santo Tomás de Aquino a partir de la Encíclica *Divini Illius Magistri* de Pío XI, la cual asume la concepción educativa del Aquinate –expresada en el enunciado “*promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status*”– que ve en la virtud al fin supremo de la educación y, en los padres, a sus agentes principales. El tema tratado tiene que ver con la mediación cultural en el seno familiar.]

Mauss, M. (1968). *Sociologie et anthropologie*. Introduction par Claude Lévi-Strauss. Paris: Bibliothèque de sociologie contemporaine.

[Contiene en su segunda parte el *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, lo cual ayuda a interpretar las relaciones comunitarias establecidas por el derecho consuetudinario indígena.]

Mederos, A. (2013). Los periplos atlánticos norteafricanos de Polibio y Juba II transmitidos por Plinio (N. H., V, 9-10). *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 31, 239-268.

[Trata sobre los viajes de exploración de Polibio al finalizar las Guerras púnicas y la de Juba II –inspirada en los viajes del primero– transmitidos por Plinio el Viejo. Estos periplos, al responder al imperativo que pone a Roma en el centro de la ecúmene, se ubican en el origen mismo de la visión eurocéntrica del mundo y sirven para explicar la visión occidental con respecto a Las Indias.]

Mederos, A. (2015). La exploración del litoral atlántico norteafricano según el periplo de Hannón de Cartago. *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 33, 15-45.

[Repasa la exploración de Hannón de Cartago por la costa atlántica del norte de África y la fundación de colonias fenicias en el litoral africano. Sostiene que el volcán mencionado por Hannon pudo ser el Teide en la isla de Tenerife. Al igual que sus demás trabajos, sirven para explicar que el interés por explorar el Atlántico se anticipa en muchos siglos a los viajes de Cristóbal Colón.]

Mederos, A. & Escribano, G. (2004). Los periplos de Eudoxo de Cízico en la Mauritania Atlántica. *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 22(1), 215-233.

[Describe los cuatro viajes de Eudoxo de Cízico que buscan de acceder al comercio de las especias, plantas aromáticas y piedras preciosas con la India. Estos viajes, junto con otros, responden a la necesidad de expansión de la metrópoli romana como centro de la ecúmene. El trabajo ayuda a explicar la visión eurocéntrica del mundo.]

Miller, G. (2001 [1955]). The Magical Number Seven, Plus or Minus Two Some Limits on Our Capacity for Processing Information. *Psychological Review*, 101(2), 343-352.

[Trata sobre el proceso de recodificación de información, consistente en un cambio de valores código, que posibilita el acceso al umbral de la memoria. Tiene que ver con la recepción y configuración simbólica cuando se aborda la comunicación intrapersonal.]

Minuesa, T. (1892) (trad., edit.). Relación de Fray Ramón acerca de las antigüedades de los indios. En *Historia del Almirante Don Cristóbal Colón en la cual se da particular y verdadera relación de su vida y de sus hechos, y del descubrimiento de las Indias Occidentales llamadas Nuevo-Mundo escrita por don Fernando Colón, su hijo, volúmenes 1 y 2*, ed. Facsimilar. Recuperado de <https://goo.gl/8r18mY>

[Primera crónica escrita en el continente americano, trata sobre la vida de los indios taínos que habitaban la isla de *Ahiti* o *Bouhi*.]

Miranda, R. (2010). La noción de alteridad en Cormelius Castoriadis (Memoria doctoral). Universidad Complutense de Madrid, España.

[Interesa el origen conceptual de la noción de *alteridad*, sobre todo en el sentido que asume en la fenomenología de Husserl, con el fin de oponerla a la noción de *otredad* en la elaboración conceptual sobre *lo indio*.]

Monlau, P. (1856). *Diccionario etimológico de la lengua castellana (ensayo). Precedido de unos rudimentos de etimología*. Madrid: Imprenta y Estereotipa de M. Rivadeneyra.

[Complemento de estudios elementales de gramática y retórica, escrito a mediados del siglo XIX. Es utilizado para analizar el desplazamiento semántico en torno a la interpretación del concepto de medio y su relación con el ambiente.]

Monteil, P. (2003). *Elementos de fonética y morfología del latín*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

[Manual sobre fonética y morfología latina, se utiliza para el análisis morfológico del lexema indoeuropeo que dio origen al término 'indio' al abordar la cuestión multicultural en el Perú.]

Montoya, R. (1992). *Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*. Madrid: Talasa.

[Ensayo etnológico sobre el Perú. El primer capítulo aborda el problema de las identidades y sus máscaras, lo cual tiene que ver con el la aculturación como fenómeno permanente y complejo de la sociedad peruana.]

Morsella, E. & al. (2015). Homing in on Consciousness in the Nervous System: An Action-Based Synthesis. *Behavioral and Brain Sciences*. DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/S0140525X15000643>

[Desarrolla la Teoría de los Marcos pasiva que busca responder cuál es la función principal de la consciencia en el sistema nervioso. Propone que la función primaria de la consciencia está bien circunscrita y sirve como un marco que produce el comportamiento de adaptación. Desde esta perspectiva, la consciencia solo controlaría los movimientos orientados a objetivos que involucran el sistema muscular y esquelético, no actuando –como se supone– como una fuerza que gobierna el pensamiento y las acciones. Más bien, se asemejaría a Internet que siempre sigue el mismo proceso sin ninguna voluntad propia. Desde el punto de la comunicación, esta teoría mostraría un enfoque pasivo sobre la función que desarrolla la comunicación intrapersonal.]

Noelle-Neumann, E. (2010). *La espiral del silencio. Opinión pública: nuestra piel social*. Barcelona: Paidós.

[Plantea la teoría de la espiral del silencio que aborda la relación entre los medios de comunicación y el control social. Sostiene que la opinión pública es una forma de control social, pues influye sobre el comportamiento del individuo sin tener en cuenta la calidad de los argumentos sino la fuerza capaz de aislar al bando contrario. La teoría es de suma utilidad para explicar cómo la percepción selectiva puede quedar neutralizada durante el proceso operativo de la información.]

Nubiola, J. (2001). La búsqueda de la verdad en la tradición pragmatista. *Tópicos*, 9, 183-196.

[Desarrolla el tema de la verdad como objeto de búsqueda científica y vital en la tradición pragmatista, vinculándolo al lenguaje y a la forma de vida como razón última que asiste a la conducta. verdad.]

O'Connell, J. (2015). Researchers pinpoint epicenter of brain's predictive ability. *News@Northeastern. Science & Technology* (June 2). Recuperado de <http://goo.gl/SIFNbM>

[Artículo de divulgación. Comenta el trabajo de Barrett que da cuenta que el cerebro es predictivo y no reactivo. En el plano de la mediación cultural, esto confirmaría que el universo de las creencias está determinado más por el vínculo afectivo que por la experiencia inmediata.]

Ong, W. (2006). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de cultura económica.

[Aborda las diferencias y relaciones entre oralidad y escritura, diferenciando entre oralidad primaria y oralidad secundaria –propia de las sociedades escriturales– a la vez que establece las características de la oralidad primaria. Sostiene que la oralidad determina los procesos de pensamiento y la escritura implica cambios en las estructuras mentales y sociales. Sin embargo, la escritura, al ser un sistema secundario dependiente de la lengua hablada, no puede prescindir de la oralidad.]

Omar Martínez, E. & al. (2015). Peculiaridades neurocognitivas del procesamiento extralingüístico del código verbal. *Revista cubana de neurología y neurocirugía*, 5(Supl. 1), 41-48.

[Expone sobre el procesamiento del código verbal a nivel de los subsistemas fundamentales del procesamiento extralingüístico. Considera al acto de pensamiento como una operación combinatoria de la realidad, externa o interna, que busca obtener una información nueva. Esto tiene que ver con la comunicación intrapersonal.]

Otárola, L. (2015). Relaciones entre rito y creación. Un análisis desde la antropología pedagógica. *Revista. Actualidades investigativas en educación*, 16(1), 1-29. Recuperado de <http://goo.gl/Aznc8C>

[A partir de la antropología pedagógica, muestra los alcances del mito, el rito, la mimesis en los espacios educativos.]

Ozubko, J. & Fugelsang, J. (2010). Remembering Makes Evidence Compelling: Retrieval From Memory Can Give Rise to the Illusion of Truth. *Journal*

of *Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*. DOI: 10.1037/a0021323

[Describe un experimento con 257 personas en que se examina el caso de la información recuperada en la memoria. Se encontró que la resubjetividad experimentada hace más fluida y familiar la información, dando lugar a un aumento de la validez percibida. Esto demuestra la eficacia subjetiva de este proceso para considerar algo verdadero, aun sin serlo, dando lugar al efecto denominado ilusión de verdad.]

Pais-Vieira, M. & al. (2013). A Brain-to-Brain Interface for Real-Time Sharing of Sensorimotor Information. *Scientific Reports* DOI: 10.1038/srep01319

[Describe el experimento realizado con ratas de laboratorio en donde se utilizó una interfaz de cerebro a cerebro (BTBI) para activar en tiempo real una información sensoriomotora conductualmente significativa entre sus cerebros. El experimento apunta a servir de base para el estudio de nuevos tipos de interacción y organización social con miras a futuros dispositivos informáticos biológicos. También refuerza la idea, sostenida en la parte dedicada al proceso operativo de la información, de que los actos comunicativos se dan en principio de mente a mente.]

Pajón, E. *Paradoxografía griega: estudio de un género literario* (Memoria doctoral). Universidad Complutense de Madrid, España.

[Revisión crítica de la literatura paradoxográfica del período helenístico. Muestra sus características formales, la organización de sus contenidos, la terminología especializada y su contextualización histórica. Parte por estudiar sus antecedentes y revisar sus fuentes para luego mostrar sus vínculos con la literatura histórica y cerrar con su recepción. Su temática, relacionada con la percepción de la India y su cultura en el mundo griego, se relaciona también con la percepción de *lo indio* en la cosmovisión occidental.]

Palma, C. (1897). *El porvenir de las razas en el Perú* (Tesis de bachillerato). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

[Aborda la sociedad peruana desde una perspectiva racial y evolucionista. Sostiene, entre otros, que la raza india está condenada a desaparecer irremediablemente en tanto que la raza mestiza está más o menos dispuesta a la vida civiliza-

da. Es una muestra del discurso antiindigenista arraigado en la sociedad peruana finisecular del siglo XIX.]

Palma, R. (1964). *Cartas inéditas*. Lima: Carlos Milla Batres.

[Correspondencia escrita en el contexto de la guerra entre Perú y Chile. En una de ellas, el escritor expone sus ideas en torno al indio.]

Parente, D. (2006). Algunas precisiones sobre el determinismo tecnológico y la tecnología autónoma. Una lectura sobre la filosofía de Langdon Winner. *Redes*, 12(23), 79-102.

[Desarrolla algunas precisiones sobre las nociones de determinismo tecnológico y tecnología autónoma, incidiendo en el significado de determinismo tecnológico para reconstruir las ideas principales de Langdon Winner con el fin de demostrar que la filosofía de Winner no expresa una posición determinista, pese a enfatizar sobre la autonomía de la tecnología. Tiene que ver con la mediación tecnológica.]

Paz, O. (1985). *Los hijos del Limo. Vuelta*. Colombia: Oveja Negra.

[Ensayo sobre el romanticismo, la vanguardia y la modernidad. Cuestiona la oposición entre progreso y subdesarrollo usado por Occidente para diferenciarse de los demás pueblos. Parte de la jurisprudencia global tiene que ver con esta oposición, sobre todo aquella enfocada en los asuntos de los pueblos indígenas.]

Pazukhin, R. (2004). La colonización lingüística de Hispanoamérica como problema general de la lingüística románica. En *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (V.I). New York, 16-21 de Julio de 2001 (pp. 293-302). Juan de la Cuesta (edit.).

[Indaga sobre el momento de disgregación del latín en las lenguas neolatinas, que corresponden al periodo de los llamados “siglos oscuros”. Analiza las hipótesis que buscan explicar el fenómeno, y los compara con el modelo americano, bastante similar en cuanto al centralismo administrativo pero sin los mismos resultados de disgregación del español en sus ex colonias. Tiene que ver con el aspecto lingüístico en el derecho internacional sobre los indígenas.]

Peirce, Ch. (c.1897). *Fundamento, objeto e interpretante*. (Mariluz Restrepo, trad.). Recuperado de <http://goo.gl/QZRcRv>

[Texto tomado de MS 798 [On Signs] c.1897, 5 pp. Fue publicado como CP 2.227-229 y 2.444n1, trata sobre los signos (2.228), su definición y la descripción de su estructura. Se utiliza para abordar la función representativa en la intermediación.]

Pelayo, M. (2011). *La mediación como vía complementaria de resolución de conflictos* (Tesis doctoral). Universidad de Salamanca, España.

[Memoria de tesis doctoral, aborda todo lo referente a la mediación jurídica: teoría general de la mediación, mediación en el derecho privado y mediación en el derecho penal. En esta última parte, vinculada a la justicia restaurativa, describe las peculiaridades propias de la mediación civil y la mediación penal. Se utiliza en la parte dedicada a la intermediación jurídica.]

Peralta, A. (2003). La noción de ambivalencia en la técnica de Jacques Ellul. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 41(103), 117-125.

[Describe las características que Ellul le da a la técnica como fenómeno y como función a la vez que analiza su progreso ambivalente tal como plantea Ellul. La información que contiene es utilizada en la parte dedicada a la mediación tecnológica.]

Pereira, M. (2015). *La mediación como cauce de resolución de conflictos jurídicos en el derecho español y comparado: bases para el desarrollo de la cultura de la mediación* (Tesis doctoral). Universidade Da Coruña, España.

[Tesis doctoral sobre mediación jurídica. Dividida en cinco capítulos que abordan el conflicto, la negociación, el marco jurídico de la mediación en España, la necesidad de un nuevo paradigma mediador y el futuro de la mediación en España. Afirma en esta último capítulo que las bases teóricas de la mediación jurídica se encuentran en la epistemología aristotélica. Se utiliza en la parte dedicada a la intermediación jurídica.]

Pérez, A. (2007). Recordando la historia. Sobre la etimología de televisión. *Bit*, 164 (Ago.-Sep.), 101-103. Recuperado de <http://goo.gl/bohaEQ>

[Desarrolla la historia del concepto de televisión a la par del desarrollo tecnológico que dio origen a este medio.]

Pérez, G. (2007). Entre el poder del discurso y el discurso del poder: aproximaciones teóricas y metodológicas al estudio del discurso político. En A. Kornblit (Coord.), *Metodologías cualitativas en ciencias sociales. Modelos y procedimientos de análisis* (pp. 173-196). Buenos Aires: Biblos.

[Caracteriza las herramientas metodológicas para el estudio del discurso político. Parte por la presentación teórica de las nociones de discurso, enunciado y género, caracterizando las condiciones sociales, históricas y semióticas que producen y lo definen. El trabajo precisa la modelización discursiva como un conjunto de elementos operativos a través de los cuales el enunciador construye su red de relaciones con identidades del imaginario que aparecen como unidades léxicas recurrentes. En términos de comunicación social, define la función modalizadora del emiteente, la cual se relaciona con el capítulo dedicado a la alternancia comunicativa.]

Pérez-Sauquillo, C. (2012). *¿Son los derechos sociales derechos colectivos?: los derechos sociales y la dimensión colectiva* (Tesina de Maestría). Universidad Carlos III de Madrid, España.

[Aborda el estudio de la categoría de derechos económicos, sociales y culturales, definida en oposición a las categorías de derechos civiles y derechos políticos, analizando el debate en torno a los *derechos colectivos* o *derechos de los grupos*. Se utiliza para comentar la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Indígenas.]

Phillipson, R. (1992). *Linguistic imperialism*. Oxford University Press.

[Tratado sobre el imperialismo lingüístico. Aborda, entre otros, los fundamentos teóricos del imperialismo lingüístico constituido en torno al empleo del inglés como lengua franca. Tiene que ver con los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas, entre otros.]

Piaget, J. (1991). *Seis estudios de Psicología*. Barcelona: Labor.

[Reunión de artículos y conferencias de Piaget dividida en dos partes: la primera, aborda lo más destacado de su teoría en torno a la psicología del niño; la segunda, problemas centrales con respecto al lenguaje, la afectividad y otros. Se utilizan las etapas de la evolución cognitiva, en términos de transformación y equilibrio, para tratar el vínculo entre el desarrollo personal y la organización estructural de la instrucción.]

Pierce, L. & al. (2015). Past experience shapes ongoing neural patterns for language. *Nature Communications*, 6(10073). DOI: 10.1038/ncomms10073

[Confirma, en base a experimentos con niños chinos adoptados por familias francesas, que la experiencia temprana del lenguaje tiene una influencia única y duradera en la organización cerebral posterior así como en la capacidad para adaptarse a nuevos entornos idiomáticos.]

Pinker & Jackendoff (2005). The faculty of language: what's special about it? *Cognition*, 95(2), 201-36.

[Cuestiona la hipótesis que sostiene a la recurrencia sintáctica como singularmente lingüística y exclusivamente humana. Afirma que esta hipótesis es problemática ya que no tiene en cuenta muchos aspectos de la gramática que no son recursivas, tales como la fonología, la morfología y muchas propiedades de las palabras. Es, además, incompatible con la anatomía y el control neural del tracto humano. Se opone a los alegatos, inspirados en la propuesta de Chomsky a la sintaxis, que sostienen que el lenguaje no es una adaptación. Considera lo contrario, pues afirma la no exclusividad del lenguaje humano al cual concibe como una compleja adaptación de la comunicación que se desarrolló poco a poco entre los hombres.]

Platón (1986). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.

[En el diálogo sobre la inmortalidad del alma (*Fedón*), Platón hace referencia a las posturas de los discípulos de Sócrates y los pitagóricos en torno a la esfericidad de la tierra. El debate sobre el tema es muy antiguo y se prolonga hasta el descubrimiento de América y la ampliación en la visión occidental del *otro*.]

Pocock, J. (2003). *Barbarism and Religion: Volume Three. The First Decline and Fall*. Cambridge: Cambridge University Press.

[Sitúa la obra de Edward Gibbon *Decline and Fall of the Roman Empire* en varios contextos del siglo XVII europeo. El tercer volumen ofrece un panorama histórico de los primeros capítulos de la obra de Gibbon. Interesa el capítulo 5 de la segunda parte (que aborda la ambivalencia y supervivencia del Imperio cristiano), titulado *The historiography of the translatio imperii*, el cual se utiliza para abordar las líneas discursivas en torno al *otro* (el indio) a nivel mundial.]

Postman, N. (2012). “Con McLuhan realmente no conversabas, te limitabas a escuchar”: impresiones de Neil Postman. *Infoamérica: Iberoamerican Communication Review*, 7-8 (Cien años de McLuhan), 159-164.

[Discípulo de McLuhan, relata en una entrevista sobre su relación con su mentor así como el origen y significado que se le dio al término “ecología de los medios”.]

Querleu, D. & al. (1988). Fetal hearing. *European Journal of Obstetrics & Gynecology and Reproductive Biology*, 28(3), 191-212.

[Acumula evidencia de que la voz y sus patrones de sonido procedentes de la madre son aprendidas por el feto –que puede oír a partir de las 28 semanas en adelante–, encontrando indicios de que la memoria auditiva a corto plazo puede estar presente al final del embarazo.]

Quezada, Ó. (2004). *Del mito como forma simbólica a las estructuras y operaciones de su semiosis* (Tesis doctoral). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

[Interpretación semiótica sobre el mito como forma simbólica. Se utiliza para hacer la distinción entre lo mítico y lo mitológico al abordar la temática concerniente a la construcción conceptual de *lo indio*.]

Ramírez, M. (2004). La desintermediación financiera en España y sus desafíos para la actividad bancaria. *Comercio exterior*, 54(2), 106-120.

[Partiendo de la experiencia de Wells Fargo, plantea que los intermediarios financieros de las últimas décadas en España atraviesan por una experiencia similar, cuyo rasgo más relevante es la desintermediación financiera. Presenta en la primera parte de su artículo una perspectiva teórica sobre el papel de los intermediarios financieros.]

Riba, C. (1990). *La comunicación animal: Un enfoque zoosemiótico*. Barcelona: Anthropos.

[Caracteriza los procesos de comunicación animal, asimilándolos a la investigación etoecológica y al análisis zoosemiótico, a la vez que esboza sus líneas generales bajo la perspectiva de la semiótica pragmática. El trabajo tiene que ver con la mediación natural en el mundo animal.]

Ríos, J. (2014). El concepto de información: dimensiones bibliotecológica, sociológica y cognoscitiva. *Investigación bibliotecológica*, 28(62), 142-179.

[Trata sobre el concepto de información, en sus diversos sentidos (teoría de la información, sociedad red, teoría de sistemas, sociedad del conocimiento, bibliotecología, etc.). Sostiene la necesidad de precisar el significado, uniformizándolo, para la construcción teórica de modelos explicativos. El artículo muestra la importancia de la información para los actos masivos que se fundamentan en los deseos y creencias de las multitudes.]

Rodrigo Alsina, M. (2001). *Teorías de la comunicación: ámbitos, métodos y perspectivas*. Barcelona: Aldea Global.

[Tratado sobre teorías de la comunicación. Se utiliza para evidenciar la postura reacia de la academia para aceptar la comunicación intrapersonal como parte integral de su campo de estudio.]

Rodríguez, F. (2012). El hermano menor de la palabra. Panorámica de los estudios sobre el gesto. *Psiencia. Revista latinoamericana de ciencia psicológica*, 4(1), 43-56. DOI: 10.5872/psiencia/4.1.31

[Describe los aspectos más relevantes de los estudios psicológicos y lingüísticos sobre el gesto a la vez que asume una perspectiva estructural compartida, fundamentada en la co-ocurrencia entre el lenguaje verbal y el gesto, contraria a la concepción modularista de Chomsky.]

Rodríguez, F. (2015). El desarrollo de actividades comunicativas pregramaticales. Propuesta de un sistema de categorías para la investigación del gesto en la infancia temprana. *Investigaciones en psicología*, 20(2), 105-130.

[Propone, luego de un repaso por las clasificaciones morfológicas más relevantes del gesto, un sistema de categorías pregramaticales para una nueva clasificación.]

Rodríguez, M. (1992). *Lenguaje de signos*. Barcelona: Confederación Nacional de Sordos / Fundación ONCE.

[Tesis doctoral sobre el lenguaje de signos español desde un punto de vista lingüístico. Analiza el sistema de signos en sus tres niveles: semántico, formal y morfosintáctico. Aborda, entre otros, la diferencia entre comunicación

acústica y visual; además de la vinculación del lenguaje de signos con la lingüística y la semiótica.]

Rojas, A. (2004). La intermediación laboral. *Revista de derecho*, 22, 187-210.

[Artículo sobre los aspectos jurídicos de la intermediación laboral en Colombia que describe cada una de sus formas (agencias de servicios temporales, las agencias de empleo y el simple intermediario). Su clasificación es utilizada para analizar la intermediación aboral.]

Rojo, G. (1982). En torno al concepto de articulación. *Verba. Anuario Gallego de Filología*, 9, 5-40.

[Presenta las cuestiones suscitadas por las distintas formas de entender la articulación desde que Martinet lo formulara como principio. Sostiene que el término ‘articulación’ ha servido para expresar conceptos y formulaciones divergentes –pone ejemplos–, proponiendo como noción una concepción amplia que elimine expresiones ambiguas que se prestan a interpretaciones incorrectas. Considera más adecuado hablar de ‘modo de articulación’ porque permite captar la existencia de engranajes lingüísticos formados por piezas de naturaleza diferente. El artículo se utiliza en la sección dedicada a la naturaleza de la mediación para explicar la doble característica, natural y cultural, de la oralidad.]

Rollié, E. (2006). El elefante: un caso paradigmático en las historias del contacto entre las culturas de la India, Grecia y Roma. *Auster*, 10-11, 35-55.

[Sugiere la posibilidad de tener un conocimiento de las culturas que tuvieron que ver con el elefante a partir sus huellas. Hace mención a la interpretación de Aristóteles sobre estos animales y su relación con la esfericidad de la tierra, lo cual desmitifica la idea de creencia generalizada de la tierra plana en los sectores ilustrados en tiempos de Colón. Se usa para contextualizar la narrativa sobre *lo indio* en el Continente americano.]

Rostworowski. M. (1983). *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: IEP.

[Estudia el dualismo como principio estructurador del pensamiento andino prehispánico a través de la información de las crónicas y otros documentos. El trabajo es crucial para comprender las cosmovisiones indígenas desde su origen prehispánico.]

Ryle, G. (2005). *El concepto de lo mental*. Introducción de Daniel C. Dennett. Barcelona: Paidós.

[Cuestiona la tradición doctrinaria sobre la naturaleza y lo mental en el pensamiento de cuño cartesiano, considerado como oficial, señalando sus errores categoriales como producto del uso inapropiado de los conceptos.]

Sánchez, E. (1977-1978). Observaciones sobre las preposiciones latinas de, ex, ab y ob, in, ad en composición. *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, 27-28, 261-292.

[Estudia las preposiciones latinas de los grupos conformados por las partículas 'in-'; 'ad-'; 'ob-' y 'ex-'; 'ab-'; 'de-', concluyendo que no existe paralelismo exacto entre ambas estructuras. Esto posibilita la deconstrucción teórica de la comunicación a partir del cuestionamiento radical de una de sus categorías clave: el concepto de información.]

Sánchez, R. (2012). Las Leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la Conquista. *Revista jurídica de Castilla y León*, 28. Recuperado de <https://goo.gl/qRkhB3>

[Analiza la doctrina jurídica implícita en las Leyes de Burgos. Considera estas Leyes de gran importancia debido a que constituyen el primer cuerpo legislativo de carácter universal que se anticipa a los DD. HH. La información que presenta tiene que ver con el derecho de los indígenas.]

Santana, A. (2015). El sistema geográfico de Marino de Tiro. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, XIX(519), 1-35.

[Analiza el sistema geográfico de Marino de Tiro, que vivió entre los siglos I y II d. de C, y fue director de la Biblioteca de Alejandría. Se remonta a la constitución de la cartografía griega antigua señalando las primeras reflexiones documentadas sobre la tierra y el espacio. Esta primera parte es utilizada en el capítulo III para abordar la configuración física del mundo en la cosmología griega antigua.]

Segura, S. (2012). *Método de latín I. Incorpora clave del método*. Deusto Digital. Recuperado de <http://goo.gl/OMIR7R>

[Complemento metodológico de la *Gramática latina* del mismo autor en formato digital. Utilizado para explicar la acción de acercamiento que expre-

sa la partícula *in-* al interior del vocablo *información* y dirimir los aspectos centrales relacionados con su significación.]

- Schaschl, H. & al. (2015). Signatures of positive selection in the cis-regulatory sequences of the human oxytocin receptor (OXTR) and arginine vasopressin receptor 1a (AVPR1A) genes. *BMC Evolutionary Biology*, 0-12. DOI: 10.1186/s12862-015-0372-7

[Estudia los genes receptores de oxitocina y vasopresina en los cuales identificaron firmas de equilibrio en variantes asociadas con conductas pro-sociales clave y los trastornos mentales. Sugiere que las posibles causas de estos resultados, en discusión, van desde adaptaciones climáticas hasta el comportamiento social; es decir, se deben al entorno.]

- Schreiweis, C. & al. (2014). Humanized *Foxp2* accelerates learning by enhancing transitions from declarative to procedural performance. *PNAS*, 111(39), 14253-14258. DOI: 10.1073 / pnas.1414542111

[Informa sobre un experimento con ratones a los cuales se les aplicó la doble mutación (T303N y N3205) del gen *Foxp2*, que acelera el aprendizaje mediante la transición de su forma declarativa a su forma procedimental. En esta mutación radicaría la operación de representación y conformación del signo lingüístico, pues se encontró que los circuitos de los ganglios cortico-basales de los ratones se veían específicamente afectados al introducir estas sustituciones, demostrándose los efectos de esta humanización en la plasticidad y el aprendizaje neuronal estriado de los ratones marcados. Al parecer se trataría del gen del lenguaje humano.]

- Shanker, S. & Reygadas, P. (2002). La red de la racionalidad: emoción y lenguaje. *Cuicuilco*, 9(24), 37-59.

[Cuestiona la visión mecánica del lenguaje y la comunicación desde la perspectiva de la teoría de sistemas dinámicos, planteando una doble vía que entrelaza la comunicación, la emoción y la cognición en un nivel profundo destinado a formar una red de racionalidad que va desde los genes y la cultura hasta la sociedad.]

- Shirky, C. (2010). *Excedente cognitivo. Creatividad y generosidad en la era conectada*. Barcelona: Deusto.

[Ensayo sobre el excedente de intelecto, energía y tiempo en su relación con los medios de comunicación, cuestiona la descompensación que lleva consigo la televisión frente a otros medios tecnológicos.]

Sierra, C. (2015). El ‘oro de las hormigas’: paradoxografía y geografía en el *logos* indio de Heródoto. *Lucentum*, 34, 173-182. DOI. 10.14198/LVCENTVM2015.34.06

[Expone, a partir de los escritos de Heródoto, sobre la visión fantástica que tenían los antiguos griegos sobre la India. Previamente hace un breve recorrido sobre los primeros contactos a partir de las exploraciones de Escilax de Carianda. El artículo ayuda a comprender la narrativa en que se circunscribe la construcción teórica sobre *lo indio* en la antigüedad clásica.]

Soto, G. (2003). La humanitas como universitas en el medioevo. *Unipluri/versidad*, 3(3), 11-22.

[Analiza y define la universidad medieval (*universitas*) en su mediación simbólica como *humanitas*: su nombre; su nacimiento; las facultades; el sentido corporativo y la agrupación de los estudiantes por naciones; los maestros y sus títulos; los colegios; los estudios de arte, teológicos, jurídicos y médicos; los títulos que confería y sus relaciones de poder. Muestra la influencia decisiva de la educación universitaria y su triple función –ligada al poder político y religioso– en la configuración de la sociedad occidental contemporánea.]

Strate, L. (2011-2012). La tecnología, extensión y amputación del ser humano. El medio y el mensaje de McLuhan. *Infoamérica: Iberoamerican Communication Review*, 7-8 (Cien años de McLuhan), 61-80.

[Analiza la concepción de McLuhan sobre ecología de los medios que se expresa en el axioma “el medio es el mensaje”. Se enfoca en la función de la tecnología como extensión del ser humano, identificando el medio con el contenido, con el medioambiente y con el usuario. Concluye que al ser el medio la tecnología dentro del cual crece la cultura, este ejerce mayor influencia sobre las personas, individual y colectivamente.]

Sutil, M.C.A. (2015). Luis de Valdivia (1561-1642) S.J. Estudios sobre las lenguas de Chile para la intermediación lingüística en los conflictos bélicos. *Mutatis Mutandis*, 8 (1), 127-147.

[Trata sobre la labor misionera, educativa y de intermediación lingüística, como defensor, traductor e intérprete de los indígenas de Chile ante la Corona española. Es útil para abordar el aspecto histórico de la intermediación lingüística en América.]

Taccari, D. (2009). Uso de la Clasificación Internacional Normalizada de la Educación (CINE '97) para la presentación de estadísticas e indicadores educativos comparables. *Cuaderno 03*. Buenos Aires/: IIP-Unesco.

[Da cuenta y analiza la primera estandarización de niveles educativos establecida por la Unesco en 1976, presentando sus características generales y haciendo un repaso sobre sus ventajas y limitaciones, las cuestiones ligadas a esta clasificación y las principales discusiones al respecto.]

Tapia, J. (2014). La dimensión fractal de la memoria. En *Working Papers*, 1, 63-71.

[Aborda el estudio de la memoria desde una perspectiva interdisciplinaria, físico-biológica e histórica, a la vez que describe brevemente sus relaciones partiendo de sus componentes moleculares.]

Tarde, G. (2011). *Las leyes de la imitación y la sociología*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado.

[Expresa el pensamiento del autor en torno a la reproducción de comportamientos y la formación de grupos sociales, aproximándose al inconsciente en estos procesos. La obra es una de las primeras en teorizar sobre el alma de las masas, concibiéndola como alma del pueblo –o sustancia social– conformada por la suma de las creencias y los deseos, a los cuales concibe como cantidades psicológicas, plásticas y funcionales, cuya fuente radica en el mundo viviente.]

Tirado, F., & Domènech i Argemí, M. (2005). Asociaciones heterogéneas y actantes: el giro postsocial de la teoría del actor-red. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, N° extra 1, 1-26. Recuperado de <http://www.aibr.org/antropologia/44nov/>

[Expone las características programáticas más importantes de la teoría del actor-red a partir de sus posiciones críticas. Considera, en consonancia con esta teoría, que los elementos que el pensamiento social ha utilizado como

dimensiones causales constituyen un mero producto de las interacciones de los actores, constituyendo un problema y no la solución para las investigaciones. Se utiliza al abordar la mediación tecnológica.]

Todorov, T. (2010). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

[Ensayo sobre la diversidad humana desde la perspectiva de un humanismo crítico europeo. Hace un repaso de la visión sobre el *otro* en los pensadores franceses desde la Ilustración hasta nuestros días, analizando aspectos tales como el exotismo, el universalismo, el colonialismo, el imperialismo, etc. Se utiliza para abordar la construcción conceptual de lo indio.]

Tola, F. & Dragonetti, C. (1992). Un gran emperador budista, Ashoka. *Revista de estudios budistas*, II(3), 97-118.

[Estudio sobre el emperador Ashoka que gobernó la India entre 272 y 232 a. C. Contiene información sobre las inscripciones budistas –principalmente de los textos lapidarios– escritas en lenguas pácritas y también en griego. Dichos textos de contenido moral constituyen una de las fuentes más importante de información, desde la perspectiva india, sobre la época inmediatamente posterior a la muerte de Alejandro. El artículo ayuda a percibir la forma cómo se veía desde el subcontinente indio a los griegos, incluyendo la denominación que se usaba para identificarlos.]

Tomás, P. (2015). *La cartografía naval. Recuperación patrimonial y diseño metodológico para la difusión de conocimiento* (Tesis doctoral). Universidad de Murcia, España.

[Estudio sobre las cartas náuticas de los siglos XVIII, XIX y XX. Busca generar campos de descripción convirtiéndolas en metaetiquetas para su aplicación en los sistemas catalogales. La información que proporciona es útil para la elaboración de la imagen del mundo en el pensamiento occidental.]

Torre y Vélez, A. (1886). *Colón en Salamanca o el Huésped de San Esteban*. En Sociedad Colombina Onubense. *Memoria correspondiente al año de 1885*. Huelva; Imprenta de la viuda de Muñoz e hijos.

[Juicio crítico sobre la presentación de Colón a la Junta de la Universidad de Salamanca y su respectivo informe. Desmitifica la narrativa colombina (pro-

colón) tejida en torno al histórico Consejo de dicha Universidad, que muestra a Colón como un Galileo ante la Inquisición. Tiene que ver con la construcción teórica sobre *lo indio*.]

Torregrosa-Azor, J. (2006). Análisis multisistémico de la comunicación humana. *Phonica*, 2, 1-45.

[Describe el método multisistémico para el análisis de la comunicación humana. Empieza por revisar el concepto de comunicación entendiéndolo como intercambio de mensajes complejos a través de una modalidad multisistémica combinatoria de canales físicos y somáticos. Considera que la comunicación humana no solo es posible a través del sistema lingüístico, sino también a través de otros sistemas semióticos. Sostiene, citando a Condon, que el habla y los gestos (movimientos corporales) configuran una unidad semiótica completa. Esto es importante para explicar la convergencia de la expresión oral y física mientras se produce el habla.]

Torrents, C. (2005). *La teoría de los sistemas dinámicos y el entrenamiento deportivo* (Tesis doctoral). Universitat de Barcelona, España.

[Aborda el entrenamiento deportivo a la luz de la TSD. Se utiliza la parte dedicada al desarrollo de las teorías de la complejidad, entre ellas la Teoría de Sistemas Dinámicos, para plantear la emergencia de una lingüística y una semántica emocional en el subcapítulo sobre la mediación cultural.]

Torres, E. (2007). El desciframiento de la escritura cuneiforme: un hito que culminó hace 150 años. *Isimu*, 10, 77-97.

[Explica cómo se dio el proceso de desciframiento de la escritura cuneiforme. Se utiliza la descripción de los pasos seguidos por Grotefend para descifrar el texto cuneiforme persa de Behistún para ejemplificar la traducibilidad que requiere todo sistema de mediación escritural.]

Treviño, E. (2006). Evaluación del aprendizaje de los estudiantes indígenas en América Latina. Desafíos de medición e interpretación en contextos de diversidad cultural y desigualdad social. *Revista Mexicana de investigación educativa*, 11 (28), 225-268.

[Analiza las pruebas estandarizadas internacionales de evaluación del aprendizaje para la toma de decisiones (LLECE, PISA, TIMSS, etc.), buscando sentar las bases para la discusión de estos temas en contextos de diversidad cultural. Para

esto combina conceptos de psicología transcultural. Antropología y psicometría.]

- Trovato, G. (2015). La mediación lingüística y cultural: algunas observaciones acerca de su complejidad conceptual y su colocación en el contexto universitario italiano. *Tejuelo. Revista de didáctica de la lengua y la literatura*, 21, 65-84.

[Indaga, a partir de la implantación de los cursos de grado sobre mediación lingüística y cultural en Italia, sobre la enseñanza de esta disciplina en las universidades públicas y privadas de este país en base al análisis de sus planes de estudio. Se utiliza en la parte dedicada a la intermediación lingüística.]

- Tubino, F. (2004). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En *Rostros y fronteras de la identidad*, Mario Samaniego y Carmen Gloria Garbarini (comps.).

[Aborda el interculturalismo en el contexto de la globalización, cuya paradoja que por un lado fomenta el cosmopolitismo identitario y por otro el surgimiento de los localismos y el resurgimiento de lo étnico en la política.]

- Ugarte, J. (1989). Aproximación metodológica a la historia de los gestos. Un ejemplo de aplicación: los lenguajes gestuales en la pintura de Jan Vermeer. *Liño. Revista anual de historia del arte*, 8, 161-170.

[Aborda el estudio del gesto desde la perspectiva histórica. Metodológicamente propone su construcción como objeto de estudio a través de la mediación articulada e integrada del cuadro pictórico y los textos de archivo. Realiza, como ejemplo de aplicación, una práctica en torno a los lenguajes gestuales y la pintura de Jan Vermeer, centrándose en el espacio cronológico de la Edad Moderna. El trabajo ayuda a explicar la articulación entre gestualidad y oralidad.]

- Urdapilleta-Muñoz, M. (2005). El Extremo Oriente y la condición del indio en el siglo XVI. *Ciencia Ergo Sum*, 12(1), 35-43.

[Indaga sobre la influencia del Asia en la construcción de la identidad de los indios americanos a partir de los aspectos histórico-culturales. Sostiene que hay un proceso evolutivo en la construcción del Extremo Oriente debido a los conocimientos geográficos y a un mayor avance sobre la particularidad humana de

América y Extremo Oriente a partir de la comprensión del ‘ser asiático’ que entró de lleno en la disputa sobre el Nuevo Mundo. Considera la invención de América en su sentido primigenio de descubrimiento, cuya hermenéutica resulta de especial importancia para abordar el derecho indígena expresado en las Leyes de Indias.]

- Uzefovsky, F. & al. (2015). Oxytocin receptor and vasopressin receptor 1a genes are respectively associated with emotional and cognitive empathy. *Hormones and Behavior*, 67, 60-65, DOI:10.1016/j.yhbeh.2014.11.007

[En base a un enfoque neurogenético encuentra asociaciones exclusivas de la empatía emocional con la oxitocina y de la empatía cognitiva con la vasopresina, demostrando que tanto los genes como el entorno desempeñan un papel importante en la modulación del comportamiento.]

- Valbuena, F. (1997). *Teoría general de la información*. Madrid: Editorial NOESIS.

[Síntesis panorámica sobre teoría de la información. Se utiliza la parte expositiva sobre el control mediático de la información, a través de las decisiones tomadas por los jefes de redacción sobre la cobertura o no de lo que se publica.]

- Valderrama, A. (2004). Teoría y crítica de la construcción social de la tecnología. *Revista colombiana de sociología*, 23, 217-233, DOI: <http://dx.doi.org/10.15446/rcs>

[Explica los detalles centrales de la reevaluación de la historia de la bicicleta realizada por Bijker y Pinch para su teoría de la *Construcción social de sistemas* con las herramientas metodológicas del *Programa empírico de relativismo* (EPOR), de Harry Collins. También aborda la *Teoría actor-red* en la exposición de Michel Callon sobre el caso del vehículo eléctrico en Francia. Es utilizada en la sección dedicada a la mediación tecnológica.]

- Valero, C. (1996). Traductores e intérpretes en los primeros encuentros colombianos. Un nuevo rumbo en el propósito de la conquista. *Hieronymus Complutensis*, 3, 61-73.

[Describe los primeros contactos entre europeos y americanos al empezar la Conquista del continente americano, analizando el papel que desempeñaron los traductores e intérpretes durante los primeros años. Es utilizada en la intermediación lingüística.]

Valmaña-Ochaíta, A. (2011) Mujeres en Roma: nuevas y viejas cuestiones del papel de la mujer en la sociedad. En *El derecho y la economía ante las mujeres y la igualdad de género* (pp. 49-70). Valladolid: Lex Nova.

[Trata, desde una perspectiva de género, el modo en que la mujer se inserta en la estructura del poder masculino en Roma. Interesa el subcapítulo II.3, titulado “*Mundus mulieris* y otros mundos” que aborda en su origen el significado del término ‘mundo’, el cual –en su relación conceptual con ‘universo’– es citado para explicar la noción de ‘imperio’ y su identificación con el orden cósmico, único y centralizado.]

Valverde, M. (1989). El *Aition* en las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas. Estudio literario. Murcia: Universidad de Murcia.

[Estudia el *Aition* (exposición regresiva que motiva los acontecimientos que se cuentan) en las *Argonáuticas* de Apolonio De Rodas. Se utiliza para documentar la existencia de una narrativa que daba una visión fantástica de los lugares desconocidos en la época helenística.]

Vargas Llosa, M. (1996). *La utopía arcaica*. México: Fondo de Cultura Económica.

[Ensayo sobre la obra de José María Arguedas. Presenta una visión del indio como un ser arcaico, no racional y arraigado a su primitivismo.]

Varrón, M. (1990). *De lingua latina. Edición bilingüe*. Introducción y notas de Antonio-Marcos Casquero. Barcelona: Anthropos / Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.

[De los 25 libros que conformaban el *Tratado sobre la lengua latina*, de Varrón, se han conservado solo seis libros y algunos fragmentos (del V al X, con algunas lagunas y el último incompleto). Estructuralmente, de acuerdo al plan original de la obra, constaba de tres héxadas, divididas en dos triadas, una teórica y otra práctica. Sostiene Antonio-Marcos Casquero, que la primera héxada abordaba el tema de la etimología; la segunda, la morfología; y la tercera, la sintaxis. De estas, se toma la información de los libros V y VI, concerniente a la exposición práctica de la etimología para abordar en concepto de ‘mundo’ en su relación con la noción de ‘imperio’.]

Velázquez, J. (2013). El derecho natural en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 43 (119), 735-772.

[Reflexiona sobre los fundamentos filosóficos y jurídicos de la Declaración universal de los Derechos Humanos, precisando que se trata de los derechos inherentes al ser humano; es decir, inherentes a su naturaleza humana. Se utiliza para diferenciar los derechos humanos de primera generación del derecho consuetudinario indígena.]

Verdú, F. (2011). Sobre el origen egipcio del término ‘natura’ y su relación con la medicina naturista. *Medicina Naturista*, 5(2), 80-81.

[Indaga sobre los orígenes etimológicos del término natura ligados a la religiosidad egipcia.]

Vich, V. (2005). El subalterno «no narrado»: un apunte sobre la obra de José María Arguedas. En Pinilla, C. (editora general). *Arguedas y el Perú de hoy*. Lima: Casa de Estudios del Socialismo.

[Sostiene, a partir de su lectura de la narrativa indígena de José María Arguedas, la existencia de algo intraducible e incognoscible en la cultura subalterna. En base a este presupuesto arguediano –de no narrar al subalterno– plantea que antes que por la identidad, lo se observa en los personajes indígenas de la obra es una demanda de reconocimiento “más allá de cualquier poder o control social”. El artículo ayuda a comprender la heterogeneidad de lo indígena frente a las narrativas oficiales.]

Vignaud, E. (1901). *La carta y el mapa de Toscanelli sobre la ruta de Las Indias por el oeste enviados en 1474 al portugués Fernán Martins y trasladados más tarde a Cristóbal Colón. Estudio Crítico sobre la autenticidad y valor de estos documentos y sobre las fuentes de las ideas cosmográficas de Colón*. Biblioteca Digital Hispánica. Recuperado de <http://goo.gl/dwIBfu>

[Síntesis de un trabajo presentado al Congreso de Americanistas a principios del siglo XX, afirma que la carta y el mapa, atribuidos a Toscanelli supuestamente utilizados por Colón, son documentos apócrifos. Sostiene más bien, remitiéndose a la antigüedad grecolatina, que la idea de llegar a la Indias navegando por el oeste era algo común en el Medioevo. Se utiliza en la parte dedicada a la construcción teórica de *lo indio*.]

Villavicencio, A. (2004). La intermediación laboral peruana: alcances (no todos apropiados) y régimen jurídico. *Ius et veritas*, 14(29), 143-156.

[Analiza la intermediación laboral peruana y sus alcances jurídicos. Empieza por trazar un marco teórico respecto al fenómeno de la subcontratación, de-

talla luego cada una de sus principales expresiones, repasando su origen y evolución. También traza una tipología de las posibilidades de intermediación y aborda la situación de desprotección de los trabajadores involucrados.]

Vinck, D. (2012). Pensar la técnica. *Universitas Philosophica*, 29(58), 17-37.

[Propone un recorrido sobre cuatro formas de pensar la técnica: una forma negativa, otra positiva, una que ve la técnica como una construcción social y otra en donde la técnica se hace a sí misma. Se relaciona con la mediación tecnológica.]

Winner, L. (1980). Do Artifacts Have Politics? *Daedalus*, 109(1), 121-136.

[Sostiene que los sistemas técnicos están entretejidos con las condiciones de la política moderna. Esboza, además, dos ejemplos que demostrarían cualidades políticas en los artefactos. El artículo se relaciona con la mediación tecnológica.]

Virgilio, P. (2010). *Obras completas. Edición bilingüe*. Madrid: Cátedra.

[Contiene las Bucólicas, las Geórgicas y la Eneida. Además el Apéndice virgiliano, las Minucias y un anexo. Se utiliza como fuente referencial para la explicación etimológica de términos como indio e indígena, y también para la explicación ideológica del imperio.]

Yoo, S-S. & al. (2013). Non-Invasive Brain-to-Brain Interface (BBI): Establishing Functional Links between Two Brains. *PLoS ONE* 8(4): e60410. DOI:10.1371/journal.pone.0060410

[Muestra la viabilidad de la interfaz cerebro-cerebro (BBI) mediada por un ordenador entre dos especies diferentes (un hombre y un ratón de laboratorio), sin la participación del sistema nervioso periférico y las vías sensoriales. Durante el experimento se puso en práctica un nuevo concepto de BBI mediante la combinación de la interfaz cerebro-ordenador (BCI), basado en electroencefalograma (EEG) y la interfaz ordenador-cerebro (CBI) basado en la técnica de sonicación transcraneal de ultrasonido focalizado (FUS), logrando establecer una interfaz bidireccional entre el cerebro y el ordenador (BCI-CBI). En términos de teoría de la comunicación, esto equivale a superar experimentalmente la interfaz unidireccional (propia de la informa-

ción) y acceder a la interfaz propia de la alternancia comunicativa. El experimento demostraría que los actos naturales de información se producen –en el fondo– de mente a mente (al menos entre las especies más desarrolladas), siendo los demás elementos orgánicos intermedios y operativos; además, logra superar las barreras comunicacionales establecidas por las características propias de cada especie.]

Yuste, R. (2003). Una teoría general del cerebro. *RDL*, 79-80, 1-4.

[Sostiene, remitiéndose a Llinás y Lorente de No, que el cerebro –lejos de generar comportamiento– se comporta como un generador de realidad virtual con el fin de manipularlo mentalmente y predecir el futuro. Esto, afirma, presenta una situación eminentemente kantiana en donde el mundo no es más que un reflejo de nuestra mente, a la vez que contrarresta siglos de dominio empirista. El artículo ayuda a explicar el proceso de configuración simbólica como parte de la alternancia comunicativa.]

Zamorano, A. (2012). Teorías del caos y lingüística: aproximación caológica a la comunicación verbal humana. *Signa*, 21, 679-705.

[Presenta un enfoque epistemológico sobre la comunicación verbal humana (CVH) a partir de la teoría del caos. Considera la comunicación como un sistema global dinámico no lineal debido al intercambio de roles entre emisor y receptor.]

C) Documentación

Chirapaq (2014). Discriminación racial en los medios de comunicación peruanos: el caso del programa humorístico “La paisana Jacinta”.

[Informe sombra del presentado por el Estado peruano al 85° periodo de sesiones del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial-CERD, que se realizó entre el 11 y el 29 de agosto de 2014 en la Sala de Conferencias Planta baja, Palais Wilson, Ginebra. El informe demuestra la forma sostenida cómo los medios de información, principalmente la televisión, moldean la opinión pública peruana imprimiéndoles el racismo y la discriminación cultural, con la permisividad del Estado peruano y al amparo de su ordenamiento jurídico.]

Comité de seguimiento de la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos (1998). Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos.

[Aprobado en la Conferencia Mundial de Derechos Lingüísticos, con auspicio de la Unesco. Rechaza la homogenización forzada y reconoce la diversidad lingüística.]

Consejo de Europa (1992). Carta Europea de las lenguas regionales y minoritarias. Estrasburgo 2-X-92.

[Busca la defensa y promoción de las lenguas europeas no oficiales, nombradas como regionales o minoritarias históricas, dentro del marco jurídico y democrático. No incluye los dialectos de las lenguas oficiales ni las lenguas de emigrantes. Tiene que ver con los derechos lingüísticos.]

Consejo Nacional de Educación (2006). Proyecto educativo nacional al 2021. La educación que todos queremos para el Perú. Presentación al país.

[Proyecto educativo en torno al cual se rige actualmente la política educativa en el Perú.]

España. Ley 3/2007, de 23 de marzo, de Mediación Familiar. BOE-A-2007-13751.

[Aprobada por la Junta General del Principado de Asturias. Tiene que ver con la intermediación jurídica.]

España. Real Decreto Legislativo 3/2015, de 23 de octubre, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Empleo. BOE-A-2015-11431.

[Texto refundido de la Ley del Empleo. Tiene que ver con la intermediación laboral.]

Estado Plurinacional de Bolivia. Ministerio de Educación (2010). Ley de la Educación “Avelino Siñani – Lizardo Pérez” N° 070.

[Norma el sistema educativo boliviano desde una perspectiva intracultural (de recuperación, fortalecimiento y desarrollo al interior de las culturas), intercultural y plurilingüe.]

Gaceta oficial del Estado Plurinacional de Bolivia (2012). Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas. N° 269.

[Promueve los derechos lingüísticos individuales y colectivos del Estado Plurinacional de Bolivia, reconociendo 37 idiomas oficiales.]

IEP (2016). La ciudadanía desde la escuela: vivir en el Perú.

[Estudio de opinión pública sobre percepciones y expectativas en ciudadanía y formación ciudadana de estudiantes, docentes y familias en los departamentos de Arequipa, Ayacucho, Callao, Iquitos, Lima y Piura.]

INEI (2008). Censos nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda. Perfil Sociodemográfico del Perú.

[Trae, entre otros, las estadísticas de las lenguas aprendidas en la niñez y su relación con el analfabetismo y el nivel de educación alcanzado.]

Instituto Indigenista Interamericano (1948). Acta Final del Primer Congreso Indigenista Americano.

[Contiene los acuerdos de dicho Congreso, realizado en Pátzcuaro.]

Minedu (2013). Documento Nacional de Lenguas Originarias del Perú.

[Presenta información completa y actualizada sobre las diferentes lenguas y sus variantes dialectales que se hablan en el Perú.]

Minedu (2016a). Educación Básica Regular. Programa curricular de Educación Secundaria.

[Contiene la descripción de las áreas curriculares así como el perfil de egreso de la Educación Básica Regular en el Perú. Presenta un enfoque de educación intercultural bilingüe, basado en las lenguas maternas, el castellano y el inglés.]

Minedu (2016b). Plan Nacional de Educación Intercultural Bilingüe al 2021.

[Aprobado por RM N° 619-2016. Declara que el Miniedu asume la interculturalidad como uno de los enfoques fundamentales de su gestión. Busca garantizar el derecho de los estudiantes originarios y/o indígenas a revitalizar su lengua de herencia, asegurándoles el aprendizaje del castellano y el de una lengua extranjera.]

OEA (2013). Los Derechos de los Pueblos Indígenas en el Sistema Interamericano. Principios básicos.

[Volumen instructivo en el marco del Programa de acción del Departamento de Derecho Internacional de la OEA sobre pueblos indígenas en las Américas. El curso se realizó entre el 08 al 13 de julio de 2012, en México D. F. Trae información relacionada con el derecho de los pueblos indígenas, sus eventos y su documentación.]

OEA (2016). Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas [AG/RES. 2888 (XLVI-O/16)]

[Reconoce y declara los derechos de los pueblos indígenas de las Américas, señalando su importancia –junto a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas– como norma mínima para la supervivencia, dignidad y bienestar de dichos pueblos.]

OIT (1957). Convenio sobre Poblaciones Indígenas y Tribuales (N° 107).

[Busca integrar a la población indígena de las naciones independientes a los estados nacionales, promoviendo mecanismos, programas y medidas especiales.]

OIT (1989). Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (N° 169).

[Rectifica el Convenio sobre poblaciones Indígenas y Tribuales, 1957, buscando eliminar la orientación hacia la asimilación.]

ONU (1945). Carta de las Naciones Unidas.

[Documento fundacional de la ONU, mediante el cual se constituye en organismo rector a nivel mundial.]

ONU (1948). Declaración Universal de los Derechos Humanos.

[Documento que establece los derechos humanos fundamentales, es de carácter declarativo y sirve como orientación para los tratados internacionales. Consta de un preámbulo y 30 artículos.]

ONU. II Cumbre de los Estados Iberoamericanos (1992). Convenio constitutivo del fondo para el desarrollo de los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe (ONU: Vol. 1728, 1-30177).

[Establece la normatividad básica del Fondo indígena, estableciendo su objetivo, sus funciones y estructura.]

ONU (1966). Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

[Tratado multilateral que reconoce los derechos socioeconómicos, positivos de segunda generación, a nivel internacional.]

ONU (1966). Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos

[Reconoce los Derechos Civiles y políticos y establece los mecanismos que garanticen su defensa.]

ONU (1966). Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos

[Establece los mecanismos mediante los cuales las personas pueden hacer sus denuncias contra los Estados miembros.]

ONU (1989). Segundo Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos que abole la Pena de Muerte

[Compromete a los Estados miembros con la abolición de la pena de muerte.]

ONU (2000). Declaración del Milenio.

[Reafirma los valores y principios de la Carta Fundacional de las Naciones Unidas, adoptando decisiones para el presente milenio y señalando sus objetivos.]

ONU (2007). Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Indígenas (Resolución 61/295).

[Reconoce los derechos de los pueblos indígenas en base a las recomendaciones del Consejo de Derechos Humanos.]

ONU (2008). Protocolo Facultativo de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales

[Establece mecanismos de denuncia e investigación concernientes a los Derechos económicos, sociales y culturales.]

Perú. Ley N° 27626 (09/01/2002), ley que regula la actividad de las empresas especiales de servicios y de las cooperativas de trabajadores.

[Ley que regula la intermediación laboral en la actividad privada.]

Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940). Convención sobre el Instituto Indigenista Interamericano (B-26). En OEA. *International legislation*, VIII, 593.

[Se realizó en Noviembre de 1940 y es producto del Congreso Pátzcuaro (abril del mismo año). Con ella se formalizó la creación del Instituto Indigenista Interamericano y sus filiales, además del Congreso Indigenista Americano, con un intervalo no mayor de cuatro años. Con la ratificación de esta Convención, los gobiernos firmantes (nueve en total) asumían formalmente la postura indigenista.]

Registro oficial. Órgano del Gobierno del Ecuador (2011). Ley Orgánica de Educación Intercultural.

[Determina los principios y fines generales que orientan la educación ecuatoriana en el marco del buen vivir, la interculturalidad y la plurinacionalidad.]

Secretaría de Relaciones Exteriores [de México] (1956). Conferencias Internacionales Americanas. Primer suplemento 1938-1942. Segunda reimpresión (1990), edición facsimilar (<https://goo.gl/RAVyQE>).

[Contiene, entre otros, los acuerdos de la Octava Conferencia Internacional Americana, realizada en Lima en 1938.]

Unesco (1976). *Clasificación internacional normalizada de la educación*. División de Estadísticas de Educación / Oficina de estadística (<http://goo.gl/hnihdg>)

[Primera clasificación internacional que norma la educación. Se utiliza en el cuadro comparativo de las clasificaciones CINE en la parte dedicada a la estructuración de los sistemas instructivos.]

Unesco (2000). *Marco de acción de Dakar. Educación para todos: cumplir nuestros compromisos comunes*. París: Unesco.

[Documento base sobre el acuerdo de Dakar. Entre sus objetivos propone mejorar, proteger, facilitar el acceso y expandir la educación en todos sus niveles.]

Unesco-UIS (2006). *Clasificación Internacional Normalizada de la Educación. CINE 1997*. Recuperado de <http://goo.gl/CpyMb7>

[Reproducción del documento CINE 97, aprobado por la Conferencia General de la Unesco en su 29ª reunión, el cual cubre dos variables de clasifica-

ción: niveles y campos de educación. Se utiliza en el tratamiento de la estructuración de los sistemas educativos a nivel internacional.]

Unesco (2013). *Situación educativa de América Latina y el Caribe. Hacia la educación de calidad para todos hacia el 2015*. Santiago: OREALC / Unesco.

[Diagnóstico de la educación en América Latina y el Caribe en el marco de los objetivos trazados en Dakar y en base a la clasificación CINE'97. Se utiliza para abordar el desarrollo estructural de los sistemas educativos en la parte dedicada a la mediación cultural.]

Unesco (2015). *La educación para todos, 2000-2015: logros y desafíos*. París: Unesco.

[Informe global de seguimiento del proyecto de Educación para Todos (EPT) encargada por la Unesco. Propone las metas para lograr el Objetivo de Desarrollo Sustentable (ODS) en materia educativa para el 2030, afirmando que entre ellas se busca lograr una igualdad plena, de hombres y mujeres, que facilite el acceso a la educación técnica, profesional y superior de calidad.]

Unicef (2015). *Convención sobre los Derechos del Niño*. Madrid: Unicef Comité Español.

[Documento jurídico de alcance global que garantiza los derechos del niño. Se toma la parte dedicada a la educación que, junto a otros, da sustento legal a los informes sobre situación educativa en el mundo, como es el informe sobre América Latina y el Caribe.]