

Ejemplo tomado de: Plaza, J. (2019). *PROPUESTA MATRICIAL DE DIÁLOGO DE SABERES DESDE LA COMUNICACIÓN DE LO SAGRADO. Un aporte desde los pueblos Kankuamo y Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata.*

### 3.1 Perspectivas de saberes ancestrales en el dialogo de lo sagrado, de la comunicación intercultural al diálogo de saberes.

Los estudios sobre comunicación con pueblos indígenas en América Latina, se han incrementado entre finales del pasado y principios del presente siglo, posiblemente debido, entre otras razones, al reconocimiento occidental y mestizo como grupos étnicos con culturas particulares y sus propios derechos, en las nuevas constituciones nacionales de América Latina (Argentina, Chile, Colombia, Bolivia, Ecuador, Venezuela), tal como se presentó en el contexto legal de esta investigación.

Así pues, los cambios políticos de reconocimiento jurídico y el incremento de la información, exige hacer una revisión de las perspectivas que orientan la conceptualización de la comunicación intercultural, entendida como “...un discurso y una práctica funcional a objetivos sociopolíticos y económicos...” (Del Valle, 2009), la cual requiere ser extendida hasta incluir la mención a culturas en contacto, puesto que al asumir el concepto de cultura de manera convencional<sup>1</sup>, se puede caer en visiones estáticas y esencialistas en su definición.

---

<sup>1</sup> Las formas convencionales de tratamiento conceptual de la cultura, se refieren a la comprensión como cosmos tribal (Malinowski, 2001), o la de Tylor (1940) con la clasificación de las culturas desde los aspectos que el externo encuentra particulares, y aún en la visión de Geertz (1989) quien enfatiza en el significado, el simbolismo y la interpretación, y por tanto empieza a abrir otras puertas, aún se sienten vacíos en cuanto al respeto y

Según Miguel Rodrigo (2012 P: 5): "... si aceptamos la idea interaccionista de cultura, toda cultura es básicamente pluricultural, es decir, se ha ido formando y se sigue formando a partir de los contactos entre distintas comunidades de vidas que aportan sus modos de pensar, sentir, actuar... una cultura no evoluciona sino es al contacto con otras culturas..."

Por su parte, Rita Segato (2013), afirma como el concepto de cultura fue creado por la disciplina antropológica, en la medida que Europa asume que quienes no pertenecen a su cultura forman parte de otras diferentes, y por lo mismo, son bárbaras o incivilizadas, subdesarrolladas o subalternas, según las épocas y los alcances teóricos. En definitiva, esa diferencia se traduce en alguna forma de supuesta inferioridad, sobre la cual se mantienen aferradas formas de dominación, subordinación y colonialidad.

El convencimiento de que estas teorías obligan a interpretar mundos y culturas otras, desde matrices no sólo ajenas, sino y sobre todo, que elaboradas desde ópticas imperialistas, ha permitido el desarrollo de estudios libertarios como los propuestos por las teorías latinoamericanas, situadas en y desde el continente, que vienen desarrollándose desde el siglo XIX al XX (Rodó, 1900 , Martí (1891), Mariategui (1928), Ortiz (1940), De Andrade (1928), Jauretche (1967), Fernández

---

reconocimiento de una diferenciación digna, como resultado de proceso histórico particulares.

(1971), Rama (1998), Kusch (1975), Romero (1976), Freire (1985), Escobar (1998), entre muchos otros).

Más recientemente han dado lugar a las Teorías de la Modernidad / Colonialidad autores reconocidos como Aníbal Quijano (2000) en Perú, Catherine Walsh (2009) en Ecuador, Walter Mignolo (2000) en EEUU, Santiago Castro-Gómez (1998 y 2000) en Colombia, por citar algunos.

En lo que atañe a este estudio en particular, la comunicación originaria, según algunas investigaciones recientes, se presenta desde tres perspectivas: la primera que se concentra en la conservación de lenguas y los datos de institucionalidad tipo Cepal y BID; la segunda, que enfatiza su labor en analizar los derechos de los pueblos indígenas y sus luchas, y la mirada genealógica y crítica; y una tercera, que se focaliza en la comprensión e interacción de la comunicación como diálogo de saberes entre y con los pueblos ancestrales.

### *3.1.1 Primera perspectiva: Conservación, recuperación de lenguas e institucionalidad*

La primera perspectiva sugiere una mirada a la comunicación nativa como una alternativa para conservar las diversas lenguas y costumbres de las comunidades. La lengua es entendida en esta perspectiva como vehículo cultural capaz de mantener o desintegrar un grupo social. En este sentido, y en un recorrido histórico por el proceso de imposición del castellano o el portugués como lenguas oficiales

de los países de América Latina, varios estudios se han ocupado de dar fundamentos conceptuales desde la etnolingüística, ante la necesidad de fortalecer las lenguas originarias en los territorios. (DGEI, s.f.; López & Küper, 1999).

Estos fundamentos se centran en la apertura de espacios formales e informales para que niños y jóvenes sean formados utilizando su lengua originaria, de manera paralela a la adquisición de una segunda lengua (entendida así la castellana o la portuguesa), para mantener las formas de interacción del grupo social y sus maneras particulares de concebir el mundo.

Sin embargo, en algunos países figuran avances en proyectos de educación bilingüe intercultural que van más allá del bilingüismo estructuralista y transitan hacia la comprensión intercultural, mediante la cohabitación en equidad de dos o más lenguas en los mismos espacios comunicativos. (Romero Loaiza, 2002; García, 2004; Ortigoza, 2008).

De otra parte, en esta perspectiva se incluyen los intereses externos que se detienen en interpretaciones eurocentradas, como las que se dedican a la data y que llamamos institucionales, dado que los intereses temáticos giran alrededor de acomodos a la cultura occidental como derechos jurídicos y datos censales, tipo BID (Banco Interamericano de Desarrollo) y la Cepal (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), tales como los que se pueden observar a continuación:

*Entre 1978 y 2008, en América Latina se generaron 15 constituciones nuevas y numerosas reformas constitucionales.... muchas de las constituciones nuevas otorgan derechos más amplios. Algunos son derechos colectivos políticos y territoriales para comunidades indígenas; protecciones contra discriminación racial, de género y étnica, y derechos a la privacidad y la información. Muchas de estas transformaciones ayudaron a gobiernos a dejar atrás un pasado autoritario o profundizaron sistemas democráticos. (Ambrus, 2016)*

*En materia de información demográfica y socioeconómica, se ha observado un trabajo intenso en la región para mejorar la disponibilidad y calidad de los datos sobre los pueblos indígenas ...Las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones en la última década se han constituido, sin dudas, en un medio que facilita la difusión de las actividades desarrolladas por las organizaciones indígenas, permitiendo expresar el sentir de los pueblos sobre sus propias creencias y cosmovisiones, así como acerca de la interacción con preceptos y opiniones que surgen del ámbito no indígena. (Cepal, 2014. P: 348)*

Esta perspectiva no incluye de manera evidente reflexiones profundas sobre la cosmovisión originaria, más allá de listarla como una característica y, por lo tanto, no vincula los saberes ancestrales sobre la comunicación de lo sagrado.

### *3.1.2 Segunda perspectiva. Medios y tic y, estudios de genealogía y crítica*

Una segunda perspectiva de los estudios en comunicación intercultural agrupa dos tendencias: la primera, que focaliza en el manejo de medios como la radio o la televisión, y de las tic por parte de los pueblos indígenas; y la segunda, compuesta por aquellos estudios que centran su atención en el reconocimiento de derechos,

desde los llamados estudios culturales, postcoloniales y decoloniales, llamados por Carlos Del Valle (2009), de genealogía y crítica.

#### *3.1.2.1 Estudios sobre medios y tics*

Algunos estudios de comunicación originaria versan sobre la producción de medios por parte de pueblos indígenas, como el manejo de radios comunitarias y canales de televisión, que en el caso Kankuamo tiene una trayectoria de alrededor de 15 años, o también se encuentran rastreos sobre el desarrollo de páginas web y otras herramientas transmediales usadas para divulgar sus saberes o acontecimientos.

Respecto a los estudios sobre medios, resulta particularmente importante la Ciespal (Centro Internacional de Estudios Superiores para América Latina), en tanto se ha preguntado por fundamentos y metodologías, además de convocar a presentar trabajos al respecto. Se destacan desde estas convocatorias los trabajos de Eliana Herrera (Colombia) y Francisco Sierra (Ecuador), sobre política pública para medios indígenas.

De la misma manera, amerita mencionar los trabajos de Antoni Castells de México en su juicioso análisis sobre los medios alternativos más accesibles a las poblaciones indígenas y sobre todo sus hallazgos frente al uso de la radio en lengua maya que trasgrede al “indio permitido”, en la trasmisión del folclor y del indígena “arqueologizado” en el pasado precolombino que eliminó su cultura. También

sobresalen los estudios de Juan Fernando Salazar sobre los videos indígenas que se utilizan como documentales turísticos u otros videos cada vez con mayor producción y circulación gracias a la tecnología, sin desconocer su folclorización con fines económicos. (Claudia Magallanes y José Manuel Ramos, 2016)

Por otro lado, aparecen los estudios sobre el derecho a la crítica y los mensajes racistas que circulan en los medios masivos de comunicación. Un ejemplo de ello son los estudios realizados a manera de denuncia de la vulneración de los derechos mencionados arriba, como el realizado la ONIC y el CRIC en 2015 quienes en conjunto con universidades colombianas como Uniminuto, Universidad del Valle y Universidad del Rosario, se pronunciaron ante el Congreso de la República sobre tres programas de televisión del canal Caracol, uno de los dos canales con mayor cobertura del país, lo cual dio lugar a la discusión legal del asunto del tratamiento mediático.

El resultado de dicha postura fue la sentencia T-500/16 producida por la Corte Suprema de justicia en tercera instancia, como consecuencia de los estudios y la demanda. En ella se obliga a los canales de televisión colombianos a dar igualdad de oportunidades de participación a los pueblos originarios para presentar sus argumentos cuando se les acusa de delitos, así como se solicita que se realicen las rectificaciones públicas de acusaciones realizadas con fuentes parcializadas. Esta sentencia, acompañada de aportes académicos, ya forma parte de la jurisprudencia para casos similares. A partir de ella, los canales de radio y televisión han ido

asumiendo mayor responsabilidad en el tratamiento de la información en notas referidas a los pueblos originarios.

Ahora bien, aunque los estudios sobre medios y tics resultan sugerentes para investigaciones presentes y futuras, no se tienen en cuenta particularmente en esta tesis, en tanto la comunicación de lo sagrado de los pueblos originarios tiene otros componentes y modos de interacción, en los que ni las lenguas, ni los medios técnicos o tecnológicos tienen mayor participación.

#### *3.1.2.2 Estudios sobre genealógica y crítica de la comunicación*

En este apartado se agrupan los estudios críticos que se desmarcan o cuestionan el pensamiento eurocentrado, para lo cual se acoge la propuesta de genealogía crítica de Del Valle (2009), quien agrupa los estudios críticos que se constituyen en raíces o fuentes de la comunicación intercultural en América Latina, lo que resulta de particular interés para esta tesis, puesto que posibilitan la reflexión sobre los modos de comunicación de estas comunidades desde perspectivas situadas, que evitan la discriminación o el silenciamiento . Así, el autor advierte:

*“Los estudios interculturales y la “comunicación intercultural” como campo de estudio, lo étnico como objeto de estudio y el indígena y el inmigrante como sujetos, emergen entonces de experiencias sociopolíticas y económicas traumáticas: migraciones a gran escala, reivindicaciones y demandas políticosociales. La salida política a este “conflicto inventado”, en tanto discurso público, es evidente: invisibilizar sociopolíticamente o*



*transparentar mediáticamente las diferencias y “castrar” el conflicto. El indigenismo y el indianismo son también en este sentido una forma de invisibilización del sujeto.” (Del Valle, 2009. Pp. 196-197)*

Esta hipótesis deja ver la necesidad de reenfocar la mirada para llevar a cabo estudios de y con los pueblos que habitan la América Latina, lo cual se ha venido trabajando por autores tan insistentes como Arturo Escobar (1998) en “La Invención del Tercer Mundo” y otras obras, O’gorman (2006) con “La invención de América”, Walsh con sus prolíferas publicaciones y particularmente con la Maestría que lidera en Ecuador; Quijano (2000), Castro-Gómez (1998 y 2000), Rita Segato (2013), Carlos del Valle (2009), Alejandra Cebrelli (2015) y Víctor Arancibia (2013) ya citados anteriormente. Estos y muchos otros estudiosos, han ido conformando el pensamiento latinoamericano en vertientes como los estudios culturales, los decoloniales o los referidos a los saberes postcoloniales.

Un ejemplo de este tipo de estudios se encuentra en la tesis postdoctoral de Alejandra Cebrelli (2015), a través de la cual expone un análisis semiótico de tres dolorosos paisajes de muerte por desnutrición de niños Wichí, desarrollando categorías como las representaciones nodales y las temporalidades complejas, en los pliegues y estigmas<sup>2</sup>, irrigados por la colonialidad. Finalmente cierra con una

---

<sup>2</sup> Las categorías teóricas centrales del trabajo de Cebrelli se pueden entender como: *representaciones nodales*: construcciones con aptitudes para referir, que permiten articular la acción con el decir, se relacionan con una ideología y posibilitan procesos de adscripción identitaria de un grupo. Las representaciones son *nodales* en tanto se constituyen en elementos constitutivos de la hegemonía que explican entre otros el tratamiento mediático de flagelos, como las muertes o que invisibilizan los conflictos. Las *representaciones nodales* articulan la experiencia de los grupos y de los sujetos religándolos sincrónica y diacrónicamente. Por su parte, *las temporalidades complejas*, se constituyen en espesores

esperanzadora muestra de alegría de niños en trabajo fotográfico a partir de un programa gubernamental llevado a cabo en Salta en 2014.

Dado que el propósito de esta tesis sería desbordado por estos estudios, en este apartado solo se revisará la discusión desde dos autores: Por un lado, las propuestas de Carlos Del Valle (2009) en el sentido la interdependencia de la *ley de contrarios* y el *salto cualitativo*; y, por otro, los aportes de Rita Segato (2013) en el planteamiento que hace alrededor de los *binarismos* y *dualismos*. Ambos aportarán en la visualización de posibles nexos entre la comunicación de lo sagrado y la “Propuesta matricial de diálogo de saberes”, presentada en la segunda parte de este documento.

Mientras Segato (2013), denuncia las afrentas eurocentradas convertidas en dualismos descalificadores, Del Valle (2009) propone posibles transformaciones desde dos leyes del materialismo dialéctico aplicadas a categorías propias de lo sagrado como la vida y la muerte, y los cambios en el estado de tales oposiciones.

Esto nos pone en un lugar de reflexión sobre la situación y las percepciones actuales sobre binarismos tales como lo rural y lo urbano, en tanto cambios históricos en relación con sus manifestaciones iniciales al abrir la modernidad europea. En este

---

que hacen resonar el eco de otros tiempos de historia. Los pliegues, con formas de laberintos a manera metafórica, son imaginarios que se ocultan y silencian al plegarse y evidencian si se despliegan lo imaginable y decible; así cada instancia sociohistórica le agrega elementos semánticos, valores y estigmas a las representaciones nodales.

sentido, no es lo mismo lo rural descrito como diferenciador de la modernidad, que lo rural de los tiempos presentes, y particularmente desde la concepción originaria de esta definición.

Si bien es cierto que según Del Valle “los estudios interculturales y la comunicación intercultural surgen como parte de otros campos específicos: la comunicación interpersonal y la comunicación internacional” (Del Valle, 2009. P: 207), también es cierto que la difusión de las culturas originarias en el campo de la comunicación mestiza y occidental, cargan todo el peso de oposiciones como rural-urbano, premoderno-moderno, sagrado-secular, comunitarismo-individualismo.

Teniendo en cuenta las oposiciones y ante la afirmación “no hay reivindicaciones y conflicto sin un juego dicotómico, sin un espacio binario; pues la utopía reivindicativa se desplaza, necesariamente, a través de referentes *binarios*” (Del Valle, 2009), el autor desarrolla una argumentación a partir de dos de las leyes de la dialéctica: la ley de la unidad y lucha de contrarios, por una parte; y por la otra, la ley de transición de la cantidad a la cualidad en el salto cualitativo.

La ley de unidad y lucha de contrarios es el centro de la teoría del materialismo dialectico, en tanto asume que toda existencia conlleva internamente enfrentamiento entre dos características fundamentales opuestas, como la vida y la muerte, la luz y la oscuridad, etc. Éstas características, aunque eurocentradas, dialogan con la cosmovisión originaria, iluminando los modos en los que opera la comunicación de lo sagrado en los pueblos participantes en este trabajo. Un ejemplo

de ello podría ser dar a luz a una nueva vida, práctica que se hace tradicionalmente de cara al oriente; mientras que sacar un cuerpo sin vida se hace hacia el occidente, con la orientación contraria a la primera práctica. Tales dinámicas mantienen la conexión cósmica, y se podrían comprender desde las categorías mencionadas.

Por otra parte, como todo movimiento, el salto cualitativo es el resultado de la lucha de elementos contrarios y supone la resolución de una contradicción, que da lugar a una nueva realidad, en la cual se representa un avance en el desarrollo de la naturaleza. El salto cualitativo no supone el mero cambio de una cualidad por otra, sino por otra que supera, de alguna manera, a la anterior.” (Bonilla Ruiz, 2014)

En este punto viene bien la reflexión de Segato (2013) cuando opone el binarismo de la modernidad eurocentrada, a la dualidad del mundo aldea, y explica que lo binario plantea valores siempre referidos a la superioridad ultramarina, de suplemento, de subalternidad, de desiguales: primitivo-civilizado, tradicional-moderno, occidente-oriente, mágico/mítico-científico, racional-irracional. En esa perspectiva, la otredad constituye problemas y solo deja de serlo neutralizándola o conmensurándola.

En contraste, la dualidad del pueblo o aldea latinoamericano es de complemento del otro, es variante de lo múltiple, disponibilidad de tránsito, de circulación entre posiciones. En estas dualidades se está hablando de características que hay que tener en cuenta a la hora de reconocer lo sagrado originario, no solo como mágico, descalificado frente a lo científico o lo racional en oposición con lo irracional. Es

quizá en este lugar donde pueden estar ubicadas características no racionales de la comunicación originaria de lo sagrado.

Por otra parte, tal como afirma Del Valle (2009. P 12) "...queda claro en la oposición urbano/rural de Redfield donde lo urbano es heterogéneo, cambiante y secular – bienespreciados de la modernidad- y lo rural es concebido como homogéneo, estable y sacralizado.". Estas tres características de la ruralidad, muestran la disposición a las que se han atendido los cambios estructurales de concepción de la ruralidad, que marca otras epistemologías.

Así, por ejemplo, es posible ver a un representante Kankuamo en Estocolmo, no en calidad de ser exótico de las épocas coloniales, sino con la participación de su palabra en la discusión sobre la situación de los pueblos originarios en el planeta, como su representante. Y aunque esto no implique su reconocimiento como igual, y esté más bien enmarcado en la participación desde las ciudadanías diferenciadas, es una muestra de los posibles cambios que plantea la oposición, que tiene también otros quiebres, como la búsqueda citadina de lo rural en las ecoaldeas<sup>3</sup>, o incluso innumerables iniciativas de resurgimiento de prácticas comunitarias en medio de las dinámicas cotidianas de las grandes ciudades.

---

<sup>3</sup> Las ecoaldeas consisten en comunidades preferiblemente rurales, compuestas por personas que vivían en ciudades y que optan por girar hacia el campo con principios y prácticas en torno al respeto a la naturaleza, autosostenibles, con seguridad alimentaria, utilizando energías limpias, cultivos orgánicos y construcciones bioclimáticas.

Los contrarios por su parte, identificados en el pensamiento occidental, para invisibilizar a los pueblos originarios y localizados también por Del Valle en rural-urbano, premoderno-moderno, sagrado-secular, comunitarismo-individualismo- se vuelven, según el autor, posturas hacia búsquedas y apariciones posteriores, debidas a los saltos cualitativos entre opuestos. Por lo tanto, se entenderá que la interculturalidad en esta investigación, puede ser una de estas manifestaciones, y se retomará, por su naturaleza, en la tercera perspectiva de esta revisión.

Las dualidades de Segato (2013), se tendrán en cuenta en la Propuesta matricial, en tanto posibilidades de transición y complemento, o circulación de posiciones que den posibilidades de interacción.

En esta segunda tendencia de criticidad y debate por el reconocimiento de los pueblos originarios, también es de la mayor importancia la afirmación de Segato (2013, p, 49): "...fueron los dilemas de un escenario muy complejo que demandó la puesta en práctica de una antropología contenciosa los que me condujeron a sugerir los términos pueblo como sujeto de una historia en lugar de cultura; pluralismo histórico a cambio de relativismo cultural; e inter-historicidad para substituir interculturalidad".

Apoyada en estas precisiones, que trascienden la semántica en la intencionalidad de la tesis, se tiene en cuenta el término *pueblos* como sujetos de la historia, en lugar de culturas indígenas. Y respecto al concepto de inter-historicidad, usado en lugar de interculturalidad, se tomará como sinónimo, en tanto facilite el desarrollo

de la propuesta de diálogo de saberes, ya anunciada. Tal decisión también se toma también al comprender la necesidad de renombrar algunas categorías de análisis desde las fuentes empíricas de la investigación, tal como asegura uno de los participantes: "...nosotros, en lugar de ciudadanía, hacemos construcción de pueblo..." (G, T2: p 3).

### *3.2.3 Tercera perspectiva: Diálogos con saberes ancestrales*

Se pueden ubicar en una tercera tendencia, los estudios que permiten fundamentar o, se vinculan más estrechamente con la comunicación de lo sagrado de pueblos originarios.

Con este propósito, en primer lugar, se retoma la necesidad de reinterpretar lo cultural occidental en el concepto de interculturalidad, para girar la focalización de la comunicación originaria en sintonías no asimétricas hacia los estudios que trabajan diálogos de saberes. En segundo lugar, se hace la distinción entre estudios centrados únicamente en experiencias de aplicación de saberes ancestrales de los pueblos indígenas para los mismos pueblos y, aquellos estudios que siendo más escasos, proponen tomar características como la comunicación originaria de lo sagrado, para vincularlas a propuestas que se pueden utilizar tanto en ámbitos mestizos, como en occidentales y aborígenes.

### *3.2.3.1 De la comunicación intercultural al diálogo de saberes*

Transitar de la comunicación intercultural al diálogo de saberes, es posible en términos de Millan (2010), quien propone las ecologías de saberes, la práctica de la interculturalidad no colonizante, las experiencias de síntesis colectivas orientadas a la autodeterminación, las experiencias de economías solidarias y la práctica de lógicas de reciprocidad, como algunos referentes para pensar hoy de una nueva manera a la comunidad humana y sus caminos, que se entienden en sí mismas como interacciones comunicativas.

En esta tercera perspectiva se enmarca el interés de este capítulo, puesto que la “Propuesta matricial con lógica de diálogo de saberes” que se propone en la segunda parte del escrito como hallazgo principal de la investigación, se fija más en la construcción de relaciones con características de florecimiento multidireccional, de no-violencia, comprensión, resignificación y actualización.

Luykx (1999), matiza el concepto de interculturalidad, situándolo en tres momentos: el objetivo, el desafío y el encuentro. En primer lugar, el objetivo de la interculturalidad buscaría los orígenes y dinámicas de opresión cultural, ya que asume que todos hemos sido colonizados en lo ideológico y lo práctico; sin embargo, la identificación de estructuras, actitudes y prácticas de dominación, considera el autor se puede transformar en oportunidad y herramienta de construcción conjunta de nuevas realidades. El desafío tiene que ver entonces con



plantear interrogantes sobre las propias concepciones, nociones, prácticas y acciones de y frente al que nombramos como el otro.

En este sentido, se sugiere la necesidad de convertir la relación “yo/otro” o “nosotros/ellos”, en una relación donde prevalezca la importancia de la subjetividad del interlocutor, es decir en una relación “yo/tu”; y afirma que el encuentro intercultural ha de ser un encuentro contextualizado, que se aleja de la “tolerancia”<sup>4</sup> y de la diversidad, y se acerca más bien al análisis de los mecanismos de poder que afectan “fronteras nacionales, culturales, sexuales, étnicas” (Luykx, 1999. p. 7)

Teniendo en cuenta estas miradas a la interculturalidad y las ya revisadas en la segunda tendencia, particularmente con Segato y Del Valle, se ubica el interés de este capítulo en una dinámica aún más propositiva<sup>5</sup> de creación de opciones comunicativas novedosas desde el diálogo de saberes, que no se suscriben a la polarización entre comunicación occidental y comunicación originaria, ni a las oposiciones entre la identidad o culturas nativa y mestiza, ni a las relaciones de dominación sumisión, en últimas al manejo del poder y los importantes análisis críticos sobre la colonización.

---

<sup>4</sup> Para Speiser (1999) “en el contexto latinoamericano no conviene emplear el término de *tolerancia*, ya que éste, por su misma raíz latina, evoca el sentido de *aguantar...*” en lugar de respetar.

<sup>5</sup> López (2001) considera que la interculturalidad se constituye como una categoría propositiva, en tanto su meta es la vinculación de las diferencias, pero no su desaparición.

Este trabajo sitúa más bien la reflexión en posibles intercambios y acercamientos dignos, donde tales relaciones en lo político y lo comunicativo, puedan ser telón de fondo de la propuesta frente a concepciones y prácticas impuestas en el devenir histórico de nuestras sociedades, más que en la vía de discusión o denuncia en la búsqueda de armonización.

Por ello, el salto cualitativo que da pasos hacia un nuevo horizonte civilizatorio, tendría que iniciar con la idea de un mundo donde quepan muchos mundos<sup>6</sup>, completada por la idea de que ninguno de estos mundos domine a los otros, propuesto por Del Valle. Ello nos llevaría, con suerte, a una idea de comunidad, no porque nos “pertenezca” algo en común, algo que poseemos al estilo del comunitarismo/individualismo, o que se corresponda a una época o a otra en el sentido de lo premoderno/moderno, ni por que creamos o no en existencias trascendentales en la dualidad de lo sacro y lo secular; sino porque tenemos una obligación común y compartida, un don irrenunciable, que es la responsabilidad por el otro (Espósito, 2009). Se trata entonces, a la manera de (Arendt, 2005), de entender la comunidad como “el amor por el mundo”.

---

<sup>6</sup> La expresión por un mundo en el que quepan muchos mundos es “...una de las reivindicaciones principales del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, es la de la creación de un Estado plural que incluya también a las minorías, otorgue a los indígenas derechos plenos de ciudadanía y les acepte en su diversidad. Se puede decir que la concepción poética del subcomandante Marcos refleja este ideal de un mundo plural. En su universo «literario» coexisten discursos de diferente procedencia, sin tensiones, uno al lado de otro. Sus textos tienen un doble anclaje en el terruño y en el mundo global, y se pueden considerar posmodernos, abiertos a todo tipo de retóricas y lenguajes”, según Anita Horat (2006: 107)

Posicionamientos resistentes al *hecho del capital*<sup>7</sup>, como los presentados hasta aquí, desde un eclecticismo radical, pretenden construir nociones de equilibrio, que ya se asoman en los llamados “derechos de la naturaleza”, manera propiamente moderna de restituir su encantamiento. Al decir se asoma, se expresa justamente que desde mediados del siglo XX han ido aparecido alertas institucionales y jurídicas a la manera moderna, frente a la actitud depredadora de occidente, desde la política por ejemplo, con partidos verdes o con prácticas ambientalistas formales e informales.

De esta forma, los reconocimientos en algunas legislaciones como derechos a la naturaleza o al agua, siendo expresiones modernas, al pensar en eclecticismo radical se proponen como opciones a tener en cuenta en tanto políticas públicas que abren posibles grietas, que permiten rasgar las dinámicas presentes, para hacer búsquedas más equilibrantes. Se reconoce, sin embargo que estos hechos no son suficientes para lograr cambios más radicales, por lo cual en esta tendencia se prefiere recoger aquellas posturas que se distancian de lo intercultural y se detienen en el diálogo de saberes.

### *3.2.3.2 El diálogo de saberes*

---

<sup>7</sup> Entendido el capital como centro y principal movilizador de la filosofía, la economía y la política en occidente, llamado capitalismo por Marx en su libro *El Capital* (2000)

Los trabajos agrupados en el diálogo de saberes, explorados en la ocasión del presente capítulo, tienen en cuenta la definición anunciada por Rodolfo Kusch (1977, citado por Mejía, 2016):

*“...la posibilidad de enunciar el mundo propio, reconociéndolo, valorándolo en su carácter contradictorio, haciendo realidad una intraculturalidad en donde aclaro y enuncio mi mundo desde el pre-supuesto de una equivalencia entre cosmogonías con su expresión de múltiples saberes y las cosmogonías como expresión de conocimientos y saberes disciplinarios y disciplinados.*

Es importante esta definición para la propuesta de esta tesis, en tanto tiene un componente específico destinado a la voz de los pueblos sobre la comunicación de lo sagrado, que en palabras de Kusch sería la enunciación del propio mundo; pero no solo se pretende respetar la diferencia, sino que propone también aprender desde allí combinando posibilidades de otras culturas, lo cual nos pone en el lugar de la multiplicidad de saberes alrededor del tema.

En ese mismo sentido, Gladys Acosta (2016) sugiere cinco aspectos del diálogo de saberes, desde la óptica política y estética, que nos ayudan a caracterizar lo que entenderemos en este sentido. Para la autora el diálogo de saberes cambia la desjerarquización por la solidaridad y la colaboración, se fundamenta en posturas epistémicas, gnoseológicas y antropológicas que utilizan la transdisciplinariedad y reclaman racionalidades ampliadas, utiliza plataformas metodológicas participativas y dialógicas, incluye decisiones éticas dispuestas al reconocimiento respetuoso del

otro y, contiene orientaciones estéticas en íntima conexión con la dimensión política, que se han visto plasmadas en movilizaciones con estéticas de resistencia, disidencia y resiliencia.

Así, los estudios recogidos en esta perspectiva, y que serán retomados con profundidad en la “Propuesta matricial de dialogo de saberes” del siguiente capítulo, tienen como base fundamental aspectos como los saberes ancestrales, las estructuras cosmogónicas, la relación con la tierra, la recreación identitaria y la recuperación de memoria histórica, que alientan la creciente inclusión de estudios que contienen temáticas relativas a rituales, medicina tradicional, artesanía local, expresiones artísticas y construcciones narrativas propias, así como modos específicos de relacionarse socialmente (Rodríguez, s.f.; Podestá, 1993; De La Peña, 2002; León, 2003; Williamson, 2004; Diez, 2004; Pancho, 2004; Baronnet, 2009; López, 2009, Crespo y Vila, 2014; Comboni y Juárez, 2013; Jiménez, 2009).

Además, dentro de esta última perspectiva, y como resultado de la indagación en territorio y de la posterior reflexión teórica de proceso investigativo y práctico ( Plaza, Campuzano y Espinel, 2009-2010; Plaza y Campuzano, 2009- 2016; Plaza, Campuzano y Gutiérrez, 2017-2018), se han logrado aproximaciones que exponen una traducción conceptual de comunicación desde el pensamiento de los pueblos originarios Kogui y Kankuamo principalmente, aunque también se han incorporado otros elementos de los pueblos originarios del centro y del norte de Colombia. Es necesario insistir en que más allá de equipararse en acepción, en concepción o en

configuraciones de hábitat, se abrió un lugar al reconocer y reconocerse, en lo que corresponde con las apuestas ético-políticas del diálogo de saberes.