

ALAIIC

Asociación Latinoamericana de
Investigación y Teoría Comunicacional
Asociación Latinoamericana de
Investigación y Teoría Comunicacional

COMUNICACIÓN Y DECOLONIALIDAD

Horizonte en construcción

Erick R. Torrico Villanueva
Eloina Castro Lara
Nelson Osorio Andrade
(Organizadores)



BOLIVIA
2018

COMUNICACIÓN Y DECOLONIALIDAD:
HORIZONTE EN CONSTRUCCIÓN

Organizadores:
Erick R. Torrico Villanueva
Eloína Castro Lara
Nelson Osorio

Editores:
Asociación Boliviana de Investigadores de la
Comunicación
Instituto de Investigación, Posgrado e Interacción Social
en Comunicación, Universidad Mayor de San Andrés
(La Paz)
Universidad Andina Simón Bolívar (La Paz)


Apoyo:
Asociación Latinoamericana de Investigadores de la
Comunicación

Depósito Legal: 4-1-1427-18
ISBN: 978-99974-0-151-9


Diseño de tapa: Chanel Colque
Diagramado interior: Teddy Mejía Noe
Impresión: D y G
Cuidado de edición: Dorita Ayala Gonzáles

Se terminó de imprimir en La Paz el 25 de junio de 2018





COMUNICACIÓN Y
DECOLONIALIDAD:
HORIZONTE EN CONSTRUCCIÓN



Erick R. Torrico Villanueva

Eloína Castro Lara

Nelson Osorio Andrade

(Organizadores)

Bolivia – 2018




ÍNDICE

<i>Presentación</i>	7
<i>Introducción</i>	9
I. REFLEXIONES TEÓRICAS EN LA RELACIÓN COMUNICACIÓN-DECOLONIALIDAD	11
La re-humanización, sentido último de la decolonización comunicacional <i>Erick R. Torrico Villanueva (Bolivia)</i>	13
Acción como eje de la Comunicación-Decolonialidad <i>Eloína Castro Lara y Hugo Ernesto Hernández Carrasco (México)</i> ...	25
Hacia una epistemología fronteriza en/desde América Latina Aportes para una teoría decolonial de la comunicación <i>Alejandra Cebrelli y Víctor Arancibia (Argentina)</i>	41
Desde la teoría crítica hacia el pensamiento decolonial. Un aporte a la comunicología actual <i>Karina Olarte Quiróz (Bolivia)</i>	61
Decolonización de la Comunicación <i>Nelson F. Osorio Andrade (Colombia)</i>	75
Aproximaciones desde la perspectiva decolonial a la relación Historia y Comunicación: Aportes en cerner <i>Esperanza Pinto Sardón (Bolivia)</i>	88
II. CONTEXTOS Y PRÁCTICAS COMUNICACIONALES DECOLONIZADORAS	99
Territorios, Comunicación y Re-Existencias en el Sur de Colombia <i>Yamile Johanna Peña Poveda y David Felipe Bernal Romero (Colombia)</i>	101
“¿Cuánta tierra necesita un hombre?” La denuncia de las quimeras del desarrollo: un principio en el pensamiento decolonial <i>Manuel Chaparro Escudero (España)</i>	117
Comunicación y decolonialidad en contextos de postdesarrollo: Hacia la construcción de un campo de prácticas y saberes en emergencia <i>Valeria Belmonte (Argentina)</i>	137
Agencia indígena para la descolonización <i>Eland Vera (Perú)</i>	156
Prácticas comunicativas populares desde el Sur, búsquedas y diálogos epistémicos <i>Mónica Lucía Delgado Guaña (Ecuador)</i>	166
III. NARRATIVAS Y DECOLONIALIDAD	175
Descolonizar la Comunicación: la Chakana, ethos en las culturas andinas y narrativa transmedia <i>Erick Bútrón (Bolivia)</i>	177

Español aymarizado en Bolivia: La transculturación narrativa y el reconocimiento del otro <i>Angela Fabiola Cossío Zambrana (Bolivia)</i>	195
IV. PERIODISMO, MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y DECOLONIALIDAD	203
Huellas coloniales en el periodismo del siglo XXI <i>Camilia Gómez Cotta (Colombia)</i>	205
Actualización y legitimación del poder colonial de género en los mass media <i>María Cruz Tornay Márquez (España)</i>	217
Agenda temática, migración y prensa en los países mediterráneos <i>Ricardo Carniel Bugs y María Teresa Velázquez García-Talavera (España)</i>	231
Comunicación, discursos y decolonialidad desde el Wallmapu <i>Claudio Maldonado Riverá (Chile)</i>	249
Territorio, decolonialidad y discurso en los medios informativos Mapuche: el caso del Werken.cl <i>Juan Alfredo del Valle Rojas (Chile)</i>	265
V. HACIA LA DECOLONIZACIÓN DE LA COMUNICACIÓN EN LA FORMACIÓN UNIVERSITARIA...281	
Las carreras de Comunicación del Sur desde la perspectiva decolonial: Estado de la cuestión y desafíos <i>Jenny Ampuero (Bolivia)</i>	283
Notas para indisciplinar el currículum universitario en Comunicación <i>Eloina Castro Lara (México)</i>	301
La comunicología decolonizadora en la Academia: Una alternativa para programas de Enseñanza-Aprendizaje de la Comunicación en Universidades Públicas de Bolivia <i>Orlando Valdez López (Bolivia)</i>	316
<i>Autores y Autoras</i>	341
<i>Significados del logotipo del GI Comunicación-Decolonialidad</i>	349
<i>Reseñas de las instituciones</i>	351

Presentación



En sus casi cuatro décadas de existencia la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación, ALAIC, ha buscado alcanzar y robustecer sus metas fundacionales orientadas a impulsar la investigación científica de la Comunicación en la región. Ligado a los destinos políticos nacionales e internacionales, el devenir de nuestro campo de conocimiento ha estado señalado por desafíos de índole diversa. Esos retos encontraron respuesta en la creatividad desplegada por los investigadores de la región, quienes desde abordajes singulares sobre la comunicación, sus contenidos y actores, promovieron una palpable ampliación de las agendas temáticas del campo.

Los primeros años de ALAIC se caracterizan por la búsqueda de identidad. Sus temas de interés rondaban sobre el objeto de estudio de la Comunicación, las características del campo y de sus participantes. En poco tiempo la diversidad de perspectivas de los estudios en proceso marcó subtemas y áreas específicas de interés y ello llevó a que en 1994 la Asociación creara siete Grupos Temáticos, GT. Desde su formación, estos grupos constituyen un lugar de encuentro entre pares, así como una fuente para la creación de saberes especializados. Son dinámicos en cuanto a las materias que abordan, por lo que su número ha ido creciendo hasta alcanzar 19 GT que sesionan actualmente en cada congreso.

Mientras ALAIC experimentaba este proceso institucional, ampliando agendas y visibilizando nuevos intereses de investigación, en últimos años del siglo XX se consolidan cambios que repercuten en el campo. Por un lado, se impone a nivel global un nuevo modelo político económico que debilita los medios públicos al tiempo que libera el mercado de las comunicaciones y, por otro, las innovaciones tecnológicas digitales, iniciadas en los años '50, transitan hacia su masificación. Estas tecnologías son incesantes en su renovación y articuladas al modelo político social vigente, se integran a actividades sociales diversas, dando lugar a nuevas prácticas culturales.

Tales cambios conducen a que las mediaciones tecnológicas vayan más allá de los procesos comunicativos tradicionales, situándose en áreas nodales de la vida cotidiana y extendiendo el tratamiento de temas hacia horizontes cada vez más heterogéneos. En respuesta a estas transformaciones, en 2012 ALAIC establece nuevos márgenes para la discusión crítica al crear los Grupos de Interés, GI, como un espacio para reflexionar sobre contingencias temáticas complejas que desbordan temas originales y presentan nuevos desafíos para pensar desde América Latina al campo de conocimiento de la Comunicación. Los GI, que sesionan durante los congresos de ALAIC, posicionan tópicos singulares que surgen en la región y reflejan los momentos históricos que se viven.

Fue en este contexto que en el XIII Congreso de ALAIC “Sociedad del conocimiento y comunicación: perspectivas críticas desde América Latina”, realizado en la ciudad de México en octubre de 2016, surge un GI de enorme importancia para la actualidad: Comunicación y decolonialidad. Producto de este encuentro y de los trabajos que se presentaron entonces, es el libro Comunicación y decolonialidad: Horizonte en construcción, en el que es posible conocer la esencia misma del tema mediante su tratamiento teórico, pero también a través de sus matices. Las prácticas y los contextos, las narrativas sobre decolonialidad, el periodismo, la formación universitaria, son perspectivas de un mismo proceso que como latinoamericanos debemos develar y confrontar con nuestras realidades.

Autores de nueve países —Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, España, México, Perú y Venezuela—, reflexionan sobre la decolonialidad en su vínculo con la comunicación. Cada uno lo hace desde sus contextos nacionales y prácticas profesionales. Estas miradas, comunes pero diversas, reafirman que América Latina con sus lazos históricos, sus retos ancestrales, sus prácticas culturales, es tierra de coincidencias y también de diferencias. Cada contexto y sus narrativas se articulan en esta obra, estableciendo un rico diálogo entre unidad y diversidad.

Desde Bolivia, país que ha dado actores destacados al campo de conocimiento de la Comunicación, se integra este libro coordinado por un miembro prominente de nuestra Asociación, Erick Torrico Villanueva, junto a los colegas Eloína Castro, de México, y Nelson Osorio, de Colombia.

La edición recibe el apoyo de la Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación, de la Universidad Andina Simón Bolívar y del Instituto de Investigación, Posgrado e Interacción Social en Comunicación de la Universidad Mayor de San Andrés. Para ALAIC es un orgullo acoger Comunicación y decolonialidad: Horizonte en construcción, libro fundamental para el saber comunicativo, en el que se comparten miradas críticas acerca de la comunicación y su relación con la decolonialidad.

Dra. Delia Covi Druetta
Presidente de ALAIC
Ciudad de México, septiembre de 2017

Introducción

El *pensamiento decolonial* que se viene estructurando desde finales de la década de 1990 abrió un novedoso y problematizador horizonte epistémico que, surgido de una perspectiva enraizada en la historia latinoamericana, pone en cuestión concepciones, instituciones y procedimientos cuya validez y aplicación fueron largamente asumidas no sólo como de valor universal sino además con un carácter en los hechos indiscutible.

La decolonialidad ofrece una nueva lectura de los procesos históricos que configuraron el aún prevaleciente orden mundial y el sistema de saberes que lo acompaña y legitima, con todo lo que ambos implican de subalternización de los pueblos y las civilizaciones-otras que fueron sometidos al poder moderno del Occidente. Este pensamiento que subleva es, pues, la base reflexiva de una revolución epistemológico-teórica ya en marcha y de la cual el campo comunicacional no puede ni debe quedar excluido.

Las contribuciones contestatarias y propositivas de autores clásicos de la región como Antonio Pasquali, Luis Ramiro Beltrán, Armand Mattelart o Jesús Martín-Barbero resultan indispensables para conformar un nuevo pensamiento comunicacional crítico latinoamericano que apunte a desinstrumentalizar la comunicación como proceso, a des-cosificar a los sujetos que participan en él, pero que también oriente la construcción de un proyecto concreto para el reentendimiento y nueva conceptualización del hecho comunicacional, con la consiguiente redefinición de los contornos de su estudio y la potencial transformación de sus prácticas, lo cual supone una lucha por la independencia intelectual y académica cuya última frontera es la transformación social con justicia y democracia.

En consecuencia, esta liberación decolonizadora, desde la Comunicación, implica el rescate de los principios y fundamentos históricos propios de América Latina, la superación del pensamiento comunicacional occidental y la producción de una interpretación-otra de los procesos de (inter)relación significante. En el marco de estos convencimientos y en el seno de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC), del 5 al 7 de octubre de 2016 se reunió en la ciudad de México el Grupo de Interés Comunicación-Decolonialidad, que nació por iniciativa de participantes del curso virtual “Decolonizar la Comunicación” efectuado en noviembre de 2015 entre la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), de Bolivia, y la Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación (ABOIC).

El XIII Congreso Latinoamericano de Investigadores de la Comunicación que organizó la ALAIC en la capital mexicana se enfocó en el tema “Sociedad del Conocimiento y Comunicación:

Reflexiones críticas desde América Latina”. En la ocasión, dentro del Grupo de Interés ya nombrado y que estuvo coordinado por los colegas Erick R. Torrico Villanueva (Bolivia), Eloína Castro Lara (México) y Nelson F. Osorio Andrade (Colombia), fueron presentadas valiosas ponencias que constituyen la base de este libro.

Los 21 trabajos aquí incluidos pertenecen a 24 autores y autoras procedentes de Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, España, México y Perú. Dichos textos están organizados en las siguientes 5 categorías: 1) Reflexiones teóricas en la relación Comunicación - Decolonialidad, 2) Contextos y prácticas comunicacionales decolonizadoras, 3) Narrativas y decolonialidad, 4) Periodismo, medios de comunicación y decolonialidad, y 5) Hacia la decolonización de la Comunicación en la formación universitaria.

Comunicación y Decolonialidad: Horizonte en construcción integra, así, visiones plurales en torno a planteamientos analíticos, propuestas reflexivas y experiencias concretas que expresan y sustentan el proyecto decolonizador comunicacional.

Un primer paso está dado.

Mgr. Karina Olarte Quiróz, Presidente
Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación

Mgr. Esperanza Pinto Sardón, Directora
Instituto de Investigación, Posgrado en Interacción Social
en Comunicación
Universidad Mayor de San Andrés

Dr. Erick R. Torrico Villanueva, Director Académico
Maestría en Comunicación Estratégica
Universidad Andina Simón Bolívar



I. REFLEXIONES TEÓRICAS
EN LA RELACIÓN
COMUNICACIÓN-
DECOLONIALIDAD



La rehumanización, sentido último de la decolonización comunicacional

Erick R. Torrico Villanueva

Decolonizar la comunicación supone un doble movimiento: por una parte, liberarla conceptualmente, pues la idea predominante al respecto aún la mantiene reducida al hecho transmisivo, mediado por tecnologías y que sólo se justifica por la búsqueda de beneficios para el emisor; por otra, recuperar en la práctica y en el más amplio sentido su dimensión dialógica, democratizante y humanizadora, ya que a partir de su entendimiento presente su realización concreta sigue cimentada en la imposición y las asimetrías.

Estos propósitos, que no son del todo recientes en el pensamiento latinoamericano de la especialidad, nunca terminaron de ser alcanzados, hecho del que se desprende su renovada vigencia, potenciada ahora por el diferente punto de partida que aporta la decolonialidad para el análisis y la propuesta. Esta nueva crítica de América Latina no se inscribe en el espacio epistemológico-teórico de lo mismo que cuestiona —lo cual era característico de las tradiciones críticas precedentes—, sino que corresponde a una perspectiva trastocadora de lo consagrado y de sus fundamentos.

Se trata, entonces, de trastornar viejos órdenes, aquellos que se instalaron con el nacimiento de la Modernidad.

El momento constitutivo de esta era, 1492¹, junto a la incorporación al mapa mundial del continente que más tarde sería denominado América y a la consiguiente propulsión de la hasta entonces marginal Europa a un sitio de protagonismo hegemónico planetario, trajo consigo el establecimiento de una profunda división entre pueblos que continúa como la base organizativa del mundo contemporáneo.

¹ Hay varias referencias coincidentes acerca de este tiempo inaugural que conviene resaltar: Felipe Fernández-Armesto sostiene que ese año “reordenó el mundo en su conjunto” e “inició una nueva era de convergencia” (2010:9 y 10), en tanto que Germán Arciniegas, a propósito de esto último, sostiene que “América completó la Tierra” (2005) y además remarca que “Con América se inicia el mundo moderno y el progreso de la ciencia. Lo mismo en el campo de la filosofía. Por América, Europa alcanza su nueva dimensión, sale de las tinieblas” (:13). Pero Tzvetan Todorov es más enfático cuando señala que “(...) el descubrimiento de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente; aun si toda fecha que permite separar dos épocas es arbitraria, no hay ninguna que convenga más para marcar el comienzo de la era moderna que el año de 1492 en que Colón atraviesa el océano Atlántico. Todos somos descendientes directos de Colón, con él comienza nuestra genealogía —en la medida en que la palabra ‘comienzo’ tiene sentido” (1998:15).

En concepto de Immanuel Wallerstein (2006), surgió entonces el “sistema-mundo moderno”, esto es, un conjunto articulado de territorios y poblaciones que por primera vez en la historia se hizo de escala global y se asentó en la “economíamundo capitalista” (ídem), o sea en la conformación de una zona geográfica de gran magnitud, unificada en torno a una división social del trabajo basada, a su turno, en la lógica de la acumulación incesante de capital.

El nacimiento de la Modernidad devino, por tanto, de que Europa —mediante el “descubrimiento”, la conquista y la subsecuente colonización— se confrontara con un “Otro”, el nativo “americano”, al que sometió con violencia física y cultural y al que, en palabras de Enrique Dussel (2008), no “descubrió” sino más bien “encubrió”, subordinándolo e inferiorizándolo para asegurar y justificar su explotación.

Visto así, ese acontecimiento tiene al menos dos significados: representa el comienzo de la época y el nuevo orden global en que todavía se desenvuelve el género humano y, a la vez, supone el nacimiento formal de prácticas de discriminación, abuso y expoliación basadas en criterios de presunta distinción racial y, por ende, de “desigualdad natural”. Y es este conjunto problemático el que hoy coloca en la agenda la cuestión de la rehumanización.

La deshumanización colonial

Rehumanizar presupone que se produjo una deshumanización previa, esto es, una pérdida de la condición de humanidad, de la consideración por los congéneres y por sí mismo, así como un desconocimiento radical de valores y principios. En otros términos, si en determinado tiempo hace falta trabajar por la rehumanización quiere decir que se ha impuesto la ciega voluntad de poder que nada más puede desembocar en diversas formas de barbarie.

La Modernidad, que arrancó en y con la invasión europea del Nuevo Mundo, fue la expresión superlativa de una aculturación desenfrenada y de la impiedad. El control territorial y el sometimiento político de las poblaciones locales fueron logrados sobre la muerte de 70 de los 80 millones de habitantes que se estima había en la región hacia mediados del siglo dieciséis (Todorov, 1998:144), genocidio sólo comparable en número de víctimas al que provocaron las denominadas primera y segunda guerras mundiales, juntas.

Esa degradación humana, aunque no de la misma manera, afectó a conquistadores y conquistados. Los primeros se inhumanizaron, los segundos fueron despojados de su humanidad. En todo caso, ambos polos acabaron sumidos en la deshumanización, pero los subyugados continuaron arrastrando su tragedia más allá de la etapa independentista.

Como afirman Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel,

(...) la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala global (2007:13).

Lo expuesto en esta cita significa, de un lado, que la composición básica del sometimiento colonial que empezó hace 526 años no ha variado en lo sustancial y, de otro, que la forma colonialista clásica —ocupación territorial con control militar, político, económico y cultural directo— dejó su lugar a la herencia colonial en la institucionalidad y el imaginario de los pueblos que se convirtieron en repúblicas “modernas”, es decir, en la subjetividad colectiva que reproduce la lógica de la subordinación tanto en la organización interna de tales sociedades como en sus relaciones con las del exterior.

Consiguientemente, el espíritu y la realidad de la dominación establecida en tiempos coloniales perviven en manifestaciones un tanto más sutiles, aunque en ocasiones la violencia explícita (invasiones, genocidios, asesinatos, represión, encarcelamiento) suele recuperar su antiguo protagonismo con tal de garantizar la continuidad de las jerarquías y los privilegios a escala global, regional, nacional o aun local.

La cuádruple colonialidad

Esos modos renovados del sometimiento se sintetizan en el concepto de colonialidad, propuesto originalmente por Aníbal Quijano, quien describió con él la condición supeditada de las culturas no europeas, que fue y es un legado central de la etapa colonialista:

(...) no obstante que el colonialismo político fue eliminado, la relación entre la cultura europea, llamada también “occidental”, y las otras, sigue siendo una relación de dominación colonial. No se trata solamente de una subordinación de las otras culturas respecto de la europea, en una relación exterior. Se trata de una colonización de las otras culturas, aunque sin duda en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él (1992:12).

El propio Quijano, a partir de esa noción de colonialidad cultural que daba cuenta de la estructura colonial del poder, planteó más adelante (2000) otro concepto fundamental: colonialidad del poder, esta vez para remarcar la dimensión política del control eurocentrado².

Por ello, este autor sostiene que es necesario historizar las relaciones de poder y no comprenderlas apenas desde categorías abstractas como “relaciones de producción”, “orden” o “autoridad”. Se trata, en otras palabras, de hacer una historia del poder, vía por la cual es dable reconocer las razones y la manera por las que las poblaciones son clasificadas en el seno de la trama de explotación/dominación/conflicto que caracteriza la dinámica societal³.

En ese proceso historizador, Quijano halla que, además de los atributos tradicionalmente utilizados desde la biología para clasificar y jerarquizar a las personas —sexo y edad—, con el poder colonial se añadió otros dos más bien socialmente contruidos: la fuerza de trabajo y la diferencia fenotípica (la “raza”); este último, resultante de la conquista de América, se constituyó en un indicador determinante y en los hechos naturalizado de la supremacía práctica de los conquistadores/colonizadores y de su supuesta “superioridad”:

La racialización de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geo-culturales fue el sustento y la referencia legitimadora fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo. Es decir, de su colonialidad (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:119).

Esa convicción y esa sensación de la “superioridad” de unos y la “inferioridad” de otros, cuando son interiorizadas en cada uno de los polos de esa relación, desembocan en lo que Walter Mignolo y Nelson Maldonado-Torres (Restrepo y Rojas, 2010:156 y ss.) definen como la colonialidad del ser. Ésta consiste en la vivencia subjetiva de la verticalidad del poder, que afirma el ser del dominador sobre la negación del ser del dominado.

Como Maldonado-Torres dice, supone la creación de una sub-alteridad, es decir, de una otredad que se reconoce, pero que es inferiorizada de origen (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:127 y ss.). Este condicionamiento violento del “ser en el mundo” del dominado también acarrea efectos sobre la humanidad del dominador, que de modo soberbio se autoconsidera paradigma de la especie, actitud que confirma y refuerza la colonialidad del poder.

² El autor desarrolla este concepto en el artículo “Colonialidad del poder y clasificación social” inicialmente publicado en el Journal of World Systems Research (Vol. IX, n° 2, pp. 342-386). También se lo puede encontrar en Castro-Gómez y Grosfoguel (2007:93-126).

³ Esta pugna, de carácter permanente, implica los ámbitos de la economía/trabajo, la gestión de la naturaleza, el género/sexualidad, la subjetividad, el conocimiento y la autoridad/política.

Un tercer concepto clave es el de colonialidad del saber, inmerso en el más general de colonialidad, y que hace referencia a la dominación epistémica eurocéntrica derivada y a la vez sustentadora del control político que impuso la colonización.

En este caso, la descalificación en forma y contenido de todo aquel conocimiento y de su correspondiente proceso de producción que no se ajusten a los parámetros de la racionalidad moderna europea, misma que se asienta en la radical y a-social separación entre sujeto cognoscente y objeto cognoscible, es el eje del sentido común constituido como estándar universal aceptado de verdad durante la organización moderna del poder mundial/ global.

En ese sentido, Eduardo Restrepo y Axel Rojas señalan que:

La colonialidad del saber supondría una especie de arrogancia epistémica por quienes se imaginan modernos y consideran poseedores de los medios más adecuados (o incluso los únicos) de acceso a la verdad (sea ésta teológica o secularizada) y, por tanto, suponen que pueden manipular el mundo natural o social según sus propios intereses. Otras formas de conocimiento, generalmente asociadas a poblaciones no europeas, son descartadas como ignorancia, menospreciadas, inferiorizadas o, en ciertas ocasiones, apropiadas por los aparatos de producción del conocimiento teológico, filosófico y científico europeos (2010:137).

Pero a las tres nociones ya referidas cabe agregar también la de la colonialidad del hacer, que viene a ser la consecuencia de aquellas en el orden práctico de la vida, tanto individual como colectiva e institucional.

El tenso control de los ámbitos del poder por los dominadores no puede menos que condicionar las formas de hacer que despliegan ellos mismos y que, por su parte, ejecutan los dominados, por medio de unas estrategias de disciplinamiento y una gramática de la autoridad configuradas desde el núcleo ordenador de la colonialidad global.

Esa armazón cuádruple conforma, pues, la realidad de la pervivencia de la dominación y la deshumanización inauguradas por la Modernidad.

Así, Modernidad y colonialidad son la cara y la contracara de un mismo proceso:

Por eso es que se tiende a escribir modernidad/colonialidad; la barra oblicua "/" indica precisamente esta relación de constitución mutua de los dos términos, así como la jerarquización entre los mismos. La colonialidad no es conceptualizada como una contingencia histórica superable por la

modernidad ni como una “desafortunada desviación”. Al contrario, la colonialidad es inmanente a la modernidad, es decir, la colonialidad es articulada como la exterioridad constitutiva de la modernidad (Restrepo y Rojas, 2010:17).

Esta co-constitución histórica de lo moderno/colonial llevó a que los protagonistas de esa etapa fundacional perdieran su humanidad sea por el ejercicio o más bien por el sufrimiento del poder, hecho que se prolonga —con expresiones a veces más atenuadas— en la actual *situación colonial*⁴ que se vive en el mundo.

La doble deshumanización

Como ya quedó dicho, la deshumanización que trae aparejada la conquista/colonización no tiene efectos apenas sobre quien es subyugado, sino que al mismo tiempo altera la persona de quien subyuga.

En esa línea, Rafael Bautista indica que la relación de dominación opera mediante el “vaciamiento sistemático de la humanidad de las víctimas” (2014:18) y explica que:

Se trata de un despojo total, del vaciamiento absoluto de la humanidad y la vida de las víctimas. El propio mundo de la víctima y hasta sus dioses son objeto de aquel vaciamiento; la situación colonial empieza a adquirir forma definitiva: si el mismo sentido de humanidad que se posee es vaciado, entonces no hay modo de recomposición, lo único viable y posible se deduce de lo que es el dominador, de modo que, el dominado, para ser algo, debe negar lo suyo de sí y aspirar a ser lo que no es (:18-19).

De ese modo, mientras uno, el dominado, es desconocido y anulado en tanto ser humano y, por ende, convertido en materia utilizable y descartable, el otro, el dominador, se empodera con esa expropiación, pero sólo para inhumanizarse.

En consecuencia, la acción colonizadora de las almas⁵, favorable para los propósitos de la explotación, conllevó la abolición de los valores de humanidad en aquellos que la ejecutaron, con lo cual la deshumanización se desarrolló simultánea y complementariamente en una doble dimensión.

⁴ Este concepto, tomado de Ramón Grosfoguel (2006:29), se refiere a “(...) la opresión/explotación cultural, política, sexual y económica de grupos subordinados racializados/étnicos por parte de grupos raciales/étnicos dominantes con o sin la existencia de administraciones coloniales”.

⁵ La “colonización de las almas” fue propuesta por Fernando Mires (1987) para dar cuenta de la misión evangelizadora católica en la conquista española, pero Silvia Rivera la resignifica —sentido aquí asumido— como la imposición por diversos mecanismos de la negación de la identidad propia de los pobladores nativos y la consiguiente introyección en ellos de “la visión del mundo occidental” (2010:45).

A este respecto, Paulo Freire afirma que “La deshumanización, que no se verifica sólo en aquellos que fueron despojados de su humanidad, sino también, aunque de manera diferente, en los que a ellos despojan, es distorsión de la vocación de SER MÁS” ([1970] 1981:32), vocación que es negada “(...) en la injusticia, en la explotación, en la opresión, en la violencia de los opresores” (Idem).

Por eso, la conquista/colonia —con su legado de dominación remozada, la colonialidad— conformó un “sistema de deshumanización” (Sejas, 2014:24) que provocó y promovió una crisis de in-comunicación no revertida hasta el presente.

La in-comunicación deshumanizadora

Hay quienes atribuyen el problema central de la incompletitud⁶ que afecta al cotidiano de la comunicación al ambivalente significado etimológico de su concepto, pues este término, en su versión original latina, se refiere tanto a “impartir” como a “compartir”, a “hacer común” como a “unificar”, a “buscar consejo” como a “informar” o a “consultar”⁷, de manera que incluye, al unísono, las posibilidades de la transmisión y el diálogo o de la imposición y el consenso.

Pero no sólo se trata del enfoque que pueda aplicarse en la definición del fenómeno, que sin duda es de alta importancia y será abordado más adelante, sino igualmente de la forma en que se plasmó su uso en el momento fundador de la Modernidad.

Cuando Cristóbal Colón pisó en 1492 las tierras que años más tarde serían bautizadas como americanas empezó a registrar lo que aparecía ante sus ojos, primero para tomar posesión de ello y luego para clasificarlo⁸. Asumió que los territorios hallados hacían parte de facto del reino de España y consideró a los habitantes nativos, a quienes encontró desnudos, como faltos de una cultura equiparable a la que él representaba.

La primacía le correspondió, entonces, a la designación, que supone la acomodación de “lo otro” a los moldes propios. La comunicación no fue relevante. La desigualdad entre humanos quedó establecida.

Lo que vino después, la conquista y la colonia, simplemente extendió y rutinizó esa práctica, con el agregado de la violencia material y cultural.

⁶ Esto se refiere a la unilateralidad que prevalece en su práctica, con la predominancia del emisor sobre el receptor, lo cual contradice el ideal de que debe dar lugar a un intercambio equilibrado.

⁷ Cfr. Handford y Herberg (1966) y Peters (2014).

⁸ Cfr. Todorov (1998:36 y ss.).

La combinación de genocidio y represión de las culturas (catequización, “extirpación de las idolatrías”) dio como productos el silenciamiento y la invisibilización de los pueblos sometidos, esto es, su inferiorización y su subalternización.

Así quedó sellado el principio de la in-comunicación moderna, que deshumaniza, la que tiempo después fue ratificada por las elaboraciones de la ciencia. La colonialidad completó su círculo:

Desde aquella época, (...), Europa occidental se ha esforzado por asimilar al otro, por hacer desaparecer su alteridad exterior, y en gran medida lo ha logrado. Su modo de vida y sus valores se han extendido al mundo entero: como quería Colón, los colonizados adoptaron nuestras costumbres y se vistieron (Todorov, 1998:257).

La Comunicación “occidental”

Cuando la academia de los países nor-occidentales comenzó a tematizar la cuestión de la comunicación lo hizo a propósito de otra circunstancia de deshumanización: la llamada primera guerra mundial. Harold D. Lasswell ([1927] 1938) dio cuenta de ello en su seminal tesis doctoral sobre la “guerra de las ideas” que marcó el inicio de los estudios del campo comunicacional.

A partir de entonces, él y otros analistas procedentes de diferentes ramas disciplinarias y básicamente de origen estadounidense o europeo fueron desarrollando un área de conocimiento —conocida hoy como Comunicación o Comunicología— centrada ante todo en los procesos de transmisión masiva de contenidos.

La impronta de las condiciones, características y experiencias propias de las sociedades en que se configuró ese pensamiento comunicacional definió sus rasgos primordiales. La comunicación, en esta perspectiva, es una herramienta orientada a cumplir ciertas funciones estabilizadoras, pero ante todo a lograr determinados efectos previstos y calificados de positivos por los emisores que recurren para ello al uso preferente de tecnologías de difusión en procesos unidireccionales⁹.

Esta Comunicación “occidental”¹⁰ se afina en la presunta superioridad del conocimiento occidente-céntrico, la preponderancia de los dispositivos técnicos sobre los sujetos humanos en el proceso comunicacional y la objetualización del receptor. Estos elementos, que implican la jerarquización y estandarización “universal” de los saberes, la fetichización de las máquinas y la consiguiente supeditación de las

⁹ Véase al respecto el artículo “Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en Latinoamérica”, en Beltrán (2000:86-122).

¹⁰ Sobre esta categoría, véase Torrico (2016^b:123-144).

personas a la racionalidad técnica, así como el no reconocimiento del interlocutor, su consideración como mero destinatario y su conversión en “cosa” manipulable, componen un esquema deshumanizador necesario para la Modernidad/colonialidad.

Las corrientes teóricas comunicacionales predominantes —la pragmática (estadounidense), la crítica (europea) e incluso la crítico-utópica (latinoamericana)— están insertas, a su modo, en el horizonte epistemológico de esta visión y permanecen sujetas a sus constreñimientos.

La rehumanización decolonial

Frente al cuadro hasta aquí descrito, el pensamiento decolonial constituye la opción crítica, intelectual y política, que posee la potencia suficiente para fracturar el orden moderno/ colonial y diseñar el futuro de una humanidad recompuesta, recomunicada y, por tanto, liberada.

Fue Catherine Walsh (2005:26) quien en 2004 propuso el concepto decolonización para hacer referencia al camino/proceso de confrontación y superación de la colonialidad desde la situación subalterna latinoamericana. El desafío de la decolonialidad, en sus términos,

(...) implica partir de la deshumanización —del sentido de no-existencia presente en la colonialidad (del poder, del saber y del ser)— para considerar las luchas de los pueblos históricamente subalternizados por existir en la vida cotidiana, pero también sus luchas de construir modos de vivir, y de poder, saber y ser distintos (:23-24).

Y cabe añadir que conlleva, asimismo, trascender los límites históricos de las preocupaciones de la filosofía occidental contemporánea que sitúan los comienzos de la deshumanización en la violencia de las guerras internacionales y en las adicciones esclavizadoras propias de la primera y la segunda mitades del siglo XX, respectivamente¹¹, pues como fue expuesto más antes el inicio de esta degradación se remonta al tiempo de la conquista/ colonia. Fue entonces que se instauró la in-comunicación.

De ahí que sea posible identificar la figura del dominado con la del in-comunicado, aquel que es forzado al mutismo, a la auto-negación, la exclusión, la infra-humanización, la dessocialización y la muerte. Y de ahí, igualmente, que este incomunicado sea el punto de partida radical de la nueva conciencia crítica y la acción transformadora.

¹¹ Cfr. Cañas (2000).

En el *pensamiento teórico comunicacional latinoamericano* de índole crítica el proceso social de (inter)relación significativa, es decir, la comunicación, se concibe predominantemente como un hecho sociocultural constitutivo y diferenciador de lo humano, dotado de un potencial político de liberación contenido en el efectivo descubrimiento del “Otro” y en la posibilidad del diálogo horizontal, participativo y plural para la construcción comunitaria¹².

A la comunicación, por tanto, le urge renacer como proceso humanizador y de construcción social pluriversal, para lo cual tiene que pensarse en términos de Comunicología de Liberación (Beltrán, 2000:116), más allá del imaginario occidental forjado en torno a su especificidad¹³.

La decolonialidad es, así, el horizonte de esperanza que, visto desde la in-comunicación y la subalter/nización latinoamericanas, puede llevar a la restauración de la humanidad despojada (Freire, [1970], 1981; Bautista, 2014) y a la consiguiente “reconstrucción radical de seres, del poder y saber” (Walsh, 2005:24).

Fuentes consultadas

- Arciniegas, Germán (2005): Cuando América completó la Tierra. Bogotá: Villegas. 1ª reimp.
- Bautista, Rafael (2014): Reflexiones des-coloniales. La Paz: Rincón Ediciones.
- Beltrán, Luis Ramiro (2000): Investigación sobre Comunicación en América Latina. Inicio, Trascendencia y Proyección. La Paz: Plural.
- Cañas, José Luis (2000): “La idea de rehumanización, clave existencial para la filosofía de la historia futura”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Universidad Complutense. Madrid. N° 17, pp. 167-194.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007): El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Dussel, Enrique (2008): 1492. El encubrimiento del Otro. **Hacia el origen del “Mito de la modernidad”**. La Paz: Biblioteca Indígena.
- Fernández-Armesto, Felipe (2010): 1492. El nacimiento de la modernidad. Bogotá: Debate.
- Freire, Paulo ([1970] 1981): *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI. 27ª edic.

¹² Sobre estos aspectos, véase Torrico (2016ª).

¹³ Cfr. Torrico (2016b:103-122).

- Grosfoguel, Ramón (2006): “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales”, en revista Tabula Rasa. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. N° 4, pp. 17-48.
- Handford, S. y Herberg, Mary (1966): **Langenscheidt's Pocket Dictionary – Latin**. Berlín: Langenscheidt.
- Lander, Edgardo (Comp., 2000): La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.
- Lasswell, Harold ([1927] 1938): Propaganda Technique in the World War. New York: Peter Smith.
- Mann, Charles (2013): 1493. Una nueva historia del mundo después de Colón. Madrid: Katz.
- Mignolo, Walter (2011): El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo. Buenos Aires: Del Signo.
- Mignolo, Walter (2014): Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Del Signo.
- Mires, Fernando (1987): La colonización de las almas. Misión y Conquista en Hispanoamérica. San José de Costa Rica: DEI.
- Peters, John ([1999] 2014): Hablar al aire. Una historia de la idea de comunicación. México: Fondo de Cultura Económica.
- Portugal, Pedro y Macusaya, Carlos (2016): El indianismo katarista. Un análisis crítico. La Paz: Fundación Friedrich Ebert.
- Quijano, Aníbal (1992): “Colonialidad y modernidad/ racionalidad”, en revista Perú Indígena. Lima: Instituto Indigenista Peruano. Vol. 13, n° 29, pp. 11-20.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010): Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rivera, Silvia (2010): Violencias (re)encubiertas en Bolivia. La Paz: La mirada salvaje.
- Sejas, Nicómedes (2010): Katarismo y descolonización. La emergencia democrática del indio. La Paz: Stigma.
- Todorov, Tzvetan (1998): La conquista de América. El problema del otro. México: Siglo XXI. 9ª edic.
- Torrico, Erick (2016^a): La comunicación pensada desde América Latina (1960-2009). Salamanca: Comunicación Social.
- Torrico, Erick (2016^b): Hacia la Comunicación decolonial. Sucre: Universidad Andina Simón Bolívar.

- Walsh, Catherine (Edit., 2005): Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas. Quito: Abya Yala.
- Wallerstein, Immanuel (2006): Análisis de sistemas mundo. Una introducción. México: Siglo XXI. 2ª edic.

Acción como eje de la Comunicación-Decolonialidad

Eloína Castro Lara
Hugo Ernesto Hernández Carrasco

Introducción

Hay días en que me levanto con una esperanza demencial, momentos en los que siento que las posibilidades de una vida más humana están al alcance de nuestras manos. Este es uno de esos días. Ernesto Sabato, La Resistencia.

Actualmente, debido a una relativa ciudadanización en la circulación de información, ya no resulta ajeno enterarse de prácticas decolonizadoras en todas latitudes del mundo que cabe —señalar nunca han dejado de existir—, casi siempre vinculadas con la defensa ambiental, la justicia ancestral, la equidad de género, la lucha por la ampliación de derechos de las minorías, entre otras.

No obstante, estas prácticas pocas veces dan lugar a la visibilización de la diversidad que representan otros saberes, racionalidades y voces, manteniéndose violentadas por el proyecto epistémico dominante, que clasifica, legitima y controla el conocimiento¹⁴. Usualmente, estas prácticas caen en la trampa de ‘estabilizar’ y ‘traducir’ (Segato, 2007; Borsani, 2014) respectivamente los sentidos de una u otra, pues dichas acciones conllevan toda la carga colonial y la impronta normativa (Zubia, 2014), que no corresponden a la cosmología propia, a sus racionalidades propias.

Se considera que, para aproximarse a un proceso comunicacional decolonizante auténtico, es necesario analizar los alcances de los constructos arraigados para decolonizar, ya sea a la teoría o a las mismas prácticas, y de esta manera *reducir la universalidad del autorrelato a su justa medida (Idem)* y abrir, paralelamente, el abanico de posibilidades, significados y materialidades que no abonen a la totalidad del sistema en el que habitamos, sino a la pluriversidad de mundos existentes.

En ese sentido, este ensayo parte de la propuesta que el Grupo Modernidad/Colonialidad ha planteado en torno a la Modernidad como una *autonarración de los actores e instituciones que se concibieron así mismos como el centro del mundo* (Mignolo en Gallas, 2013: s/p) que se impone por sobre otros relatos a través, principalmente, de la ciencia y el derecho —discursos con una notoria pretensión universalista— con el propósito de problematizar y hacer

¹⁴ Para Mignolo (en Gallas, 2013) las clasificaciones en la ciencia y el derecho son distinciones epistémicas y no ontológicas que responden al cómo está constituida la colonialidad del poder.

frente a los sentidos y conceptos occidentales anclados en los discursos estatales y académicos que orgullosamente se emiten en torno a la acción.

Consiguientemente, se propone el análisis de la acción en tanto que ésta, además de poder ser problematizada desde la lógica, la ontología, la epistemología, la ciencia política y el lenguaje, toma su forma en el proceso comunicacional al estar imperativamente ligada a:

- a. la concreción intencionada,
- b. el establecimiento de relaciones (con objetos y sujetos),
- c. un lenguaje convencional,
- d. un efecto e interpretación de las significaciones (de las acciones),
- e. la relevancia de las significaciones de las acciones.

Y asumiendo la comunicación como un:

Proceso social intencional de producción, circulación, intercambio desigual (asimétrico), intelección y uso (s) social (es) de significaciones y sentidos socioculturalmente situados, que puede ser tecnológicamente mediado o no, y que tiene efectos de socialidad y consecuencias variables en las percepciones, actitudes, los conocimientos y las conductas (Torrío, 2012).

Aunados a lo anterior, los problemas de la acción desde la Filosofía (y la Filosofía de las ciencias), a decir de Janine (1998:4) *sufren una cierta discriminación pues son raramente tratados, privilegiándose las discusiones en torno al conocimiento o el ser*, por lo que la problematización de la relación entre poderacción resulta fundamental como eje y condición política de las prácticas comunicacionales-decolonizantes. Es así como en este ensayo se plantea la revisión de la propuesta teórica europea de Arendt¹⁵ en contraposición a los sentidos que conlleva la acción en América Latina, como inicio de una serie de futuros ensayos e inquisiciones en torno a la correlación entre ser-saberconocimiento-poder-acciones-significados y decolonialidad en estas latitudes del planeta.

La producción como acción (o interpretando la acción en Occidente desde Arendt)

No es función de los estudios y las prácticas decoloniales romper tajantemente con el pensamiento occidental, sino estar consciente de la emisión y establecer las condiciones para la interacción crítica y horizontal entre las diferentes racionalidades que existen en los pluriversos que conviven.

¹⁵ En este primer ensayo, se aborda el legado conceptual arendtiano (que precede históricamente al de Habermas, por ejemplo) a razón de que interesa iniciar la problematización de la condición política de la acción en las lecturas occidentales que permean en América Latina, y como hilo conductor de la implicancia del carácter político de las prácticas comunicacionales para re-interpretar y concretar propuestas de acción decolonial.

Para desentrañar, desde el punto de vista eurocéntrico, qué se entiende por acción, se ha optado por retomar la postura arendtiana sobre la reivindicación y rescate filosófico/etimológico de ésta, la acción, frente al auge del trabajo y la labor en relación a la crítica de la autora —dentro de casi toda su obra— a la Modernidad y a la Política contemporánea, pero siempre emitida desde la historia de Europa, desde los discriminados de Europa, que no fueron ni han sido marcados por la diferencia colonial que sí caracteriza a otros pueblos y racionalidades.

Inspirada en la herencia greco-romana, la Filosofía Política de Arendt responde, en primer lugar, a la necesidad de pensar la política y al hombre desde lo humano, en lugar de lo metafísico y, a diferencia de Heidegger, aporta la idea de la esperanza en el renacer continuo a través de la condición de natalidad¹⁶. Una de sus principales problematizaciones fue el desenvolvimiento del hombre en relación al avance tecnològico la acción-la vida activa-la libertad-la política. Para ella, sólo se puede hablar de política a través de la vida activa, fundada en la acción.

A pesar del efecto cartesiano de la duda para construir un mundo a partir de la razón y con ello materializar la libertad del hombre ante Dios y ante la vida, para Arendt (2009:300) la duda en Descartes es (...) *la inteligibilidad que no constituye en absoluto una demostración de verdad, de la misma manera que la visibilidad no constituye en modo alguno prueba de realidad*. Representa la vuelta al “yo”, el inicio de la pérdida del sentido común del hombre y con ello la imposibilidad de abstraer —salvo por operación matematizada— la realidad tal como es. Una de las paradojas que se engendrarán en la modernidad es que todo lo tangible y especulativo de lo “universal” pasará a ser “relativo”.

La autora sostiene en su obra *La condición humana* que no son efectos que deseara Descartes, más bien, es el curso inevitable de un mundo —a partir de la invención del telescopio de Galileo, el descubrimiento de América y la Reforma (Idem: 278)— que reintroduce y re-significa la vida activa¹⁷ en la Modernidad a través de la

¹⁶ Para Arendt, el milagro de la libertad yace en este poder-comenzar, todo hombre que viene al mundo es él mismo un nuevo comienzo (2012: 66); la libertad reside en la capacidad de comenzar “algo nuevo”.

¹⁷ Para Arendt (2009: 22) en sus propias palabras la vida activa consiste en: “tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra. Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida. Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente-repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo

producción y consumo como únicos “motores” de cambio y permanencia, como única certeza en contrariedad con la tradición (otra paradoja de los tiempos).

En contraste, para Arendt el “motor” del “mundo poblado por el hombre” debe ser su accionar, ya que la libertad es constitutiva de la condición humana, por la capacidad única del hombre de poder comenzar algo nuevo y singular, capacidad adquirida en el encuentro con el otro (otra singularidad) en eso que la autora llama “espacio público” y que considera, que conforme han pasado los siglos, tanto las circunstancias como el desarrollo de la política tradicional han trasladado los problemas de la esfera privada a la esfera pública; esto, sumado a la tecnificación de la política, ha implicado desvirtuar la función original de ésta —y por tanto la acción— en el sentido griego, esto es: resolver asuntos públicos.

En el marco del desplazamiento del discurso y de la acción por la renovación y producción como única certeza y posibilidad humana de añadir “algo nuevo” al mundo, se ve natural el desplazamiento de la política por la técnica, del debate público por las oficinas burocráticas, el comportamiento humano como predecible y susceptible de ser “objetivado” en la estadística, el consumo como acto efímero que es reemplazado por otro consumo nuevo o “novedoso”.

Ese reconocimiento de lo nuevo, se encuadra en el marco de la innovación y el consumo como movimientos cuasi-absolutos e incuestionables frente a otros esquemas, que Arendt (2009:282) explica de la siguiente manera: *“Bajo las condiciones modernas, la conservación, no la destrucción, significa ruina debido a que la misma duración de los objetos conservados es el mayor impedimento para el proceso de renovación”*.

Pero a la Modernidad se le puede entender también en función del tiempo, donde el proceso de renovación señalado por Arendt, se potencia por la concepción discursiva que marca que toda época anterior es inferior en tanto su técnica y tecnología, y por tanto, el avance de dicha línea sólo se garantiza a través la innovación o mejor dicho, el infinito movimiento de desplazar un objeto por otro “mejor”, sometiendo al hombre a un eterno reino de la necesidad en tanto que lo únicamente posible como acción es añadir a través de mejorar la forma en que satisface sus necesidades.

Ante esto, la crítica puntual de Arendt, reside en que no es la labor (repetición y satisfacción de necesidades vitales), no es el trabajo (fabricación de utensilios), es más bien la *acción* la clave para añadir

sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad. La acción única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo”.

algo propio al mundo (2012:20)¹⁸, pero esa acción sólo es válida si se integra a través de una comunidad política (pluralidad), en el encuentro con el otro, teniendo entre sus principales características el hecho de que, una vez iniciada la acción, no se tiene control sobre sus consecuencias. En este sentido, resulta imposible pensar la política como repetición de pautas de conducta, porque la repetición existe en la labor e incluso en la fabricación —elementos de la vida activa—; la acción es impredecible y trascendente del espacio privado.

En este sentido, la pluralidad se entiende no en función del reconocimiento, sino por los lugares en dónde ésta podría existir (Avritzer, 2006). La acción, entendida desde la pluralidad, hace posible la convivencia en el espacio público y condiciona la libertad¹⁹: *los hombres son libres en cuanto actúan, pues actuar y ser libre son la misma cosa* (García, 2008: s/p). Por tanto, el ser humano es un agente activo y no un actor, y la política *una actividad que genera poder en la pluralidad consensual* (Ídem).

De acuerdo a Rocha (2009) la pluralidad se compone en la acción (nuevo comienzo) y el discurso (revelación del agente de la acción), espacios en donde los hombres se distinguen de otros y manifiestan su identidad, siendo ésta la *paradoxal pluralidad de seres singulares*: es vivir como un ser distinto y único entre iguales, favoreciendo la unicidad. La acción como la aportación desde una comunidad de individuos políticamente organizada (Arendt, 2012:51), tiene como condición a la igualdad y la pluralidad²⁰ y sólo así puede el hombre alcanzar una cierta libertad aún más duradera que la establecida por una política ampliamente atravesada por la técnica.

Así, la transformación de la vida del hombre en la tierra sólo se da de manera conjunta a través de la política como acción, por tanto, la condición, pero también el locus de la libertad, de la capacidad de comenzar, de mover (Rocha, 2009). No obstante, la singularidad no supone alteridad: sólo se es reconocido en relación con otros que son dentro del espacio público. Consiguientemente, uno de los fundamentos del individuo recae en el reconocimiento²¹ a través de las condiciones relacionales para emerger como singular dentro de la

¹⁸ La acción crea permanencia, por tanto, ésta junto con la inmortalidad son una actividad política. Para Avritzer (2006), la libertad en Arendt es una categoría colectiva e implica la existencia de un proyecto común.

¹⁹ Para Avritzer (2006), la libertad en Arendt es una categoría colectiva e implica la existencia de un proyecto común.

²⁰ La igualdad y la pluralidad en la noción arendtiana de público ocurren en el interior de un espacio constituido en común por los individuos. Es en ese espacio que la política tiene lugar.

²¹ Para Arendt, el acto del reconocimiento del otro en cuanto a igual está ligado a las actividades humanas, base de su constructo de espacio público (no formaría parte de las actividades relacionadas con la fabricación y la labor). De acuerdo a lo anterior, la autora provoca una ruptura con Marx (y Hegel) en tanto que, para él, en todas las actividades humanas podría darse el reconocimiento de otro como igual, que según Brunkhorst (2000, en Avritzer, 2006) es la base de lo que se entiende como ciudadanía, aunque hoy exista el desplazamiento de ciudadano por el consumidor.

esfera pública, en donde la singularidad pueda ser revelada y en donde la participación rebelde lo singular (Ídem). En eso radica la acción política como expresión de la libertad: que los hombres experimentan en el mundo público posibilitando el movimiento dialógico. Pero, ¿qué pasa cuando desde la “singularidad” esos otros no pueden ser o emerger?

Por ello también es necesario cuestionar, como lo hace Taminiaux (2000:171 en Avritzer, 2006), que la autora fundamenta la acción como modelo de institucionalización del y para el presente, sea a través del contrato o la promesa que se genera la permanencia (Arendt, 2009:261). Taminiaux (2000 en Avritzer, 2006) señala una importante tensión entre igualdad y jerarquía que no se puede obviar. En el contexto del auge de la técnica en la política, del traslado de los asuntos privados a los públicos y viceversa, vale la pena plantearse también, las siguientes preguntas: ¿Cómo hacer de la acción y aportación singular algo duradero y permanente? ¿De qué tanta libertad *no política* se goza?

La ley como limitante de la acción

Históricamente, el proyecto político de la Modernidad/Colonialidad se asumió a partir del Estado de Derecho en pro del bien común, las garantías individuales mínimas y el fortalecimiento de los sistemas e instituciones políticas modernas (marcadas y/o adjetivadas por la democracia).

Aunque una de las críticas y cuestionamientos de Arendt a la Modernidad radica en la disminución de la acción política como acto compartido, lo cierto es que, la institucionalización de la acción como **permanencia a través del “contrato”** (como propone) o la legislación (como fue encausada por los romanos) ha desgastado la acción política y por tanto la libertad en función a la contaminación que los intereses del espacio privado han hecho dentro del espacio público, que desfasa el reconocimiento de las singularidades.

A los fines de este ensayo, resulta importante delinear cómo el Derecho, como relato, condiciona las prácticas y la acción, dado que la ley delimita a los unos otros en función de quienes detentan-encabezan el proyecto político-epistémico imperante. No se trata de sugerir la anarquía como sistema político, pero sí de hallar opciones pluriversas e inclusivas, debido a que la Modernidad/Colonialidad ha planteado indirectamente que la libertad del hombre *se constituye* a partir de la ley.

Toda constitución política parte de la construcción de un ciudadano ideal que enmarca el proyecto político, usualmente orientado a la modernidad. En América Latina, las racionalidades no eurocéntricas parecen no tener cabida en aras del “progreso” y el “desarrollo” —ambas categorías occidentales— que, como sostiene

Mignolo (en Gallas, 2013), conllevan un discurso salvacionista y “civilizatorio”.

Para que dichas categorías adquieran fuerza material, es necesaria la monopolización de la gestión de los intereses comunes por parte del Estado (Kaplan, 1980:155). Este monopolio no sólo se expresa a través del tipo de sistema político, o de las relaciones de fuerza y cooperación, se expresa primordialmente en la ley como figura incontestable de consenso, aunque esto resulte en una contradicción.

Se concuerda con Mignolo (2013) en que para hablar de “derecho” es menester reflexionar en torno al discurso y al proyecto epistémico eurocéntrico que se tiene de “humano” y de “humanidad” frente a otros constructos, en función de que la ley y el derecho se han formulado a lo largo de la historia como relato de la modernidad, como legitimadores del exterminio en pos de la expansión/colonialidad (en todo ámbito) que ampara a un grupo étnico muy delimitado: hombres blancos europeos y cristianos que se imponen por sobre otros cuerpos. *¿Cuáles seres humanos se incluyen en la dupla jerárquica de los “derechos humanos”?* (Idem: s/p).

Como alguna vez sostuvo Schmitt (1967:17) las palabras, los conceptos —entre ellos la ley— poseen a la vista una rivalidad concreta, *resultan incomprensibles si no se sabe quién en concreto habrá de ser designado, combatido, negado y refutado a través de una de ellas*. Bajo esta visión, se podría asumir que la ley es la posesión del monopolio de la gestión de los intereses comunes, posesión más no gestión, en tanto que la existencia/modificación/creación de la ley responde a pretensiones materiales y antagónicas concretas, por ejemplo, el choque entre salvaguardar al mismo tiempo y en el mismo espacio el Desarrollo Económico y el Medio Ambiente en muchos textos constitucionales de América Latina permite dar una idea de la tensión entre desarrollismo y naturaleza al momento de hacer efectivas dichas “protecciones”.

Como ya se ha sostenido antes, el Estado no sólo es un instrumento de pulverización de la otredad. Como arquetipo económico-jurídico (aunque no quiere decir que sea efectivo) está incapacitado sistemática y sistemáticamente para reconocer al que es distinto a sus códigos o sistemas de poder. Uno de los errores históricos del Estado en América Latina ha sido reconocer al “otro” a través de los medios convencionales —como son el subsidio, los programas de desarrollo social, el clientelismo político, e incluso la legislación— la gran pregunta es cómo reconocer al otro más allá de las pocas alternativas que tiene el Estado como centro de decisión.

Es necesario aquí retomar y aceptar con amplio realismo, lo argumentado por Ianni en el sentido de que en América Latina *“todas las instituciones (económicas, políticas, jurídicas, educacionales, militares, religiosas) se organizaron para atender las exigencias del propio*

funcionamiento y expansión del colonialismo mercantilista” (2009:15-16). El gran reto es superar al Estado como el único medio para reconocer al otro, porque —siguiendo a Ianni— éste se encuentra condicionado para perpetuar las condiciones de colonialismo existentes; por tanto, la apuesta decolonial, tiene que conectar y ampliar unas otras posibilidades impulsando la acción decolonizadora y no siendo un encuadre más, como alguna vez sostuvo Camus (1969:100) en torno a la acción marxista, que no plantea liberar de las cadenas al hombre sino encuadrarlo en un marco teórico.

La preservación como acción (o re-pensando la acción desde América Latina)

América Latina, África, Asia, Oceanía, son nombres creados por el proyecto epistémico-europeo, que como ya se mencionó, constituye la médula de la colonialidad del *podersaber*. Para Mignolo (en Gallas, 2013) la decolonialidad es una suerte de rebelión disciplinar que impulsa la reflexión y la acción, pero se insiste en deliberar qué sentidos tiene (y ha tenido) la *acción* en América Latina a diferencia de Occidente.

Primeramente, es menester abordar la *diferencia colonial* como la estrategia empleada por Occidente para nombrar a todos aquellos que no han nacido en Europa (en el centro de Europa) y que habitan la periferia, la frontera. En ese sentido, el *pensamiento fronterizo*, que se propone como categoría de los estudios decoloniales, se refiere a todos los modos de ser y existir, ahora, en la frontera modernidad/colonialidad.

Quienes escriben este ensayo, sostienen que esa frontera en América Latina la conforma de facto la resistencia, que prevalece por sobre la asimilación, la adaptación y la construcción de otros proyectos que apuntan a otras formas de vida, de acuerdo a Mignolo (ídem). Pero, retomando a Sábato, *¿cómo encarnar esta palabra?* (2000:71), el mismo autor señala:

Defender, como lo han hecho heroicamente los pueblos ocupados, la tradición que nos dice cuánto de sagrado tiene el hombre. No permitir que se nos desperdicie la gracia de los pequeños momentos de libertad que podemos gozar (2000:73-74).

Desde el proceso de conquista hasta la actualidad, la *acción* que han encabezado los pueblos originarios (y quienes escriben este ensayo se atreven a decir que también los pueblos mestizos y los grupos minoritarios) se ha forjado a través de la resistencia, como la capacidad para soportar tensiones, como la fuerza que se opone al avance de otra por sobre la suya, como la oposición a ser a travesado, como la cualidad de aplazamiento, en términos simbólicos, a prácticas y códigos ajenos que no se quieren o pueden asimilarse.

En América Latina, lo originario, lo étnico, o inclusive lo mestizo-local, se arraiga a un territorio concreto, distinto a la lógica de la universalización de corte euro-céntrico. Aun se busca el equilibrio —en contraposición con la lógica globalizante— de mantener la tradición, la labor y la acción no como actos individuales, sino regularmente como actos colectivos de mantenimiento de aquello que ya fue añadido al mundo en la ancestralidad.

Los pueblos originarios —si bien no son universos de horizonte utópico—, constituyen una realidad con reconocimiento acotado, dado que están a merced del ímpetu comercial y político occidental, y su *resistencia* como *acción* reside en *preservar*, que no en prevalecer, como sí lo hace la cosmología eurocéntrica. En este sentido, el desecho de la cosmovisión cíclica del tiempo (inmortalidad) por una concepción lineal (eternidad) hace innecesaria —a los ojos de la modernidad— la preservación.

La resistencia como acción, se puede visibilizar en las prácticas de preservación: desde los procesos de comunicación a través de los idiomas originarios, la portación de la vestimenta tradicional, la elaboración de alimentos, el tratamiento de enfermedades, hasta los movimientos-levantamientos, desde el Manco Inca hasta el Zapatismo, como meros ejemplos.

La preservación como resistencia-acción ha sido constantemente tratada por la historia y las instituciones (inspiradas en preceptos occidentales) como algo retrógrado o violento, acusando rebeliones, y hasta revoluciones. Pero revolución, rebelión y resistencia no son iguales. La revolución es un concepto histórico y material europeo del siglo XVIII, que a su vez inspiraría a otros movimientos alrededor del mundo (Baschet, 2012); la rebelión es un intento por modificar favorablemente una acción intersubjetiva previa y por lo regular, se afirma que las rebeliones fracasan (Ídem); pero la resistencia es esta fuerza o capacidad de postrarse frente a lo otro avasallante.

En este sentido, la resistencia de los pueblos originarios (y también mestizos) se ha inscrito hasta la fecha bajo el marco interpretativo eurocéntrico único —sistema de derecho romano— como insurgencia y/o como rebelión, porque el régimen asume, de acuerdo a las nociones de derecho, que existe una relación intersubjetiva previa entre los actores, cuando en realidad lo que existe es la omisión del reconocimiento del otro y la disociación entre el sujeto como otro actor y como integrante del corpus poblacional de ese Estado.

Se puede entender, por tanto, la acción de los pueblos en resistencia como guardianes de la permanencia y la tradición, por lo que no tienen cabida en aras del “progreso” y el “desarrollo”, en función de que, desde la época de la colonia ha habido un desplazamiento de lo antiguo (preservación) por lo nuevo (innovación).

El reconocimiento de lo uno otro se hace si éste representa lo nuevo, no si es algo que “ya estaba”. Parte de la crítica radica en hacerle frente a los discursos que justifican la innovación como el proceso absoluto frente a otros esquemas.

Bajo este esquema y realidad, aparte de la fuerza y la violencia, el único diálogo que ofrece el Estado, se da a través de las “instituciones” y las “leyes” las mismas que monopolizan la gestión del beneficio común. En este sentido, cuando la ley reconoce al “otro” lo hace para extender su totalidad, no para reconocer algo distinto, es la pretensión de suprimir una naturaleza distinta para generar consenso.

Por ello, no es de extrañar que líderes o integrantes de los pueblos en resistencia terminen asesinados o bien, encarcelados bajo cargos de rebelión, sedición o terrorismo. Resulta anómalo —y asumido como retroceso— un triunfo de la preservación local frente al desarrollo y progreso económico: la expropiación de tierras a favor de las minas, las presas, los parques y corredores industriales, entre otros, se cimentan bajo esta lógica en la mayor parte de América Latina.

El Estado no asimila, por ejemplo, por qué para estos pueblos se violentan los territorios en los cuales se asientan las mineras (como sucede frecuentemente en México, Perú, Bolivia y Chile). Entonces, el Estado no sólo es un instrumento de pulverización de la otredad, no sólo actúa deliberadamente, sino que es un monstruo económico-jurídico (aunque no quiere decir que sea efectivo) que muestra una incapacidad sistemática para reconocer al que es distinto a sus códigos o sistemas de poder. Esa es la paradoja. Un gran reto es que el Estado encuentre otras vías para con la otredad, o bien el desafío supone decolonizar al Estado como el único medio para reconocer al otro como parte de la colonialidad del poder-ser.

Por ello cabe cuestionarse ¿qué tanto la ley protege —en el sentido expuesto por Arendt— la reproducción, la fabricación, por encima de la acción política, si entiende por esto último, un acto político en verdadera pluralidad? ¿Qué tanto se contempla en ella la posibilidad de crear/añadir/resistir/preservar/reconocer?

Comunicación (o la acción en la frontera Modernidad/ Colonialidad)

Como se ha planteado a lo largo de este texto, la Historia pasa a ser discursiva en el momento que pretende la universalidad y por tanto la eliminación de los disensos. En este sentido, lo *decolonial* incita a reflexionar en torno a la disociación que el pensamiento occidental ha hecho entre los sujetos (eurocéntricos) y los objetos (como algo digno de ser estudiado), entre lo social y lo natural, y cómo es que esta racionalidad basada en el exterminio y la disgregación es la que ha permeado a través de los siglos y cuya fuerza infalible actual es la globalización económica e ideológica.

Dicha racionalidad no es más que la cosmovisión eurocéntrica del mundo y que ha servido como marco interpretativo y operativo de la acción, sostenida a partir de la complicidad silenciosa con el sistema-mundo a través de la dominación cuasi-absoluta de la legalidad y del conocimiento validado, dado que los otros saberes no suponen competencia ni cooperación, en función de que para el propio sistema el otro es objeto, no sujeto, es un accidente: lo descubrieron, lo nominaron, le dieron existencia, lo conocen como algo distinto, pero no como una posibilidad de ser-poder-conocer.

La racionalidad ancestral de diversos pueblos —de diferentes latitudes— como *los otros*, evoca *otras* posibilidades, que reconocen sí las dualidades pero no las disgregaciones, tal es el caso del conocimiento pachamámico en Bolivia, Perú y Argentina; o del conocimiento maya, en donde cuerpo y naturaleza se funden en un mismo territorio que *propone continuidades, reversibilidades e interconexiones, en un universo en el que la materialidad y el espacio ofrecen múltiples posibilidades de tránsito para la vida y el ser* (Estrada, 2008:1).

A razón de lo anteriormente expuesto, la acción decolonial que se propone encauzar entra dentro de la *frontera* señalada por Mignolo, convoca a la posibilidad de ir más allá de la resistencia, lo que equivaldría a la *cooperación* (Mignolo en Gallas, 2013) no solamente horizontal sino multidireccional, poli-lógica y pluriversa (Castro, 2015). Así también, dentro de lo polilógico se debe explicitar que no sólo se pretende la escucha y el habla de múltiples voces, sino entre múltiples tiempos y espacios.

En ese sentido, es menester re-plantear la naturaleza del proceso comunicacional, en donde las conceptualizaciones tradicionales son superadas por la misma lógica decolonial que se pretende encauzar. Por tanto, la comunicación tendría que problematizarse más allá del clásico "*proceso social*", más bien como la matriz primaria que permite el vínculo más allá de lo humano (concebido usualmente por Occidente como sujeto superior y no horizontal respecto a otros sujetos), lo que implicaría devolverle a la relación sujeto-objeto esa sutil frontera (sujeto/objeto), con el fin de reconectar con los entornos, con los cuerpos, con las cosmologías ancestrales, de reconocer al otro como sujeto de alternativa que ya ha sostenido diálogos, que posee una historia.

Es en ese *reconocimiento* del otro que la intención del proceso comunicacional trasciende al mero intercambio e interacción signíca, puesto que en él se muestra la capacidad de ser-poder-saber de ese otro como actor, por lo que se viabiliza la comunión, de la que se parte es, la finalidad de dicho proceso. Por tanto, también es fundamental reconocer la otredad en el yo y en el *nosotros*. La acción genera la posibilidad de ese reconocimiento, derivada de la libertad de ser, de poder, de conocer a través de la posibilidad de elegir, de nombrar y de interpretar a partir de códigos otros.

A diferencia del proyecto epistémico occidental, se considera que la decolonización no pretende el remplazo, sino la acción, que se puede gestar comunicacionalmente tras el reconocimiento de otros códigos y otras mediaciones como *posibilidades prácticas* (Dussel, 2014:3) que están, que permanecen, pero que han sido invisibilizadas o clasificadas a un estatus de folklore.

La acción como eje de la comunicación-decolonialidad no sólo permite ampliar los marcos de referencia, sino el reconocer al otro como una posibilidad, al otro como sujeto de interlocución horizontal, al otro como válido. La *comunicación* decolonizadora proyecta una práctica *punte*, es decir, como estructura que permite sortear “accidentes geográficos” que acerca, conecta territorios que existen pero que no están reconocidos como y entre sujetos. Es entonces que, el reconocimiento del otro a través de sus códigos, condiciona también las opciones y posibilidades de ser-podersaber, por ende, las decisiones, la electividad y la libertad.

Consiguientemente, los procesos de comunicación-decolonialidad debieren aspirar a la concreción de los polílogos, y en este aspecto, resulta pertinente aclarar que hoy en día ni siquiera se cuenta con plataformas de diálogo conectadas entre sí, por lo que uno de los retos de las prácticas comunicacionales decolonizadoras es el de la gestión y/o apertura a otros modos de participación diferentes a los que tradicionalmente se conocen, sea en la academia, en la política y/o en los demás espacios.

Si bien es innegable que los seres humanos se integran al mundo —violento o violentado— a través de la asimilación signica, es importante examinar qué tanto se es parte de las verticalidades voluntarias e involuntarias de las prácticas cotidianas de la modernidad/colonialidad en la latitud latinoamericana para que con dicha reflexión *comunicacional* se generen pautas esenciales para la acción. *Nosotros* somos el otro también.

A decir de Mignolo (en Gallas, 2013: s/p), *es necesario reconocer significados e imaginarios libres de los controles ejercidos por el proyecto eurocéntrico y hegemónico*. No se busca su remplazo, pero sí la apertura del abanico de posibilidades signicas y de significantes en equilibrio, de tal suerte que todas las posibilidades de ser, poder y saber sean opciones factibles. Entonces, de acuerdo a los modos de ser y existir en la frontera propuestos por el mismo autor, el proceso decolonizador no sólo incluiría la asimilación, la adaptación y la construcción de proyectos que apunten a otras formas de vida, sino la adopción y la elección, cuyo origen implica forzosamente una decisión, la decisión de ser (Dussel, 2014).

A manera de cierre

Desde el *ser*, resulta inevitable no sentir empatía ante la posibilidad de encarar, desde el ámbito de la Comunicación, la Ciencia Política u otro campo, la problematización de unos otros relatos, provenientes de distintas racionalidades, que tiendan a decolonizar a sujetos que llegaron al mundo de manera encadenada y limitados por la lógica de la modernidad/colonialidad, siendo que, como ya se mencionó, en los propios autores de este texto (y en muchos otros que compartimos el racismo occidental a través de la diferenciación étnica, geográfica, de género, de orientación sexual o de religión) se conoce y se reconoce *la otredad*.

La academia, en este contexto regional, ha establecido —sin mediación previa— como “natural” hablar, escribir y pensar en los idiomas castellano o portugués, nominarse (nos) “latinoamericana”, asumir a los europeos y norteamericanos como fundamento de su racionalidad, abrazar el proyecto de la globalización a través de la internacionalización de la formación, estudiar inglés como idioma infalible y al proceso histórico europeo como universal y propio, entre muchas otras prácticas que hacen de los procesos decolonizantes, inevitablemente, desafíos políticos.

Son tantos los epistemicidios, los significados disparados desde otras latitudes, interpretados y re-interpretados en el lenguaje empleado que, liberarse, resulta más que complicado, puesto que el problema radica no del lugar geográfico del que emana el conocimiento y las formas de conducción política que caracterizan al mundo que habitamos, sino en los marcos psicológicos-gnoseológicos que configuran la interacción desigual o inequitativa que se tiene dentro de una realidad a travesada, ahora sí por los cánones eurocéntricos que impregnan el lenguaje, las prácticas, la acción.

La apuesta por un giro decolonial en los procesos *comunicacionales* exige la conciencia, en una primera etapa, de los hábitos y locus eurocentristas que impregnan lo cotidiano, en lo personal y en el sistema académico, porque ¿cómo resistir, reinterpretar y/o cooperar polilógicamente sin adquirir conciencia plena de lo que a travesa al sistema académico en el que se está inserto, de lo que a travesa en la vida cotidiana?

Es un hecho que, como plantea de Sousa Santos (en Delacoste, 2016), la clave para encauzar un proyecto para las epistemologías del Sur es aceptar que son las realidades nuevas que generan ideas nuevas, y que las primeras las produce la gente, en *comunicación* o en acción política, pero no en la academia, y usualmente, de manera ilegal o clandestina, de acuerdo a las leyes que responden a la lógica de la modernidad/colonialidad.

En ese sentido, dentro del ámbito de los procesos políticos, poco a poco, según el mismo autor, empiezan a gestarse nuevas formas

de participación política²², si bien bajo el mismo sistema político. Desde el ámbito del derecho, se reflexionó que la ley reconoce, dentro de su mismo discurso, la libertad de los hombres, sin embargo, delimita a los *unos otros*, absorbe a los sujetos dentro de ella y condiciona sus acciones. Se cree que en un sentido, tanto jurídico como filosófico, en nuestras latitudes se fue y se es libre y por eso se resiste. Aquí surge la interrogante de, si en esta lógica, ¿es la libertad un discurso colonialista? ¿Cómo se puede plantear la libertad para unos otros tipos de comunidades y racionalidades? ¿Cómo puede el ámbito jurídico impulsar acciones decoloniales sin condenar las prácticas?

En la academia, uno se posiciona en la decolonialidad dentro del mismo sistema del lenguaje, producción y circulación de conocimiento como parte de esta totalidad, lo que no implica estar de acuerdo, pero con miras a desplazarse hacia la frontera. Consiguientemente, cabe preguntar ¿qué tanto asumimos y tomamos a la acción como eje de los procesos de comunicación decolonialidad dentro de la academia? ¿Cómo re-conocer en las nuevas acciones unas otras posibilidades sin que sean un objeto de estudio?

A lo largo de este ensayo, se espera que el lector haya podido inquietarse con los disparadores, propuestas y quizá atrevimientos de quienes escribieron este texto, pero más aún que, como los autores, surjan más preguntas que respuestas para poder fortalecer y nutrir la postura de los estudios decoloniales en cada uno de los campos de formación e investigación originales. Es por eso que, durante la preparación de este texto, nacieron (además) las siguientes interrogantes:

¿Cómo legitimar los *unos otros* saberes sin aplicar lógicas colonizadoras? ¿Los *unos otros* saberes legitiman los lugares? ¿Cuáles *unos otros* saberes son “permitidos” y cuáles unos otros saberes están legitimados? ¿Cuáles unas otras prácticas son “permitidas” y cuáles *unas otras* prácticas están legitimadas? ¿Cómo o qué hacer para que unas otras lógicas convivan sin ser deslegitimadas en aras de una sola? ¿Cómo arraigar unos otros saberes sin caer en fórmulas de exclusión (y exclusión académica)? ¿Cómo articular la territorialidad y con los códigos ampliándolos ante el Estado-Nación (como ese proyecto de la modernidad) y el Estado poscolonial (ese proyecto del capitalismo central)? ¿Cómo plantear la acción sin que esta reproduzca la paradoja de las revoluciones anteriores? ¿Qué programa u horizonte de posibilidad se plantea para reconocer a los *unos otros*? Si se plantea la decolonialidad como puente ¿cómo hacer puentes sobre “ríos tapados”? etcétera, etcétera.

²² Por ejemplo, en forma de los denominados “partidos-movimientos”, como MORENA (en su primera fase) México o Podemos en España, o a través de consejos populares, que quizá dentro de mucho pudieran consolidarse como organizaciones comunales como lo sugiere Mignolo (en Gallas, 2013).

Se concluye que, el camino para la decolonización dentro del marco académico implica, como ya se dijo, desplazarse hacia la frontera, es decir, generar un pensamiento fronterizo en acción, que Mignolo (en Gallas, 2013) denomina pensamiento o *posicionamiento crítico-fronterizo*, que significa, según el autor, unir la experiencia y el pensamiento en acción.

Fuentes consultadas

- Arendt, Hannah (2009): La condición humana. Trad. Ramón Gil Novales. Madrid: Paidós.
- Arendt, Hannah (2012): ¿Qué es la política? Trad. Rosa Sala Carbó. Madrid: Paidós.
- Avritzer, Leonardo (2006): “Ação, fundação e autoridade”, em Arendt, Hannah. Lua Nova, 68, 147167. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n68/a06n68.pdf>
- Instituto de Investigaciones Sociales UNAM (2012): “Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo. Resistencia, rebelión e insurrección”. Baschet, Jérôme. Recuperado de: <http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptosfinal/487/trabajo.pdf>
- Borsani, María Eugenia (2011): “Sobre Otros Logos: ¿otro escándalo, un saqueo?” en Otros Logos. Revista de Estudios Críticos, 2(1) 3-10. Recuperado de: <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/2011-1.htm>
- Castro Lara, Eloísa (2016): “Reflexiones para decolonizar la cultura académica latinoamericana en Comunicación”, en Revista Latinoamericana de Comunicación, 131, 107-122. Recuperado de: <http://www.revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/2678/pdf>
- Delacoste, Gabriel y León, Diego (2016, mayo 17): “Hay que empezar de nuevo”, en La Diaria. Recuperado de: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2016/5/hay-queempezar-de-nuevo/>
- Dussel, Enrique (2009): Filosofía de la liberación. Colección Breviarios. México: FCE.
- Dussel, Enrique (2014): “La acción humana o las mediaciones prácticas”, en Catorce tesis de ética. El fundamento esencial del pensamiento crítico. Recuperado de: <http://enriquedussel.com/txt/Cursos/14-tesis-Tesis3.pdf>
- Estrada Ochoa, Adriana (2009): “Naturaleza, cultura e identidad. Reflexiones desde la tradición oral maya contemporánea”, en Revista Estudios de cultura maya, 34. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-25742009000200007
- Gallas, Luciano (2013): “Decolonialidade como o caminho para a cooperação”, en Revista do Instituto Humanitas Unisinos, (13,431). Recuperado de <http://>

[www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content
&view=article&id=5253&secao=431](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5253&secao=431)

- García, Jairo (2008): “Ação política em Hannah Arendt”, en Blog Filosofia, direito, cidadania e cultural geral. Recuperado de: <http://filosofiaemdebate.blogspot.mx/>
- Ianni, Octavio (2009): *Imperialismo y cultura de la violencia en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Kaplan, Marcos (1980): *Estado y Sociedad*. México: UNAM.
- Rocha Seixas, Rogério Luis (2009): “Ação plural, singularidade e poder”, em Hannah Arendt. *Intuitio*, 2(1): 201-216.
- Sábato, Ernesto (2000): *La Resistencia*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Schmitt, Carl (1963): *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Aleph.
- Segato, Rita (2007): *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Torrico, Erick (2012): “Las vicisitudes teóricas de la Comunicación”. Seminario doctoral. Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Argentina. Octubre 15 a 19.
- Zubia, Gonzalo (2014): “Las trampas de la identidad bajo el designio del logos” en *Polis* (38). Recuperado de <http://polis.revues.org/10153>

Hacia una epistemología fronteriza
en / desde América Latina
Aportes para una teoría decolonial de la comunicación

Alejandra Cebrelli y Víctor Arancibia

No se trata de reducir la historia a discurso, sino de leer el discurso, el discurso de los medios masivos, en este caso, como acontecimiento de poder. Que no puede confundirse con el discurso que pronuncia el poder, ni con la semántica oficial de los políticos, sino con ese otro discurso que trabaja cualquier materia significativa, visual o sonora y cuyo análisis consiste en descubrir las operaciones a través de las cuales se construyen y realiza el control. Un análisis que consiste en oponer lo que habla en el discurso contra lo que se dice. Lo que en él habla, los conflictos sociales, políticos, económicos, libidinales; contra lo que se dice, esto es la retórica de la libertad, de la felicidad, del bienestar.

Jesús Martín-Barbero (2004)

Interesa, entonces, atender a la formación de un discurso que se viene gestando por el pensamiento decolonial, orientado a dar forma a una "epistemología de frontera" desde/en América Latina, como una apuesta alternativa a la lógica monotópica de la modernidad cuya retórica oculta su otra cara, la de la colonialidad. Por esta vía, el discurso teórico se constituye sobre una precondition ética en pos de la descolonización [de la comunicación²³], de las mentes y la liberación de los cuerpos para encontrar formas de vida más justas.

Zulma Palermo (2010)

Las actuales condiciones sociohistóricas que se viven en América Latina ponen de nuevo en el centro de la escena la necesidad de pensar la comunicación en instancias en que se ha producido un giro político que va desde izquierdas o populismos de diferente cuño hacia una derechización de las prácticas y de los imaginarios, marcado por modelos económicos neoliberales en un fuerte proceso de hegemonización, en algunos casos muy veloz como el de Argentina y Brasil durante el año 2016 y del 2017.

En este punto, nos apoyamos en los importantes aportes de las teorías de la comunicación gestadas en Latinoamérica a partir de la segunda mitad del siglo pasado, en particular, las que articulan la comunicación con el poder y los sistemas de dominación en lo político, lo intelectual, la cultura y las prácticas comunicacionales en territorio,

²³ El agregado es nuestro pues, precisamente, esto es lo que proponemos en el presente trabajo.

entre otros²⁴. Estas teorías desmontan las estrategias de manipulación de los discursos mediáticos y comunicacionales en general planteando la necesidad de situar el pensamiento sobre comunicación en sus contextos de producción, circulación y consumo. De esta manera se trata de evitar la reproducción acrítica de categorías foráneas, incorporando las experiencias concretas y las mediaciones propias de las comunidades locales, devolviéndoles a todas estas dimensiones un espesor temporal²⁵ que considere las memorias “otras” y no sólo las historias oficiales²⁶ (Cebrelli y Arancibia, 2005). Esta sería una de las formas de oponer lo que se habla con las retóricas de la felicidad y del bienestar, propias de los discursos dominantes y de amplia circulación actualmente en el terreno mediático y político del continente.

Por otro lado, también se quiere traer al debate la rica tradición de pensamiento latinoamericanista por un lado y el de la crítica a la modernidad/colonialidad por el otro. Con ello se pretende deconstruir el funcionamiento de la “colonialidad del poder” (Quijano, 2000) y del “saber” (Lander, 2000), entendidas como la construcción de formas de hegemonía resultantes de una modernidad “periférica”, instalada por la conquista y que articula raza, trabajo, territorio y saberes en beneficio del capitalismo y del liberalismo en sus versiones más tardías y contemporáneas.

De este modo se propendería a la construcción de una epistemología de frontera en más de un sentido. La complejidad de la formulación que acá se propone requiere un desarrollo transversal. Para ello, se plantea un orden, no el único posible, a los fines del presente trabajo.

²⁴ En cada uno de los ámbitos se pueden mencionar a una multiplicidad de autores que produjeron o producen un pensamiento teórico fundamental para armar una genealogía del pensamiento latinoamericano en comunicación. Sólo a modo de referencia se puede mencionar el trabajo sobre el impacto de la comunicación en el terreno político como en las publicaciones de Armand Mattelart y Ariel Dorfman; las formas de considerar el pensamiento académico y su función en la formación de investigadores como en las obras de Luis Ramiro Beltrán o Antonio Pasquali; las vinculaciones entre comunicación cultura presente en los trabajos de Héctor Schmucler o Jesús Martín-Barbero; la reflexión a partir de experiencias comunicacionales y educativas concretas como el caso de Paulo Freire, Mario Kaplún o Juan Díaz Bordenave; por nombrar sólo a algunos.

²⁵ La noción de espesor temporal la hemos desarrollado hace más de diez años para explicar el funcionamiento de las representaciones sociales en la producción discursiva. El mismo consiste en que a lo largo de la historia se van adosando operativamente modos de significar, de hacer, de percibir, de decir, entre otros aspectos complejizando la estructuración Héctor Schmucler o Jesús Martín-Barbero; la reflexión a partir de experiencias comunicacionales y educativas concretas como el caso de Paulo Freire, Mario Kaplún o Juan Díaz Bordenave; por nombrar sólo a algunos.

²⁶ El actual proceso de derechización aludido anteriormente, muy apoyado por los EEUU, accedió a los gobiernos por medios democráticos o por golpes institucionales que lograron un fuerte apoyo de la población ya que se sostienen en representaciones y valores muy conservadores y, por lo mismo, fuertemente legitimados en las historias oficiales.

La propuesta de una epistemología comunicacional de frontera posibilita: a) poner el foco en formas diversas y plurales de comunicación situadas pero desde perspectivas transdisciplinarias; b) construir un pensamiento situado en y desde América Latina, incorporando categorías y lógicas propias, capaces de romper los binarismos de las estructuras eurocentradas —civilizado/bárbaro, blanco/negro, masculino/femenino, normal/anormal; mismidad/otredad, etc.— (Dussel, 2001); c) abordar producciones comunicacionales complejas y diversas que, desde diferentes soportes y lenguajes, dan cuenta de las formas de mirar y mirarse más allá de los contenidos y de los formatos; d) incorporar discursos y prácticas mediáticas y no mediáticas producidas en fronteras culturales propiamente dichas (como por ejemplo, en el Noroeste Argentino); e) analizar la constante disputa por las formas y las estrategias de representar(se) y los modos de construir sentidos y saberes en diferentes territorios materiales y simbólicos así como en la conformación de redes con lógicas no necesariamente hegemónicas.

Por todo ello, se trata de una propuesta centrada en la complejidad de las prácticas comunicacionales desde una transdisciplinariedad situada (Charaudeau, 2003) mientras se apunta al diálogo y a la disputa (Escobar, 2005; Reguillo, 2008). El abordaje funciona como una red abierta para posibilitar el funcionamiento de la caja de herramienta conceptual capaz de articular “viejos” y “nuevos” saberes teóricos en función de necesidades productivas y/o analíticas específicas.

A la vez, una epistemología de frontera tiene la impronta de los espacios liminares que hacen de la heterogeneidad su forma de existencia y su modalidad de intercambio en total consonancia con las formas de comunicación, significación y socialización de un continente plural, heteróclito, diverso. Y esta es la potencialidad de esta propuesta para el campo de la comunicación en América Latina.

Hacia una interdisciplinariedad focal y situada

Un punto de partida posible para pensar una epistemología comunicacional de frontera es considerar el desarrollo de construcciones teóricas que recuperen las tradiciones disímiles y complejas con que se ha armado el campo de los estudios en comunicación en el continente. Tal como lo plantea Luis Jesús Galindo Cáceres y el GUCOM —Grupo hacia una comunicología posible— se trata, en primer lugar, de la construcción de una mirada histórica de la teoría de la comunicación. Para ello, necesita de una perspectiva que reconozca líneas genealógicas capaces de abarcar períodos, modelos disciplinares y teóricos como así también pueda incorporar los aportes al desarrollo de una ciencia denominada “comunicología” (2011:35-60). Esta perspectiva considera que la comunicación posee tanto una dimensión simbólica como interpretativa y que ambas son la base de la producción de sentidos

para la vida en comunidad. Ello posibilita pensar la multidimensionalidad de los procesos comunicacionales sin obliterar la heterogeneidad de las prácticas y de los saberes involucrados en cada instancia comunicacional concreta.

En segundo lugar, propone pensar la comunicación como un conocimiento necesariamente local pues está articulado a otras dimensiones de la esfera humana tales como la política, la economía, las luchas y los movimientos sociales, las prácticas y los saberes cotidianos, entre muchos otros. Por consiguiente, para indagar cualquier práctica comunicativa, no basta una disciplina ya que no hay un sólo saber que pueda analizar la comunicación sin requerir nociones provenientes de otras ciencias, proceso que, además, implica alteraciones, adaptaciones y/o modificaciones para dar cuenta de dicha práctica en su particular contexto de producción, circulación y consumo. Se sigue, entonces, que caben dos esfuerzos por parte de la práctica investigativa: uno hacia la transdisciplina y el otro hacia la localización tanto de los saberes como de las herramientas heurísticas.

En este sentido, la epistemología de frontera que acá se propone para el campo de los estudios en comunicación situados en/desde América Latina requiere de una transdisciplinariedad focalizada tal como lo plantea Patrick Charaudeau (2003:19), es decir, de la construcción de una transversalidad entre varias disciplinas pero hecha desde un lugar, la comunicología, para que se validen los saberes así construidos. Las filiaciones diferenciadas tanto de marcos epistémicos como teóricos generan la proliferación de cadenas explicativas sin descuidar el foco del problema: cómo la comunicación y sus prácticas concretas colaboran con los procesos de decolonialidad y de qué manera su análisis visibiliza las colonialidades diversas que subalternizan a diferentes comunidades.

La construcción de una epistemología comunicacional de frontera requiere, al mismo tiempo, de una definición de comunicación que dé cuenta de dicha heterogeneidad constitutiva. Por ello, nosotros proponemos entender la comunicación como una práctica articuladora de diferencias realizada a través de voces plurales con niveles de inclusión diversos y jerarquizados en los diferentes campos de interlocución. Una práctica cuya contingencia permanente no borra las memorias colectivas ni en el nivel de los contenidos ni en el de las prácticas. Se trata de memorias múltiples que se actualizan y religan a través de las representaciones que se ponen en juego en cada uno de los intercambios comunicativos.

Desde este punto de vista, no hay comunicación sin formas y estrategias de representación de sí y de los otros (aspectos que desarrollaremos más adelante) ya que ésta siempre se plantea como un espacio fronterizo de negociación, de disputa, de conflicto y de co-producción habitualmente tensiva. Por lo mismo también consideramos que la comunicación es una práctica fronteriza —en el

sentido semiótico pero también territorial— en tanto se produce en cada coyuntura, instancia de encuentros pero también de fugas de sentidos, de vacilación de códigos provenientes de campos, lugares y territorios, sociolectos y hasta culturas diferenciadas. La condición fronteriza implica siempre el traspaso de un umbral semiótico a otro, lo que produce turbulencias, vibraciones y tensiones que no se resuelven con operaciones simples sino que instalan duraciones, aprendizajes, desplazamientos, modificaciones que traen consigo experiencias particulares de los límites implicados (Camblong, 2014, pp. 25 y 26)²⁷. Dicha condición se intensifica cuando mayor es la diferencia y/o diversidad social entre los actores del acto comunicacional.

Por consiguiente, una epistemología comunicacional de frontera es difícil de diseñar sin un pensamiento “contaminado” desde su mismo germen (Kusch, 2007 [1962]), idea alejada de la modernidad eurocentrada que, más allá de las teorías post, no supera el binarismo constitutivo como lógica implícita para construir las grillas interpretativas del mundo. Se trata de un pensamiento comunicacional que incorpora nociones elaboradas en el continente tales como la de fagocitación (Kusch, 1962)²⁸, transculturación (Ortiz, 1940)²⁹,

²⁷ La noción de umbral semiótico es de Ana María Camblong y está pensada para experiencias de interacción en las que entran en contacto, cruce o fricción entre culturas y lenguajes diferentes. Nosotros la estamos adecuando a toda instancia de comunicación, entendiendo con Jury Lotman que la cultura funciona como una semiosfera en la cual la irregularidad funcional (frontera interna) forma parte de la estructura de la misma (1996:30) pues de ella depende el aumento de información, es decir, la vitalidad de esa cultura. En otras palabras, la diferencia y la diversidad —y las disputas por el poder de la representación que implican— aseguran la riqueza de una sociedad y de una cultura determinada, formando parte de todo acto de comunicación.

²⁸ Rodolfo Kusch, argentino que produce gran parte de su pensamiento en las provincias del noroeste (Salta y Jujuy), propone el término fagocitación para dar cuenta de “la absorción de las pulcras cosas de occidente por las cosas de América, como de equilibrio de la integración de lo humano en esta tierra. La fagocitación se da por el hecho mismo de haber calificado como hedientas a las cosas de América. Y eso se debe a una especie de verdad universal que expresa, que todo lo que se da en estado puro, es falso y debe ser contaminado por su opuesto. Es la razón por la cual la vida termina en la muerte, lo blanco en lo negro, el día en la noche. Y eso ya es sabiduría y, más aún, sabiduría de América” ([1962]2007, II: 18 y 19). A la base de su pensamiento, está la dialéctica implícita en la idea de fagocitación, entendida como un proceso de contaminación cuyo grado es siempre indeterminado lo que quiebra cualquier binarismo posible. Resulta interesante destacar que para ello utiliza una categoría propia del colonizador, la del hedor americano.

²⁹ Fernando Ortiz escoge el vocablo transculturación para “expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas trasmutaciones de culturas, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida. [...] Expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra porque esto no consiste en adquirir una distinta cultura que es en lo que rigor indica la voz angloamericana acculturation, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación” ([1940] 1983:86-90).

antropofagia (Oswald de Andrade, 1928)³⁰ elaboradas para dar cuenta de la heterogeneidad constitutiva americana, intentos de superación de las antinomias sobre las cuales se vienen elaborando muchas políticas públicas de los estados nacionales del continente desde la fundación de los mismos: civilización vs. barbarie, europeos vs. americanos, criollos vs. indios-negros, hombres vs. mujeres, países ricos-desarrollados-centrales vs. países pobres-no desarrollados-periféricos; local vs. global; entre otras.

Se trata de una propuesta capaz de poner el foco en la diferencia y desde allí realizar la trabajosa tarea de articulación que las historias oficiales de las naciones latinoamericanas han obliterado, invisibilizando la complejidad de los procesos comunicacionales y las memorias entramadas, al punto de ignorar —en muchos casos— la existencia de poblaciones de larga vida en el continente, como —por ejemplo— la de muchos pueblos originarios y afrodescendientes pero también la de comunidades de campesinos y grupos liderados por obreros, mujeres o, más recientemente, formados por individuos pertenecientes a agrupaciones LGTBIO³¹.

Pensando la comunicación en y a través de fronteras

La noción de frontera es deudora de las categorías que reflexionan sobre el espacio y el estado y, por lo tanto, funciona como una sinécdoque de nación en los discursos fundacionales de los estados latinoamericanos³². A la vez, está estrechamente relacionada con la presencia de otro que interpela las certezas acerca de la identidad nacional, la cultura y el estado.

La frontera así descripta adquiere dimensiones múltiples, transformándose en un eje discontinuo que reaparece en distintas instancias de la cultura como una representación, como un objeto de análisis, como una posición ideológica que va interrogando,

³⁰ Oswald de Andrade, brasileño que en 1928 publica “El manifiesto antropofágico”, propone la categoría de antropofagia para explicar las formas de producción de sentido de la cultura brasileña y americana previa a la imposición de las matrices occidentales. Esta se caracteriza por su capacidad de “devorar” los saberes a su modo: absorbiendo los elementos enriquecedores y expulsando lo que resulta ajeno e innecesario. La metáfora constituye en sí misma un mecanismo de resistencia al mundo occidental y capitalista que consideraba al pueblo brasileño de las primeras décadas del siglo pasado como analfabeto, pobre y bárbaro al modo de la conquista española, es decir, antropófago.

³¹ Se refiere a la comunidad lesbiana, gay, transexual, bisexual, intersexual y queer.

³² La categoría de frontera es deudora de los aportes de múltiples disciplinas sociales: historiografía norteamericana del siglo XIX y, más recientemente, de la historia colonial americana, de la geografía, de la antropología, de la teoría de la comunicación latinoamericana, de los estudios culturales y poscoloniales locales, de la semiótica de la cultura, por mencionar algunas de las disciplinas y teorías que la utilizan. Nuestra acepción tiene fuertes deudas con la semiótica de la cultura (Lotman, 1996; Camblong, 2014; Cebrelli y Arancibia, 2011) y se viene reelaborando y resignificando a partir del análisis de corpus de textos jurídicos, mediáticos y cinematográficos del noroeste argentino desde más de una década en el marco de tesis doctorales y trabajos de investigación posdoctoral (Cebrelli, 2007, 2009, 2015; Arancibia, 2008 y 2015).

construyendo y resignificando identidades y territorios en relación a límites geopolíticos.

En ese sentido, resulta de capital importancia para producir un pensamiento deconstructivo, desviado de los paradigmas canónicos y eurocentrados, en tanto puede relocalizar los saberes en lugares insignificantes en los mapas políticos pero que dan cuenta de modos de vivir y comunicarse propios de pequeñas comunidades de larga vida en la historia del continente. De este modo, la categoría de frontera resulta una herramienta fundamental para producir un pensamiento decolonial y liberador propio de la epistemología que acá se propone.

Resulta apta para pensar apropiaciones localizadas de formas de comunicación que requieren del manejo de tecnologías y lenguajes propios del neoliberalismo desde donde se postulan nuevas narrativas, estéticas y valores como si fueran universales o globales pero cuya lógica sigue siendo eurocentrada. Cuando la producción de piezas comunicacionales recae en prosumidores “imprevistos” —tales como jóvenes pertenecientes a pueblos casi desconocidos del “interior”³³ o comunidades originarias que viven por debajo de la línea de pobreza—, implica procesos de producción y consumo que “corrompen” y “deforman” las matrices y lógicas previstas por los mismos algoritmos.

Las piezas comunicacionales así producidas son híbridas en más de un sentido: hay comentarios en español y en lenguas originarias³⁴, dando cuenta de formas de registro y de comunicación “otras”. Sus autores poseen prácticas comunicacionales sostenidas en intercambios preponderantemente orales y, por lo mismo, son casi ajenas a los “adelantos” propios de la modernidad (gran parte de la comunidad es analfabeta y, por otro lado, viven y transitan lugares donde la red de luz eléctrica ha llegado muy recientemente). Se trata de textos hipermediales que dan cuenta de modalidades de resistencia de comunidades que habitan en los bordes de un mundo posindustrial el cual amenaza con borrar sus territorios, sus culturas y, muchas veces,

³³ Se hace referencia al pueblo de Loreto, provincial de Corrientes, Noreste de la República Argentina. En el momento de la investigación (Cebrelli, 2015) tenía cerca de 2000 habitantes.

³⁴ Se han indagado los usos de blogs de la Comunidad Kolla de Tinkunaku, hoy sin actividad (Cebrelli, 2015), de las páginas de Facebook de la Comunidad Kolla de Río Blanquito y de las Comunidades Wichi Lahys de Rivadavia Banda Sur (Cebrelli, 2016), todas de la provincia de Salta, al Noroeste de la República Argentina. Ambos utilizan la tecnología para hacer conocer sus productos y poder comercialarlos fuera de los límites de teruño o para hacer llegar sus peticiones a las autoridades pertinentes e, inclusive, para movilizar a los “amigos” virtuales para que colaboren en la recolección de elementos básicos de subsistencia, tales como chapas y otros materiales de construcción, colchones y frazadas, alimentos no perecederos, ropa y útiles escolares. A la vez, la ponen al servicio de la cohesión de una identidad colectiva que les permita empoderarse y tener visibilidad e incidencia en las políticas estatales, sobre todo relativas a educación, salud, vivienda, derecho a la tierra y a la conservación de su cultura ancestral.

los propios cuerpos³⁵. Ellos transforman ese lugar casi negado en un territorio propio al utilizar una tecnología para la cual ni el estado nacional ni el provincial les ha dado las herramientas necesarias.

Se trata de una forma de “asalto a la tecnología”, parafraseando a Michel de Certeau, que permite reparar tramas perdidas de la memoria colectiva³⁶, favorecer procesos adscripción identitaria —en muchos casos, de reetnización— o facilitar la supervivencia del grupo mientras “se registra”, “se dice”, “se narra” y “se visibiliza” con los lenguajes informáticos de este nuevo milenio.

Los sitios *web* resultan también deformantes en tanto dan cuenta de una noción de inteligencia colectiva que no sólo es el resultado de las matrices comunicacionales del ciberdiscurso más bien individuales (Lévy, 2001) sino, y sobre todo, de las redes de solidaridad múltiples y de la memoria de experiencias comunales. Acá la percepción y la información individual son convocadas por una inteligencia colectiva anclada en tradiciones centenarias. La acción resultante es la reconstrucción de un “lugar” en más de un sentido; es decir, un sitio de registro, (re)producción e interacción de la comunidad pero también un campo de interlocución diferente en el que las voces autorizadas y legítimas son las acalladas en el espacio público pero que, gracias a estas piezas comunicacionales, ingresan al ciberespacio proponiendo agendas mediáticas y políticas “otras” cuya eficiencia para traducirse en políticas públicas afines a sus intereses y modos de pensamiento aún está por verse.

Por lo pronto, estas “piezas” (*páginas de Facebook o blogs*) interpelan los campos de interlocución instituidos, proponen formas de representación y autorrepresentación diferenciadas y significan una toma de la palabra e imagen comunitaria, un gesto con la capacidad de visibilizar y relocalizar territorios invisibilizados en la esfera pública. La noción de frontera posibilita colocarlos en el mapa, identificar esas comunidades y analizar sus ardidés comunicacionales. A la vez, propone nuevas categorías analíticas capaces de aportar a la construcción de una epistemología de la comunicación situada en y desde el continente.

³⁵ Los Wichi Lahys de Rivadavia Banda Sur tienen dificultades para sobrevivir pues hasta hace dos décadas eran cazadores y recolectores de un bosque que ya no existe gracias a los desmontes masivos. La desnutrición es una amenaza permanente para sus niños y ancianos. Son una de las comunidades que presentan más casos de muerte por desnutrición en una provincia que registra uno de los números más altos del país (Cebrelli, 2015).

³⁶ Muchos pueblos originarios, en particular los del chaco salteño, han sufrido procesos de aculturación como resultado de los procesos de “conquista del desierto”, de estatización y evangelización (tanto católica como protestante), bastante recientes en la región, los cuales se han traducido en pérdida parcial o total de prácticas ancestrales de diverso tipo, llegando a amenazar la desaparición de algunas de las lenguas de esas comunidades (Pielagá, por ejemplo).

Hay dos estudios de caso que pueden resultar ilustrativos en ese sentido ya que proponen la categoría de “nuevos curadores de la memoria” para referirse al diseño y administración de blogs centrados en la vida cotidiana de pueblos pequeños y poco transitados pero cuyas historias y memorias locales se hunden en la historia profunda de esta parte del continente: uno es el del de Loreto, Corrientes (Noreste de la Argentina) —que también tenía una página de *Facebook*— y el otro, el de la Comunidad Kolla Tinkunaku, Salta (Noroeste de la Argentina) (Cebrelli, 2015)³⁷.

Sus creadores y administradores eran, por entonces³⁸, dos jóvenes lugareños con formación técnica adecuada que no vivían en sus poblaciones de origen, pero dedicaban tiempo y esfuerzo a este trabajo comunitario y desinteresado. Sus piezas comunicacionales recibían y archivaban material diverso, pero de mucha utilidad para los vecinos. Indudablemente, tenían diferencias notables entre sí, resultado de las historias y culturas de origen (criolla y originaria, respectivamente) pero también de las posibilidades diferenciadas de acceso y consumo a las tecnologías. Sin embargo, compartían un modo de enunciación poco frecuente en las redes sociales: un nosotros capaz de anclar una identidad colectiva, loreтана o kolla Tinkunaku: un nosotros que, más allá de la firma, se arma en el mismo proceso constructivo. Por ello propone un campo de interlocución plural en el cual todos y todas aportan sus voces, sus historias, sus fotografías y hasta sus canciones y poemas predilectos. De ello da cuenta la heterogeneidad del contenido de cada blog: recetas de cocina, entrevistas a personajes paradigmáticos, archivos fotográficos públicos y privados, videos, homenajes a muertos recientes o legendarios, los anuarios del pueblo, entre otros. De este modo, la historia oficial aparecía en los registros documentales (papeles de la intendencia, registros parroquiales, títulos de propiedad comunal, leyes y regulaciones, entre otros) y se “completaba” con los testimonios e historias de vida de los memoriosos de cada lugar.

El campo de interlocución se re-jerarquizaba de acuerdo a quienes voluntariamente aceptaban participar y enviaban material e

³⁷ El blog de Loreto, Corrientes, <http://www.loreto.com.ar>, fue diseñado y administrado por Cristian Antonio Salinas, un joven especializado en diseño de páginas web y da cuenta de las actividades agrícolas, ganaderas y sociales (escolares, religiosas, municipales y familiares) de un pueblo de casas blancas y calles de arena situado junto a un pequeño lago con aproximadamente 2000 habitantes. El otro es el blog <http://comunidadtinkunaku.wordpress.com> que refiere la vida de una Comunidad Kolla que unifica los ayllus de San Andrés, Los Naranjos, Río Blanquito y El Angosto y se sitúa en el Departamento de Orán (Salta) cuyos habitantes, en su mayoría dedicados al trabajo en el Ingenio San Martín del Tabacal o al pastoreo y a la agricultura de subsistencia, se diseminan entres yungas de altura, en medio de un paisaje paradisíaco donde mantienen vivas prácticas andinas milenarias. En este marco, se desarrolló el blog kolla, creado y administrado por Héctor Nieba. Estos sitios estuvieron activos entre 2009 a 2013, aproximadamente. Luego el de Loreto se transforma en un emprendimiento turístico-empresarial y el de Tinkunaku dejó de funcionar.

³⁸ La investigación se realizó entre 2011 y 2015.

información la cual, al ingresar a cada página, iba enriqueciendo el archivo de la memoria colectiva. Más aún, la lógica del foro y de la red social permitió restaurar las tramas comunitarias, si bien de modo parcial, creando lazos y abriendo el diálogo entre quienes se habían quedado en los pueblos y aquellos que, por efecto de las sucesivas diásporas rurales, vivían en otros lugares. Como resultado y, más allá de las diferencias entre uno y otro *blog*, las subjetividades locales se reafirmaron mediante la construcción de un lugar vivido y experimentado en la red, con existencia a la vez geográfica y virtual pero con un innegable valor identitario.

Estas estrategias comunicacionales de frontera construyeron novedosos espacios de pertenencia que, al modo de las tortugas, cada uno podía “llevarse consigo” y “habitar” sin que perdiese su carga de historicidad. Por lo mismo, pudieron atenuar los efectos negativos de la migración que habían ido diezmando los tejidos comunitarios de las dos pequeñas poblaciones rurales, disminuyendo el impacto de los procesos de desterritorialización y de vaciamiento cultural. Así se construyeron comunidades imaginadas muy particulares pues, a diferencia de la categoría que postulara Benedict Anderson (2008), uno proponían un territorio único ni un tiempo homogéneo y vacío sino, por el contrario, demostraron la existencia de comunidades rurales particularísimas, de temporalidades heterogéneas (Chatterjee, 2008), de ritmos cuyas raíces se hunden en diferentes instancias de la historia y de la memoria (precolombina o decimonónica) que estas piezas comunicacionales actualizaban y resignificaban de una forma inédita hasta entonces.

A la vez, los casos estudiados muestran que la apropiación y “deformación” de las nuevas tecnologías localizan sus lógicas, recreando sus piezas comunicacionales. En este caso, vemos cómo los sitios *web* no estuvieron al servicio del control de grandes conglomerados de poderes transnacionales sino que se “reutilizaron” para funcionar como museo y manual de saberes múltiples y siempre comunitarios, adquiriendo un sentido profundamente liberador y, si se quiere, decolonial.

En orden a la epistemología acá propuesta, el análisis de este tipo de estrategias de comunicación fronterizas posibilita la formulación de categorías novedosas con potencialidad explicativa de procesos poco estudiados, tales como la de “nuevos curadores de la memoria”. A la vez, cuestiona y localiza ciertas categorías en boga en el campo de las ciencias sociales canónicas, tales como las de memoria colectiva, identidades juveniles, consumos e hipermediaciones, entre muchas otras.

El caso acá considerado pone en evidencia, además, que la frontera no es sólo un objeto de estudio sino una forma de pensar nuestras prácticas comunicacionales, de trabajar con categorías y de operar con constructos que expliquen la contingencia en la que

vivimos. Se trata de una práctica reflexiva que pone en crisis toda certeza sobre la comunicación y los sujetos individuales y colectivos que interactúan en ella. Y eso resulta una fortaleza cuando los objetos de estudio se sitúan en una América Latina cuya heterogeneidad constitutiva pone necesariamente en cuestión las teorías de la comunicación que provienen de lugares centrales, obligando a focalizar la mirada analítica en las formas particulares de representarse y de luchar por el poder de la representación.

Representaciones y puja distributiva

Otro aspecto central en la construcción de una epistemología comunicacional de frontera se asienta en el problema acerca de las formas de representación de sí y de los otros mediante las cuales la interacción comunicativa es posible. A diferencia de las teorías que ven a las representaciones como una mera emergencia del sentido común y, por lo mismo, a la comunicación como una forma de reproducción de dicho esquema estereotipado para nuestra propuesta las representaciones sociales son un territorio donde el sentido se disputa (Cebrelli y Arancibia, 2015, 2016) y una de las herramientas mediante las cuales las identidades se construyen (Hall, 2010). Son mecanismos complejos que se articulan históricamente y que se anclan en las memorias diversas de los usos y las significaciones (Cebrelli y Arancibia, 2013). Por ello, es necesario considerar a la comunicación como una lucha por la representación (Reguillo, 2008) y, en el mismo sentido, como un instrumento mediante el cual se ponen en juego conocimientos diversos y formas de construir saberes que son diferenciados. Una epistemología que sea efectivamente decolonial requiere de la práctica de “hacer evidente el lugar desde el cual se produce ese conocimiento” (Castro Gómez, 2007:88-89), y romper con la episteme dominante de la distancia observacional que garantizaría cierto grado de pureza para construir una episteme de la “contaminación y el acercamiento”. Este “giro decolonial” para el campo de la comunicación requiere de la transdisciplinariedad focalizada, de categorías como la de los nuevos curadores de la memoria y, a la vez, de la consideración de la comunicación como una práctica basada en la puja representacional (Arancibia, 2014, 2015)³⁹.

³⁹ Arturo Escobar (2005) plantea que la puja distribucional no es una cuestión solamente que se da en el plano económico y de los recursos materiales sino también es una disputa por el medio ambiente y por la cultura. En este sentido sostiene que “la distribución cultural muestra de manera más clara los efectos de hacer ciertos valores y prácticas culturales inconsecuentes a través de efectos de dominancia y hegemonía” (2005:130). Al enfatizar la noción de conflicto Escobar plantea que “si bien es cierto que el poder habita significados, los significados también son fuente de poder. Lo que está en juego con esta noción son precisamente problemas de redistribución de cultura. Queremos ser enfáticos en que esta noción de conflicto cultural es una definición positiva y constructiva de los conflictos” (2005:102). Por ello, al pensar la comunicación como una práctica fundamental a través de la cual se otorga sentido al mundo y se lo da a conocer, la puja representacional resulta fundamental en la conformación de una epistemología decolonial de frontera como la que proponemos.

La clave representacional para pensar la comunicación ha sido central en el desarrollo teórico de la región. Reflexionar sobre el modo en que los actores sociales y las comunidades ingresan en, por ejemplo, los espacios mediáticos y el modo que esas imágenes impactan en las formas de recepción ha sido una de las preocupaciones que son fundantes para el pensamiento comunicacional latinoamericano. La petición de Luis Ramiro Beltrán (1985) de una “comunicología para la liberación” que vaya de la mano de una sociología que no sea subsidiaria de los diferentes tipos de ajustes y una psicología que no sea normalizadora de las mentalidades requiere de pensar la comunicación relevando las experiencias de descolonización que se llevaron a cabo en los diferentes espacios y las modalidades que han tenido las pujas representacionales en los territorios diversos.

Uno de los ejemplos que en los últimos años ha concitado la atención de muchos investigadores fue la formulación, aprobación, promulgación e implementación de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual en la República Argentina. La norma que pretendió regular el sector desde el año 2009 hasta el año 2016 tuvo algunos matices interesantes de evaluar para pensar en políticas decoloniales como una coproducción entre el estado y las organizaciones de la sociedad. La mencionada norma fue la concreción de peticiones y de trabajos sostenidos de colectivos comunitarios y comunicacionales que se reunieron en pos de promover una regulación que no fuera favorable sólo para el mercado comunicacional⁴⁰. Se buscaba fisurar la hegemonía de la comunicación audiovisual meramente comercial y que se abriera el espacio para las producciones de los sectores históricamente relegados por el sistema vigente.

Más allá de las dificultades en la implementación y las formas en que se desarrolló el trabajo de los diferentes sectores, se buscaba que se construyera un mapa comunicacional que reinstalara en el campo de interlocución nacional a las diferentes regiones de un país vasto y complejo como el argentino. Frente al esquema habitual en el que el modelo consistía en la reproducción del imaginario de la oligarquía centralista se buscó que la producción audiovisual construyera una visibilidad del país desde la articulación de la diferencia. La puja distributiva cultural y, por lo tanto, representacional fue el eje central de un proyecto que contó con una multiplicidad de actores que

⁴⁰ La Ley N° 26522 de Servicios de Comunicación Audiovisual fue la concreción de una iniciativa que llevaron adelante radios comunitarias, colectivos de comunicación, gremios, universidades, miembros de asociaciones civiles que elaboraron un documento denominado 21 puntos básicos por una radiodifusión democrática en el año 2004 y que sirvió de base para el texto de la mencionada normativa. La convocatoria para la conformación de dicha coalición la realizó la Federación Argentina de Radios Comunitarias (FARCO) para tratar de incidir en las políticas comunicacionales que mantenían el mismo decreto ley de la última dictadura argentina.

participaban en la construcción de representaciones diferenciadas que disputaran el espacio simbólico de la producción audiovisual argentina.

La producción televisiva, por ejemplo, las de las regiones del Noroeste y del Noreste del país, hizo un reaprovechamiento de las narrativas locales con formatos y retóricas que provenían de las cadenas televisivas más exitosas⁴¹. Se trataba de un proceso en el que confrontaba las representaciones más cristalizadas acerca de la región y de sus habitantes con aquellas en las que los propios miembros de la comunidad se sintieran representados en las superficies de las pantallas televisivas tanto en sus narrativas como en sus formas de hablar, de moverse, de ocupar los espacios, los ritmos y las sonoridades locales, los colores y las formas más habituales de la vida cotidiana. Superar la cristalización de una representación basada en el pintoresquismo y el color local requirió de un trabajo de transversalización de saberes, formatos y retóricas desde un punto focal que anclaba en la experiencia local pero que se abría al diálogo con otras experiencias circulares.

Se trata de un trabajo de las representaciones mediáticas que, como lo plantean Cebrelli y Rodríguez (2013:92-93) apelan a:

(...) un doble estatuto de espectacularización: En primer lugar, porque adquieren una primera dimensión que deviene del compromiso que toda Representación social tiene con la sustitución y con lo icónico pues, como dice Marin, el prefijo re- importa al término el valor de la sustitución (...) Pero también, en segundo lugar, porque los medios instalan mitos que recogen una serie de representaciones flotantes (Cebrelli y Arancibia, 2005) y le dan cierta figuratividad. En ese sentido, visibilizan lo invisible y naturalizado de la sociedad y la cultura, hasta fundar la ilusión de realidad que comienza por opacar todo el proceso productivo.

Este trabajo sobre la espectacularización, sobre la intensificación de la imagen, sobre la fijación de la flotación de las imágenes circulares en la sociedad y sobre los procesos de (in)visibilización hacen que la disputa representacional adquiera —en las producciones argentinas nacidas a la luz de la disputa distributiva en el marco de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual—

⁴¹ Se pueden citar los ejemplos de las series televisivas *El aparecido* (2010) del salteño Mariano Rosa o la serie *Payé* de Camilo Gómez Montero realizada en Corrientes en el mismo año o *Muñecos* del destino de la provincia de Tucumán. En el primer caso, se trata de una miniserie que narra historias fantásticas y folclóricas locales, pero en clave de western mientras, en el otro relata la historia de bandidos rurales mediante la lógica del docu-drama y en el caso de la producción tucumana se trata de un formato de telenovela realizada con títeres de tela. En ambos casos, las búsquedas consistían en la articulación entre los formatos y las retóricas más frecuentadas por el público televisivo articuladas con las narraciones más antiguas que se recuerdan en las tradiciones locales. Dicho proceso articulatorio estaba apoyado a su vez en una alta calidad técnica que posibilitaba una igualdad de oportunidades para la circulación en las pantallas televisivas de los medios más tradicionales (Arancibia, 2014, 2015).

una dimensión de intento de decolonizar los saberes fijados por las imágenes televisivas más tradicionales y que se emitieron siempre desde lógicas y formas de producción geoculturalmente localizadas en los espacios centrales del país⁴². La tarea de la disputa representacional consistía en horadar las pantallas de los canales nacionales con producciones televisivas generadas localmente. El caso de la serie tucumana *Muñecos del destino* se emitió en horario central en Canal 7 y tuvo en sus primeras emisiones el mayor rating que tuvo la emisora desterrando el mito de que las producciones del llamado “interior” del país no podían competir con las generadas por las empresas líderes del mercado televisivo argentino⁴³.

La puja distributiva representacional mediática es una de las tareas que una epistemología comunicacional de frontera no debería dejar de lado por cuanto es uno de los territorios donde se disputa la significatividad de las imágenes de los unos y de los otros, sobre todo si pensamos que las representaciones sociales son eficaces mecanismos traductores entre las prácticas y los discursos en tanto poseen una facilidad notable para archivar y hacer circular con fluidez conceptos complejos cuya acentuación remite a sistemas de valores y a modelos de mundo de naturaleza ideológica y que gran parte de la capacidad de síntesis se debe a su naturaleza parcialmente icónica, fruto de que —en algún momento de su circulación— se ha materializado por medio de este tipo de signos y, por lo tanto, su percepción, su reconocimiento y su significación son deudores de algún tipo de imagen que la refiere y con la cual se identifica (Cebrelli y Arancibia:2005, 2011, 2014).

Por ello, la experiencia de las producciones locales en las diferentes regiones de Argentina marca el camino de lo que implica la

⁴² Cabe mencionar que los canales televisivos mal llamados nacionales en Argentina son los que se localizan en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, centro político y económico del país. Las emisoras 2 perteneciente al grupo América, 7 propiedad del estado, 9 del grupo Alba, 11 “Telefé” del grupo Telefónica y 13 del grupo Clarín son los que conforman la grilla de los canales “nacionales”. Por consiguiente, las grandes productoras de contenidos audiovisuales se encuentran radicadas en el mismo espacio.

⁴³ La serie dirigida por Patricio García fue una de las ganadoras del concurso de Ficciones Federales Región NOA y los Documentales Federales Región NOA convocatoria 2010 del Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales (INCAA). En el caso de las ficciones además de la mencionada se premiaron *El aparecido*, dirigido por Mariano Rosa de Salta, y *El viaje*, 9 días en buscando Norte, de Jorge Vargas, realizada en Jujuy. Los documentales fueron: *Sin Tierra en Los Ojos de Moisés* Alberto Rioja de Jujuy, *Sobre los Rieles de La Historia* dirigido por Pablo Javier Salcedo de Tucumán, *Maestros del Norte*, producido por Diego Ricciardi de Jujuy, *Indio Canal TV*, de Carolina Cordero de Jujuy, *Blanco y Negro*, dirigido por Alejandro Ároz de Salta y *El país de La Vidala*, realizado en Catamarca y dirigido por Ana Carolina Cabrera.

Las series podían visualizarse en la página de Contenidos Digitales Abiertos que era la página que propendía a la difusión de los contenidos y estaba previsto por la mencionada ley pero que la actual administración del Gobierno de Mauricio Macri se encargó de desmantelar (Becerra, 2016 y 2017). Algunas de las series están alojadas en plataformas como Youtube, en el caso de *Muñecos del destino* se la puede visionar en <https://www.youtube.com/watch?v=7X45JPcaCzE>

disputa representacional como forma de decolonizar la comunicación mediática. Si bien la presencia del estado, en el caso que tratamos, prácticamente ha desaparecido desde la asunción del gobierno de Mauricio Macri en diciembre de 2015, la capacidad técnica y la lógica productiva ha quedado instalada no sólo por los equipamientos que se adquirieron sino también por las capacitaciones y los diálogos que se entablaron en las mismas y en los procesos de producción. La iniciativa de modificación de una ley por parte de la sociedad organizada tuvo un correlato productivo que pudo poner en pantalla otras lógicas, saberes y estéticas desde una mirada superadora de la inclusión subordinada al mapa nacional. El caso muestra la posibilidad de incidencia de la comunidad en las políticas de estado, por un lado, y, por otro, da cuenta de la necesidad de sostener en el espacio productivo, pero también en el teórico e investigativo de la comunicación las pujas distributivas representacional por los usos de las palabras, la proliferación de las imágenes y por el desarrollo de saberes situados.

Hacia una epistemología fronteriza para el campo de la Comunicación

Como ya señalamos al comienzo de este capítulo, las investigaciones y el pensamiento teórico del campo de la comunicación producido en/desde América Latina tienen un desarrollo importante de categorías que permitieron y permiten explicar ciertos procesos comunicacionales situados, algunos de los cuales hemos mencionado en el presente trabajo. A la vez, hemos destacado que las reflexiones provenientes de las ciencias sociales y centradas en los problemas de la modernidad/colonialidad han realizado aportes altamente significativos en orden a una renovación de la episteme colonial que domina aún los estudios en el continente. Sin embargo, la tarea recién comienza. El primer paso es un esfuerzo conjunto y colectivo de articulación de los aportes mencionados con el fin de elaborar una teoría decolonial para el campo de la comunicación.

Para ello, habría que operar en dos niveles: el de los saberes comunicacionales en tanto estrategias y prácticas concretas y el de los saberes teóricos, es decir, del pensamiento sobre la comunicación en el continente. La situacionalidad de la perspectiva acá señalada acentúa la contingencia propia de los dos niveles antes citados y se constituye en uno de los desafíos permanentes a superar. Por otra parte, la opción decolonial requiere quebrar las naturalizaciones y los mandatos imperantes en los espacios académicos. En particular, se trata de decolonizar las herramientas conceptuales utilizadas actualmente para explicar el funcionamiento de dispositivos relacionados con las nuevas tecnologías de la comunicación y los medios masivos y, dentro de estos, el universo de la práctica periodística, muy invadidos por nociones elaboradas en y desde la academia anglófona y que, por lo mismo, no responden a las prácticas disímiles que se dan a lo largo y ancho de nuestro territorio continental.

En síntesis, se trata, como sostiene Erick Torrico (2016:158), de revitalizar las teorizaciones y las indagaciones a partir de una tarea colaborativa que vaya reuniendo y articulando las miradas diversas y diferentes que se generan a partir del análisis de casos concretos, una de las estrategias para “situar” las reflexiones en América Latina. Precisamente ésta es una de las ventajas de una epistemología fronteriza.

Tal como acá hemos tratado de mostrar, este abordaje posibilita desentrañar los mecanismos de colonialidad y decolonialidad que operan tanto a nivel micro como macro, o sea, en pequeñas localidades, en regiones mayores, en naciones e, inclusive, en todo el continente.

Por último, una epistemología fronteriza para el campo de la comunicación requiere de la focalización de la mirada y de focalización en la diversidad de voces y de imágenes, de un pensamiento pluritópico que se convierta en una caja de herramientas en constante movimiento y actualización, capaz de posibilitar el abordaje analítico de producciones diversas tanto en formatos como en lenguajes y soportes, apta para receptor y archivar las experiencias comunicacionales producidas en los diferentes ámbitos y por los diversos actores de la sociedad pero también para dar cuenta de las disputas representacionales en cada una de las producciones y recepciones de la comunicación. Se construye así una epistemología de la cercanía, de la contaminación, que se orienta a la construcción de un mundo más inclusivo y equitativo y, por lo mismo, se transforma en una práctica teórica liberadora de las múltiples sujeciones a los que se nos quieren someter. De este modo, entre todos y todas podremos “contaminar” también las prácticas comunicacionales que se dan dentro de la academia, apostando, además, a una pedagogía de la esperanza.

Fuentes consultadas

- Anderson, Benedict (2008): Comunidades imaginadas. Buenos Aires: FCE.
- Arancibia, Víctor (2008): “Las representaciones de los modos de exclusión en el cine argentino. Acerca de la confrontación de los imaginarios circulantes en el noroeste argentino”. Tesis de maestría. Salta: U.N.Sa.
- Arancibia, Víctor (2012): “Nacionalidad, territorios y memorias. La disputa por la significación”, en Praxis, fronteras e interculturalidad. La comunicación en disputa. Tartagal, Salta: Sede Regional U.N.Sa. Redcom.
- Arancibia, Víctor (2013): “Hacia una articulación identitaria. La nueva televisión Argentina en la encrucijada de la reconstitución de las memorias”, en Bergesio, Liliana et al. Mapas comunicacionales y territorios de la experiencia. San Salvador de Jujuy: UNJu.

- Arancibia, Víctor (2014): “Confrontaciones distributivas en el campo audiovisual. Hacia la construcción de visibilidad(es) de la diversidad”, en Nicolossi, Alejandra (Coord.). La televisión en la década Kirchnerista. Democracia audiovisual y batalla cultural. Buenos Aires: UNQui.
- Arancibia, Víctor (2015): “Nacionalidad y puja distributiva en el campo audiovisual. Memorias, identidades y representaciones sociales en la producción cinematográfica y televisiva del NOA (2003-2013)”. Recuperado de: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/46617>
- Becerra, Martín (2016): “La comunicación macrista muestra los dientes”. Recuperado el 30/12/2016 de: <https://martinbecerra.wordpress.com/2016/12/29/lacomunicacion-macrista-muestra-los-dientes/>
- Becerra, Martín (2017): “A falta de inversiones, lluvia de decretos”. Recuperado el 05/01/17 de: <https://martinbecerra.wordpress.com/2017/01/02/a-falta-de-inversiones-lluvia-de-decretos/#more-4645>
- Beltrán, Luis Ramiro (1985): “Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en América Latina” en Moragas Spá, Miquel. Sociología de la comunicación de masas, Tomo II. Barcelona: Gustavo Gilli.
- Camblong, Ana María (2014): Habitar las fronteras. Posadas: EDUNAM.
- Castro-Gómez, Santiago (2000): “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en Lander, Edgar (Comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Edits., 2007): El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Cebrelli, Alejandra (2007): El discurso y la práctica de la hechicería en el NOA. Transformación entre dos siglos. Contribución al problema de la heterogeneidad cultural. Córdoba: Alción.
- Cebrelli, Alejandra (2009): “Cuando la intimidad es colectiva: Narrativas del yo e identidades emergentes”, leído en el Panel “La tentación de la subjetividad”, I Encuentro Internacional “Dilemas de la cultura”, Córdoba: CEA-CONICET, en prensa.
- Cebrelli, Alejandra (2012^a): “Cuando la intimidad es colectiva: Narrativas del yo e identidades emergentes”, en Cebrelli, Alejandra y Arancibia, Víctor (Eds.). Luchas y

- transformaciones sociales en Salta. Salta: ANPCYT – CEPIH.
- Cebrelli, Alejandra (2012b): “Fronteras internas y visibilidad mediática. Identidades emergentes y territorios en disputa (1994-2011)”, en Praxis, fronteras e interculturalidad. La comunicación en disputa. Tartagal, Salta: Sede Regional U.N.Sa.
 - Cebrelli, Alejandra (2012c): “Los nuevos curadores de la memoria. Jóvenes tecnologías y territorialidad glocal”, en Silabario. Revista de estudios y ensayos geoculturales. Año XIV N° 15, Córdoba: UNC.
 - Cebrelli, Alejandra (2015): “Derechos humanos y colonialidad(es) en situación de frontera cultural. Entre la exclusión y la ciudadanía. Muerte por desnutrición entre los wichis (2007-2014), informe final del Posdoctorado en “Comunicación, medios y cultura”, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP.
 - Cebrelli, Alejandra (2016): “Narrar(se), Mostrar(se), Apropiar(se) del espacio público o de cómo Visibilizar(se) desde y en unidades geoculturales fronterizas”. Paper leído en V Jornadas El pensamiento de Rodolfo Kusch. Maimará: UNTREF.
 - Cebrelli, Alejandra y Arancibia, Víctor (2005): Representaciones sociales: Modos de mirar y de hacer. Salta: CEPIHA-CIUNSA.
 - Cebrelli, Alejandra y Arancibia, Víctor (2008^a): “Representaciones, temporalidad y memoria colectiva. Una propuesta para anclar el discurso informativo en la historia”, en Trampas de la Comunicación y la Cultura, 59. La Plata: Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP.
 - Cebrelli, Alejandra y Arancibia, Víctor (2008b): “Las tram(p)as de las representaciones. Acerca del espesor temporal de las representaciones como categoría para historizar las producciones”, en Actas de la XII Jornadas de Investigadores en Comunicación. Rosario: UNR.
 - Cebrelli, Alejandra y Arancibia, Víctor (2011): “Las representaciones y sus márgenes. Identidades y territorios en situación de frontera” y “Palabras (entre)cruzadas, imágenes (des)encajadas Regímenes de visibilidad de los Pueblos Originarios de San Martín del Tabacal”. Recuperado en [http://v2.reflexionesmarginales.com/index.php/ numero-anterior/10-septiembre-2011/dossier](http://v2.reflexionesmarginales.com/index.php/numero-anterior/10-septiembre-2011/dossier)
 - Cebrelli, Alejandra y Arancibia, Víctor (2013): “Representaciones nodales y narrativas nacionales. Las luchas por las significaciones de las representaciones nodales”, clase N° 9 del curso Representaciones sociales y comunicación, Maestría en Ciencias Sociales, Buenos Aires: UNQ.
 - Cebrelli, Alejandra y Arancibia, Víctor (2015): “Saberes descentrados y ecología de saberes. Una mirada decolonial

- sobre una carrera de comunicación (Ciencias de la comunicación de la Universidad Nacional de Salta)", en Revcom Revista académica de la Red de carreras de comunicación. N° 1. Recuperado de <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/revcom/article/view/2618>
- Cebrelli, Alejandra y Arancibia, Víctor (2016): "De la invisibilidad al estigma: Identidades y representaciones de la diferencia socio-cultural en telediarios de aire del NOA y NEA". Paper leído en el XIV Encuentro Nacional de carreras de comunicación, San Salvador de Jujuy: UNJu.
 - Cebrelli, Alejandra y Arancibia, Víctor (Coords., 2012): Luchas y Transformaciones sociales en Salta. Salta: ANPCyT - CEPIHA.
 - Cebrelli, Alejandra y Rodríguez, María Graciela (Comps., 2013): "El mapa de los susurros. Representaciones mediáticas de la desigualdad y de la diferencia", en Revista Tram(p)as de la comunicación y la cultura. N° 76. La Plata: FPyCS - UNLP.
 - Cebrelli, Alejandra y Palermo, Zulma (2009): Colonialidad del poder. Discursos y representaciones. Salta: U.N.Sa.-CEPIHA.
 - Charaudeau, Patrick (2003): El discurso de la información. La construcción del espejo social. Barcelona: Gedisa.
 - Chatterjee, Pharta (2008): La nación en tiempos heterogéneos y otros estudios subalternos. Buenos Aires: Siglo XXI- Clacso.
 - De Andrade, Oswald (1928): "Manifiesto antropofágico", en Revista Antropofágica. Año 1, N° 1 en http://www.buenosaires.gov.ar/areas/educación/cepa/manifiesto_antropofago.pdf
 - Dussel, Enrique (2001): "Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)" en Mignolo (comp.) Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Signos.
 - Escobar, Arturo (2005): Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia. Bogotá: ICANH.
 - Galindo Cáceres, Luis Jesús (Coord., 2011): Una comunicología posible. Hacia una ciencia de la comunicación. México: UIC.
 - Hall, Stuart (2010): Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Bogotá: Universidad Javeriana.
 - Kusch, Rodolfo (2007 [1962]): "América profunda" en Obras completas. Tomo II. Rosario: Ed- Fundación A. Ross.
 - Lander, Edgardo (Comp., 2000): La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, Disponible en:

- [http:// bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ ar/ libros/ lander/ quijano.rtf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf)
- Levy, Pierre (2001): “El anillo de oro. Inteligencia colectiva y propiedad intelectual”, en Revista Multitudes. N° 5.
 - Lotman, Juri (1996): Semiosfera I. Madrid: Frónesis.
 - Martín-Barbero, Jesús (2004): Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura. Buenos Aires: FCE.
 - Ortiz, Fernando (1983 [1940]): Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. Colección Pensamiento cubano.
 - Palermo, Zulma (2010): “La opción decolonial”, en Pensamiento latinoamericano alternativo CECIES <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=227>
 - Quijano, Aníbal (2000): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (Comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
 - Reguillo, Rosana (2008): “Formas de saber. Narrativas y poderes diferenciales en el paisaje neoliberal”, en Grimson, Alejandro. Cultura y neoliberalismo. Buenos Aires: CLACSO.
 - Torrico, Erick (2004): Abordajes y períodos de la teoría de la comunicación. Buenos Aires: Norma.
 - Torrico, Erick (2016): Hacia la comunicación decolonial. Sucre: Universidad Andina Simón Bolívar.

Desde la teoría crítica hacia el pensamiento decolonial.
Un aporte a la comunicología actual

Karina Olarte Quiroz

Crear una nueva condición social del saber, pero también del ser y del poder, es la tarea fundamental de la decolonialidad. Frente a ella, no podemos actuar y pensar solos; tenemos que actuar y pensar como poncho tejido al cual nadie lo podrá doblegar.

(Catherine Walsh, 2006)

El desarrollo de las ciencias sociales en general y de la Comunicación en particular está en medio de un debate epistémico de considerable importancia para las sociedades latinoamericanas, desde una propuesta político-ideológica que marcará en la historia de la investigación de la Comunicación un soporte conceptual y filosófico de una naturaleza propia.

Los nuevos estudios culturales, aquellos que hacen referencia a un proyecto intelectual dirigido al re-pensamiento crítico y transdisciplinar que va hacia las relaciones íntimas entre cultura, poder, política y economía exigen un saber *otro* que permita construir mundos y modos de pensar y ser distintos (Walsh, 2005:15). Es la era del *capitalismo cognitivo* a la cual hace referencia Francisco Sierra y otros autores (Herrera, Sierra y Del Valle, 2016:77).

Escuela Latinoamericana de Comunicación (ELACOM)

Y es justamente esta ELACOM que plantea la necesidad de romper con el paradigma occidental, desde el cual se leen permanentemente las realidades culturales latinoamericanas. Autores citados por Herrera et. al. (2015), como Juan Díaz Bordenave, Mario Kaplún, Rosa María Alfaro, Gustavo Cimadevilla, Xavier Albó, Paolo Freire, Luis Ramiro Beltrán, son reconocidos como promotores de pensar la comunicación, la realidad cultural y los procesos políticos desde un pensamiento *otro*, diferente al acuñado desde el paradigma dominante.

Un punto álgido en el debate actual y que a la luz de la nueva propuesta epistemológica se puede percibir, es el rol de los medios de comunicación. Rosa María Alfaro, en el Perú, reivindica la radio para construir y a su vez deconstruir identidades culturales, sin embargo, se reconoce su tensión entre una modernidad y una tradición encausada desde las funciones y los usos a partir de modelos de comunicación tradicionales. Gustavo Cimadevilla explica también la *rurbanidad* a partir de las experiencias de los indígenas emigrados a la ciudad con sus prácticas culturales y el rol de los medios en este proceso, un proceso complejo que no tiene el apoyo necesariamente de los medios

de comunicación, donde se reproducen las ideas coloniales de relación urbano-rural.

El diálogo que se establece en este sentido, desde los postulados decoloniales y la Comunicación como campo de estudio, transita aún una experiencia en construcción. A partir de la reflexión de intelectuales cuestionadores, como Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, y otros como Silvia Rivera Cusicanqui, además de los aportes al estudio de la Comunicación latinoamericana con autores como Luis Ramiro Beltrán, Erick Torrico, Rosa María Alfaro y otros, se siguieron tres ideas generadoras (Mignolo, 2007:25-46) para guiar el presente trabajo de reflexión teórica:

- I. El paradigma de la decolonialidad es una necesidad ética y política para las Ciencias Sociales y para la Comunicación.
- II. Desde la colonialidad del saber y del poder hacia la colonialidad del ser, la encrucijada de la decolonización
- III. El pensamiento decolonial es crítico de por sí, pero “crítico” diferente de Kant y Horkheimer.

Un punto de partida conceptual refiere a comprender la decolonialidad como un paradigma de pensamiento *otro* que es diferente de solamente dejar de ser colonizado, sino que implica, como lo explica Walsh, los sentidos de no existencia e inferioridad, las prácticas estructurales e institucionales de racialización, subalternización y género-ización que siguen posicionando algunos sujetos —clasificados— y sus conocimientos por encima de otros —indígenas, negros, femeninos— (2006:170). Asimismo, el marco de referencia entre modernidad/colonialidad generan un posicionamiento diferente que busca más allá de la reivindicación histórica un reconocimiento a un conocimiento otro, diferente al establecido y que lleva a valorar la pluriversidad de realidades, historias, saberes, lenguajes, entre otros que dicen, hablan y escriben de/en los otros.

El paradigma de la decolonialidad es una necesidad ética y política para las Ciencias Sociales y para la Comunicación

Silvia Rivera Cusicanqui afirma que la corriente de los estudios postcoloniales desarrollados en universidades y centros de estudios de diferentes lugares de América Latina, en general, tienen un sello culturalista y academicista principalmente y están desprovistos de una mirada política pues se concentran en un multiculturalismo ornamental y simbólico donde la tecnocracia opta por teatralizar la condición originaria (2006). Incluso Rivera sostiene que es mejor tratar de realizar una “economía política” del conocimiento que una geopolítica del conocimiento ya que esta última es una noción que no se pone en práctica y se contradice a través de prácticas de

recolonización de los imaginarios y mentes de la intelectualidad del sur.

Sin embargo, Walter Dignolo, afirma que el pensamiento decolonial presupone siempre la diferencia colonial, “el giro decolonial es la apertura y la libertad de pensamiento y de formas de vidas-otras, la limpieza de la colonialidad del ser y del saber y el desprendimiento de la retórica y de su imaginario imperial” (2007:30).

El autor, en el documento que se constituye como “Un manifiesto”, explica que la noción de desprendimiento epistémico, citando a Quijano, se refiere a una apertura de dicotomías naturalizadas, es la libertad del pensamiento y de formas de vidas otras. Este pensamiento no se construye, sino que subyace en las subalternidades, pero requiere ser re construido, revalorizado. Ese es un compromiso ético al cual debemos contribuir.

La tesis que defiende Dignolo es que el pensamiento decolonial emergió en la creación y verificación de la modernidad/ colonialidad en América, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afro caribeño, luego se desarrolló en Asia y África por lo que explica que su diferencia con los estudios poscoloniales (postestructuralismo francés) está precisamente en su localización y temporalidad. Incluso, marca el autor, escritos coloniales donde discurría el pensamiento decolonial pero que no fueron suficientemente difundidos ni participaron del análisis y reflexión teórica de su tiempo, precisamente por la colonialidad del saber.

La propuesta de este pensamiento se remonta a finales de los '90; sin embargo, sus columnas estructurales filosóficas y políticas ya las podemos encontrar en los siglos XVI y XVIII como lo veremos más adelante con la palabra y experiencias de Waman Poma y Ottobah Cugoano, como el mismo Dignolo lo plantea.

La ciencia (conocimiento y sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los lenguajes no son sólo fenómenos ‘culturales’ en los que la gente encuentra su ‘identidad’; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues la colonialidad del ser (Dignolo, citado por Maldonado - Torres, 2007:130).

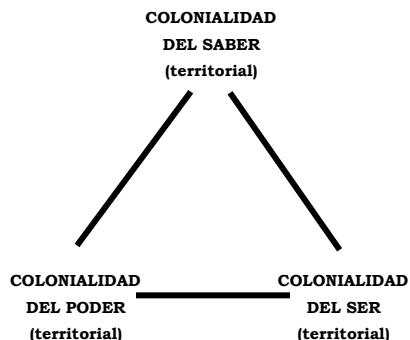


Gráfico N° 1: Sistema occidentalizado y válido para la ciencia

Entonces, la colonialidad del ser será un producto tanto de la colonialidad del poder y del saber, pues el hombre a partir de su experiencia, históricamente anclada lo posiciona en un rol, un espacio y una rutina que en el mundo occidentalizado deriva de las imposiciones del sistema—mundo organizado, distribuido y clasificado de acuerdo a cánones específicos y donde esencialmente la subalternidad está presente, vivida y experimentada por las clases sociales, étnicas, generacionales, genéricas, y otros establecimientos de categorías.



Elaboración propia. Gráfico N° 2: Guaman Poma y su pensamiento fronterizo

Esta colonialidad del ser que la explica y grafica muy bien Frantz Fanon, cuando hace referencia a la necesidad de comprender la descolonización como un problema histórico, que no puede ser comprendida por sí misma, sino que está enmarcada en el movimiento historicizante que le da forma y contenido. “*La descolonización*, dice Fanon, *es el encuentro de dos fuerzas congénitamente antagónicas que extraen precisamente su originalidad de esa especie de sustanciación que segrega y alimenta la situación colonial*” (2015:31). Es aquí donde el

sujeto es objeto de dominación y colonización y desde donde puede salir solo cuando estas fuerzas antagónicas, que podrían identificarse también con el poder y el saber, procuren la decolonización del ser.

En definitiva, el pensamiento decolonial, su paradigma solvente, es una necesidad ética y epistémica urgente que tiende a remover las estructuras coloniales, descolonizadoras y post coloniales, porque se construye en una episteme más allá de solamente la figura o forma, la retórica sino que va hasta el espacio profundo del ser.

Y es una necesidad política en el sentido de reconfigurar la representación por la autorepresentación, la participación desde la identidad propia de quienes fueron colonizados. Waman Poma proponía un proyecto político denominado “buen gobierno”, que critica los grupos identificables en la Colonia desde la clasificación étnico-racial pero principalmente busca la convivencia y la superación de la diferencia colonial. Esta idea de buen gobierno y la forma en la que Waman Poma plantea este nuevo proyecto político, es compartido por Mignolo en discusiones y clases en el marco del doctorado en Estudios Culturales en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito y un taller que dictó en Duke University en otoño del 2005 (Mignolo, 2007:36-37).

Un poco más adelante, en el siglo XVIII, se encuentra a Ottobah Cugoano quien cuestiona el derecho y la ley natural y hace una fuerte crítica ética a la posición de desechabilidad de la vida de los negros. La posición de Cugoano, a decir de Mignolo es el giro decolonial y la gestación del pensamiento decolonial (Mignolo, 2007:44).

Desde la colonialidad del saber y del poder hacia la colonialidad del ser, la encrucijada de la decolonización

El proyecto epistemológico y político de la Colonialidad/Modernidad plantea las realidades sociales, culturales y políticas bajo el modelo Modernidad/colonialidad desde el cual se introduce o incluyen perspectivas invisibilizadas y subalternizadas de las experiencias coloniales reconstruidas en la actualidad.

Aníbal Quijano confirma que la colonialidad del poder y colonialidad del saber son las que conforman el sistema occidentalizado al cual la ciencia reconoce como un proyecto político e intelectual válido y universal.

La colonialidad del poder es el uso de la raza como criterio fundamental para la distribución de la población en rangos, lugares y roles sociales y con una ligazón estructural a la división del trabajo, sostiene Aníbal Quijano, a tiempo de explicar también que la colonialidad del saber es la represión de otras formas de producción de conocimiento (que no sean europeas, blancas y científicas) elevando la

perspectiva eurocéntrica y desvalorizando el legado indígena (Walsh, 2005:19).

La colonialidad del ser también pasa por el pensamiento fronterizo, afirma Walsh citando a Mignolo, que lo identifica en una frontera entre lo subalterno y la dominación. Guaman Poma pudo desarrollar su pensamiento fronterizo a partir de autodeterminarse como indio, pero al existir la realidad del castellano. Su mirada fronteriza puede comprender mejor la realidad subalterna y considera cómo y desde dónde se moviliza la realidad de dominación.

Es determinante abrir el pensamiento eurocéntrico para relacionar conocimientos útiles y necesarios para la descolonización epistémica.

Crear una nueva condición social del saber, pero también del ser y del poder es la tarea de la decolonialidad, dice Walsh (2006), para lograr actuar y pensar consistente y enmarcado en la experiencia propia y crucial del ser humano despojado de las ataduras coloniales.

El poder del conocimiento vinculado al capitalismo, es tema de análisis para el Grupo Modernidad/Colonialidad que busca introducir perspectivas subalternizadas, en el entendido de tejer un diálogo que cuestiona la geopolítica del conocimiento desde un diseño colonial e imperial. Walsh afirma que la postulación del conocimiento científico como única forma válida de producir verdades sobre la vida humana y la naturaleza, invisibiliza y oculta otras epistemes y otros sujetos que producen ese *otro* conocimiento. Se trata de la universalización que recurre a la subalternización, un proyecto que hace referencia a la Modernidad (2005).

La identidad en la política latinoamericana, como analiza el pensamiento decolonial conlleva como característica la descolonización del ser y del saber que se edificó sobre supuestos de superioridad lingüística y étnica. En el proyecto de modernidad, el saber lo construye un sujeto imperial que coloniza otros saberes en otras lenguas que no son las propias del sujeto. La modernidad responde a un proyecto político y económico de las élites europeas y americanas que subalternizan, devalúan hasta eliminan la otra posibilidad y realidad de un proyecto *otro* históricamente situado y desarrollado.

El pensamiento decolonial requiere de categorías *otras*, de historias otras contadas desde *otras* lenguas, desde *pluriversidades* en vez de universidades, demanda Mignolo a los intelectuales de hoy que acuden a este sentimiento y existencia necesaria y oportuna de decolonización.

El pensamiento decolonial es crítico de por sí, pero “crítico” diferente a Horkheimer

Torrico reconoce que el desafío de la investigación comunicacional latinoamericana consiste en fundar un programa desde el contexto de crisis, y apostar a la crisis para buscar el horizonte de conocimiento, “...reconocer que el paradigma hegemónico no domina desde un exterior, sino que penetra, y que entonces no es sólo contra él, sino desde él que libramos la lucha”, cita Torrico a Martín-Barbero (2011:46).

Y ese escenario de crisis es el resultado de una cronología que de manera teórica se fue forjando en miradas de escuelas europeas y norteamericanas de la comunicación caracterizadas por los modelos verticales, unilineales y paternalistas bajo objetivos de dominación. Con la llegada del pensamiento crítico, se da un giro a las concepciones y modelos de la comunicación, pero se trata de una crítica aún recogida del pensamiento colonial.

En 1923 con la creación del *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt, un grupo de estudiosos con Max Horkheimer como director, plantean estudios e investigaciones con una actitud crítica respecto a la ciencia y a la cultura. Más tarde, conocido como Escuela de Frankfurt, el instituto reinicia sus actividades en París y Nueva York. “La identidad central de la teoría crítica se configura por un lado como construcción analítica de los fenómenos que investiga, por otro lado, simultáneamente, como capacidad de referir dichos fenómenos a las fuerzas sociales que los determinan” (Wolf, 1987:91). La situación histórico-social determinará, en consecuencia, su posición a través de la actividad humana pero vinculada a los fenómenos estructurales, primarios de la sociedad contemporánea:

La teoría crítica, denuncia la contradicción entre individuo y sociedad como un producto histórico de la división de clases y que se opone a las disciplinas que representan dicha contradicción como un dato natural, cuando analiza la industria cultural, explicita sobre todo su tendencia a tratar la mentalidad de las masas como un dato inmutable como un presupuesto de su propia existencia (Wolf, 1987:103).

Sin embargo, el sentido crítico que comprende Mignolo se distancia de esta teoría crítica entendida desde la vertiente del posestructuralismo europeo, a la cual denomina crítica postcolonial, de manera que la propuesta decolonial apuesta una nueva crítica afincada en pensamientos de Waman Poma (en su escrito *Nueva Crónica*) y Ottobah Cugoano (en su escrito *Thoughts and sentiments of the evil and wicked traffick of the slavery and commerce of the human species, humbly Submitted to the inhabitants of Great Britain, by Ottobah Cugoano, a native of Africa*) que destacan en la colonización de América y en la trata de esclavos. Ellos, abrieron un espacio otro para describir la

experiencia a la que los seres humanos fueron forzados en las invasiones europeas y a ellos se suman otras personas y movimientos que hacen a la genealogía del pensamiento decolonial en contraposición al pensamiento occidental.

Posteriormente, se suceden propuestas como la industria cultural (Horkheimer y Adorno), la teoría culturoológica (Morín), los *cultural studies* (Centro de Estudios Culturales de Birmingham de Inglaterra) opuestas a lo que hasta entonces se conocía como la *communication research* y un enfoque mediológico que imperaba en la investigación de la comunicación, estas nuevas propuestas buscaban diferenciar más que homogeneizar, entre los consumidores, el individuo y los productos culturales, desde una sociología y antropología que confirmaba la diferencia, la identidad e ideología en la construcción social y cultural de las sociedades.

Para América Latina, el conocimiento construido en el campo de la comunicación desde su origen eurocéntrico y norteamericano, no es suficiente para “acoplarlo a su realidad”, el abordaje realizado por Jesús Martín-Barbero desde la ideología, la cultura y la tecnología desmenuzan aspectos relacionados a estos procesos y develan sus principios epistemológicos y teóricos. El Oficio de Cartógrafo justamente recorre las travesías latinoamericanas *de la comunicación en la cultura* (Martín-Barbero, 2002).

Desde el punto de vista de la ideología, vale la pena hacer un recorrido desde los inicios, es decir desde la década de los '70, cuando la investigación latinoamericana sobre la comunicación masiva pone en relieve la dependencia cultural y reproducción ideológica no sólo en la dimensión económica sino también cultural.

Es evidente que en el pensamiento que emerge se siente la necesidad de un pensamiento crítico —que tiene la vertiente del conocimiento occidental y construye una propuesta en esta misma línea—. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, los estudios de Comunicación se focalizaron en los efectos de los *mass media* y la eficiencia de la publicidad, posteriormente la mirada se va hacia las funciones y disfunciones de los medios. Los esquemas de los efectos y las funciones son criticados por analistas como Armand y Michèlle Mattelart, Juan Díaz Bordenave, Antonio Pasquali, Mario Kaplún, Paulo Freire, entre otros.

Para Luis Ramiro Beltrán los primeros experimentos sobre comunicación masiva, se realizaron en una sociedad próspera, a punto de convertirse en el imperio económico más poderoso e influyente del mundo (Beltrán, 1976, en Chaparro, 2014:214). Fueron cuatro “padres” de la investigación de la comunicación o los fundadores que establecieron los puntos de arranque para la investigación en el campo en América. El sociólogo austriaco Paul Lazarsfeld, con sus estudios de audiencia y efectos sobre todo en el ámbito electoral; el vienés Kurt

Lewin pone especial énfasis en sus estudios sobre grupos pequeños y la comunicación interpersonal hasta llegar a identificaciones como el *gatekeeper*; el tercero de los investigadores fundadores, es el profesor norteamericano de ciencias políticas Harold Lasswell que se interesa por el estudio de la estructura y relaciones de poder implementando análisis de contenido y formulando un “esquema” que aún persiste en los estudios y en la empiria de la práctica comunicacional, y el psicólogo de la Universidad de Yale, Carl Hovland quien se interesa por los cambios de actitud, los procesos psicológicos de la persuasión y los efectos de los medios según el comunicante (Sanabria, 1975:123-124).

La crítica latinoamericana a miradas y métodos exógenos como los citados no se hace esperar. Más allá del cambio del método, la crítica —dice Beltrán— debe ser radical, consistente en cuestionar las matrices epistemológicas teóricas, así como el proyecto histórico que les acompaña. Para Eliseo Verón, desde el estructuralismo se establecen relaciones entre ideología y significado, sin embargo, para Matterlart lo ideológico deja de ser un adjetivo atribuible al discurso y pasa a ser un nivel de organización de lo semántico, en un nivel de significación (Beltrán, 1978, en Chaparro, 2014:216).

La investigación crítica en ciencias sociales y en comunicación masiva se definió en América Latina por su ruptura con el funcionalismo (Beltrán, 1978 en Chaparro, 2014: 205238). Luis Ramiro Beltrán en *Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en América Latina*, pone en evidencia un cuestionamiento “valiente y enérgico” a la ideología conservadora que dio origen a las primeras teorías y métodos de comunicación en EEUU. Así lo apunta Manuel Chaparro al presentar este documento en su compilación denominada Luis Ramiro Beltrán - Comunicología de la Liberación, Desarrollismo y Políticas Públicas; pero quizás esa ruptura haya sido más afectiva que efectiva (2014:15).

El instrumentalismo funcionalista, aunque se revista de teoría marxista no puede romper con el verticalismo y unidireccionalidad del proceso de comunicación que se alimenta de ellos. Más aún se ve al instrumentalismo de los métodos y técnicas (funcionalismo/marxismo, estructuralismo) desvinculados de la historia, problemas y disciplinas.

“Lo que ocurre es que a los investigadores les ha faltado un esquema conceptual propio”, citaba el mismo Beltrán, sumando a la ceguera que se empeñaba en posicionarse en la investigación de las difusiones al margen de las estructuras y dinámicas sociales. El establecimiento de la disciplina comunicacional emergió en una sociedad próspera, feliz y estable donde la individualidad se sobreponía al colectivismo y la competencia terminaba siendo más importante que la cooperación. Donde las ciencias eran ciencias para el ajuste, es decir “hechas a medida de esa sociedad”, pero al devenir una sociedad caótica golpeada por la Guerra Fría, el culpable era el individuo y, una

vez más, la sociedad era una “matriz olvidada” (Beltrán, 1978 en Chaparro, 2014:205-238).

Reformistas o revolucionarios, plantearía Beltrán como perfil de los investigadores que seguirán los pasos de la investigación latinoamericana de la comunicación, tanto desde aquellos de posición menos radical que consideran que el investigador puede tomar una opción política pero no debe disfrazar sus convicciones militantes con una bandera científica, mientras que los más radicales afirman que el científico en América Latina no puede sustraerse del compromiso político al servicio del cambio social. “La polémica recién ha comenzado”, dijo Beltrán entonces.

Desde el pensamiento decolonial, esta polémica requeriría que el sujeto investigador se despoje de la mirada colonial, dominadora y hasta descolonizadora y comprenda que su subjetividad, su localización geo histórica son la base para comprenderse a sí mismo, a los otros y al mundo.

Un punto esencial de la propuesta crítica y sobretodo latinoamericana fue la defensa de la democratización de la comunicación, una no solo bandera de lucha, sino una convicción real ante los diagnósticos de concentración mediática y flujo de información desequilibrado. La teoría crítica encontrará en espacios como éste la posibilidad de trascender y de reforzar el abordaje de la comunicación.

Sin embargo, Walsh reconoce que los procesos culturales actuales en permanente transformación como la *globocolonización*⁴⁴, el capitalismo transnacional, o el imperialismo neoliberal y global son procesos que exigen una re significación a lo que son los estudios culturales latinoamericanos (campo de estudio recurrente de la Comunicación):

Es abrir un espacio de diálogo desde Latinoamérica y específicamente desde la región andina sobre la posibilidad de (re) pensar y (re) construir los ‘estudios culturales’ como espacio de encuentro político, crítico y de conocimientos diversos. Un espacio de encuentro entre disciplinas y proyectos intelectuales, políticos y éticos que provienen de distintos momentos históricos y de distintos lugares epistemológicos que tienen como objetivo confrontar el empobrecimiento del pensamiento impulsado por las divisiones disciplinarias, epistemológicas, geográficas (Walsh citando a Moreiras, 2006:180).

Se trata de mirar la segunda generación de estudios culturales, replanteando el pensamiento que traspasa la cultura, la política y la

⁴⁴ Walsh hace referencia a este término que es utilizado por Frei Betto (2006:180).

economía constituidas en problemáticas locales como también globales.

Para Catherine Walsh (2006:180), estos nuevos estudios culturales tienen interés de articular desde América Latina en relación a otras regiones del mundo, proyectos intelectuales y políticos que debatan pensamientos críticos para pensar fuera de los límites de la modernidad, sino más bien construyendo modos de pensar y de ser distintos a los establecidos, en total reconocimiento a las diversidades.

La cultura, es otro ámbito de la vida social que plantea desafíos a la concepción y abordaje desde lo comunicacional. Existen rupturas y desplazamientos que hacen de la cultura una industria, una producción masiva pero que en definitiva se constituye en un espacio y contenido lleno de comunicación. Pasar de los medios a las mediaciones implica entonces la creciente presencia de la comunicación y el paso de los grandes paradigmas a la realidad cultural, social e histórica impregnada en los procesos de comunicación.

Sin embargo, ir más allá y pensar en las nacionalidades y pueblos originarios como culturas diversas, pluriculturas hace reflexionar en los proyectos que bajo la bandera de la multiculturalidad se incluyen a los indígenas a espacios de visibilización, pero la inclusión se da en el modelo de un sistemamundo occidentalizado. *El multiculturalismo da la apariencia del reconocimiento y la inclusión, dice Walsh, pero en la práctica solamente reposiciona el "problema indio" creando otras estrategias de enfrentar y contenerlo con miras hacia el mercado (2006:181).*

El pos-pensamiento comunicacional pasa no solamente por la renovación epistémica o la delimitación del campo, sino también, y fundamentalmente por un posicionamiento político respecto a la realidad del poder, del saber y del ser. Para ello, el pensamiento decolonial propone numerosas ideas cuestionadoras que ya desde clásicos como Fanon en el siglo XIX podríamos ir arguyendo para entender nuestra realidad y para describir los puntos apremiantes del debate comunicacional presente.

En el campo de la Comunicación, era evidente la impronta que podría marcar el pensamiento de intelectuales de la región, a la cabeza de Luis Ramiro Beltrán, pues la mirada social no es conformista sino más bien se toca en la desazón y la rebeldía. Despojarse del pensamiento tradicional no es fácil, como no fue fácil en la pedagogía de Freire lograr cambiar los habitus de los procesos de enseñanza y aprendizaje tan arraigados a modelos tradicionales. Los esfuerzos en el tema educativo partiendo de la pedagogía de oprimido y pasando por todos sus aportes (Pedagogía de la pregunta, Pedagogía de la autonomía, El grito manso y otros) y de sus seguidores marca los

esfuerzos que son necesarios resaltar en ciencias que se complementan en lo social, como lo son la Pedagogía y la Comunicación.

Conclusiones

Es esencial recuperar y valorar la pertinencia actual de la Comunicología de la Liberación, principalmente al construir y enriquecer una epistemología de esta especialidad permitiendo revalorar el pensamiento liberador y emancipador de la región que está posicionado en el debate actual y en las relaciones actuales de los países latinoamericanos.

Asimismo, relacionar el pensamiento decolonial con el campo de conocimiento de la Comunicación, es un reto actual que ya se lo están tomando en serio desde el campo de las ciencias sociales y desde la Comunicación en particular. Se trata de desarrollar otra nueva comunicación teórica (alternativa/crítica) a partir de la Comunicología de la Liberación, propuesta por Luis Ramiro Beltrán y sus seguidores.

Cuando Torrico afirma que partimos de una enunciación diferente a la tradicional sobre Comunicación, lo cual implica que existe una ruptura paradigmática que busca pensar otra matriz desde la cual estructurar el pensamiento comunicacional (posoccidentalización) que hasta el momento se desarrolla con un pensamiento occidental alimentado por las principales fuentes de conocimiento del mundo occidental, se plantea también la necesidad urgente de una nueva reflexión epistémica que implique una crítica general incluso de la vieja crítica. Esta posición permitirá reconocer que es preciso reconceptualizar la Comunicación como campo de estudio desde los sectores subalternos, es decir, replantear los actores y elementos del proceso de comunicación. Es lo que en definitiva podría considerarse como la aplicación del pensamiento fronterizo.

Fuentes consultadas

- Beltrán, Luis Ramiro (1978): “Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre Comunicación en América Latina”, en Revista Órbita (22), Venezuela. Versión de consulta en Chaparro, Manuel (2014). Luis Ramiro Beltrán. Comunicología de la liberación, desarrollismo y políticas públicas. España: Kadmos.
- Castro-Gómez, Santiago (2007): “Decolonizar la universidad. La Hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, en Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre.

- Chaparro, Manuel (2014): Luis Ramiro Beltrán. Comunicología de la liberación, desarrollismo y políticas públicas. España: Kadmos.
- Fanon, Frantz (2015): Los condenados de la tierra. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Herrera, Eliana; Sierra, Francisco y Del Valle, Carlos (2016): “Hacia una epistemología del Sur. Decolonialidad del saber-poder informativo y la nueva Comunicología Latinoamericana. Una lectura crítica de la mediación desde las culturas indígenas”, en revista Chasqui (131), 77-105.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007): “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (editores). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 127-168). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Martín-Barbero, Jesús (2002): Oficio del Cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la Comunicación en la cultura. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Mignolo, Walter (2007): “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Editores). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Quijano, Aníbal (2007): “Colonialidad del poder y clasificación social” en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Editores). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Rivera, Silvia (2006): “Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, en Yapu, Mario (2006). Modernidad y pensamiento descolonizador (pp. 3-16). Memoria Seminario Internacional. La Paz: Fundación PIEB.
- Sanabria, Francisco (1975): Estudios sobre Comunicación. Madrid. Editora nacional.
- Torrico, Erick (2011): “Mirar la comunicación desde la crisis”, en Estudios Venezolanos de Comunicación. (155) pp. 54-58.
- Torrico, Erick (2010): “La Comunicología de Liberación, otra fuente para el pensamiento decolonial. Una aproximación a las ideas de Luis Ramiro Beltrán”, en revista Quórum Académico, 7 (1) pp. 65-77.

- Walsh, Catherine (2005): *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya Yala.
- Walsh, Catherine (2006): “De-colonialidad e interculturalidad: Reflexiones (des)de proyectos políticoepistémicos”, en Yapu, Mario (2006). *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional*. La Paz: Fundación PIEB.
- Walsh, Catherine (2007): “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento ‘otro’ desde la diferencia colonial”, en Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Editores). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47-62). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Wolf, Mauro (1987): *La investigación de la comunicación de masas*. Barcelona: Paidós.

Introducción

Cuando una comunidad habla de la necesidad de descolonización está partiendo por lo menos de tres certezas, primera que se tiene plena conciencia de que se está colonizado, segunda que esa situación de colonización se considera que no es buena ni deseable y tercero que existe un deseo de transformar esa condición de colonizado, liberarse y avanzar hacia la construcción de su autonomía. Llegar a estas conclusiones exige un proceso de reflexión y auto-reconocimiento sobre lo que se es, cómo se ha llegado a ser aquello que se es y, por supuesto, el ejercicio prospectivo sobre aquello que se quiere ser.

La descolonización hace referencia a un proceso político, de emancipación, que demanda la toma de conciencia sobre el lugar que se ocupa en el mundo, la desnaturalización de las relaciones sociales establecidas, la sospecha frente a las narrativas que la sustentan y frente a todo lo que se presenta como verdades y certezas absolutas; exige también la disposición para construir una voz y un lugar de enunciación propio que permita establecer una diferencia frente al colonizador y gestionar modelos alternativos de existencia, de tal forma que los colonizados puedan avanzar a la conquista de su autonomía y la producción de narrativas que les permitan dar cuenta de ello.

Lo propio

En los procesos de descolonización, surge una categoría inquietante a reivindicar: “Lo propio”, entendido como algo alterno y por lo tanto diferente a aquello que domina. Lo propio como aquello que ha permanecido oculto, latente, pero que no se perdió con la condición colonial y que es preciso valorar y recuperar “...descolonizarse tiene un lugar fundamental tanto en lo político como en el pensamiento. Apunta a la afirmación y el fortalecimiento de lo propio, de lo que ocurre “casa adentro” (...) y de lo que sido subalternizado o negado por la colonialidad” (Walsh, 2005:23).

Restaurar aquello que se considera “propio” es propender por re-construir la continuidad histórica con la cultura y las tradiciones de donde se proviene, ir al reencuentro de un pensamiento que surgió de la relación directa con el territorio que se habita y que sin duda aporta elementos para pensar y gestionar formas alternativas de vida a las presentes, quizá más adecuadas y convenientes con el entorno y con las propias expectativas de vida de la comunidad. Pero es claro que no se trata de encerrarse en las tradiciones y quedarse en la búsqueda de raíces, pretendidas purezas o esencialidades, regionalismos o nacionalismos y negar lo que se considera ajeno o impuesto. Se trata de

una reconstrucción que no borra, ni pretende olvidar lo colonial, por cuanto esta es una huella que estará para siempre y condiciona el pensamiento, la acción y la vida.

Hablar de lo propio implica entender que muchas cosas que se denominan propias, han sido apropiadas, es decir han llegado gracias al contacto con el otro. Muchas de las innovaciones que surgen en una cultura, se desarrollan a partir del encuentro con el otro, en procesos de construcción social aun con todas las asimetrías y restricciones que puedan existir.

En este proceso de búsqueda de otras formas posibles de vida a partir de la reivindicación de lo propio, la decolonización⁴⁵ del saber es un elemento fundamental e implica tener conciencia sobre los conocimientos que se poseen y, sobre todo, demanda claridad sobre cómo se han adquirido/construido esos conocimientos, es preciso reconocer los marcos lógicos que han condicionado la manera de ver, entender, pensar, sentir y habitar el mundo; cuáles son los elementos teóricos, epistemológicos y metodológicos que se han utilizado para comprender y explicar la realidad, implica reconocer los lentes con los que se mira, pues ellos al tiempo que potencian la mirada, ayudan a construir la realidad que se mira, definen qué es lo visible o lo que merece ser visto, y qué permanece en la opacidad.

Paradigma eurocéntrico

El paradigma eurocentrado es el que ha dominado y definido los parámetros para ver, comprender, evaluar, explicar la realidad en Europa y en todas sus áreas de influencia. Desde este paradigma, la ciencia es objetiva, racional, metódica, sistemática, busca la verdad, es de alcance universal y adicionalmente es considerada como la única forma válida de producir conocimiento, está organizada por disciplinas que tienen unas autoridades y unas formas de institucionalización y legitimación. Lo que está por fuera de estos parámetros es valorado como creencias, intuiciones, corazonadas, mitos y en el mejor de los casos saberes, pero nunca conocimiento científico.

Adoptar este paradigma para pensar las condiciones de vida diferentes a las de las sociedades donde tiene su origen, hace que se naturalice una forma de ver, según la cual los otros siempre están en falta o carencia en tanto que sus condiciones de vida están por debajo del estándar que se utiliza como medida, se subvaloran y degradan sus características propias, y con frecuencia se les niega incluso el

⁴⁵ Si bien los términos descolonización y decolonización pueden entenderse como sinónimos en algunos escenarios, Ramón Grosfoguel (2013) explica que se decidió usar decolonialidad, decolonización para distinguirlo de la descolonización de un imperio, que hace referencia a un proceso político, jurídico que se dio en los siglos XIX y XX. La Decolonización hace referencia a liberación de jerarquías de poder.

reconocimiento de la posibilidad de agencia para transformar su propia realidad.

Este ejercicio de dominación es lo que Walter Mignolo (2000:25) denomina, “geopolítica del conocimiento”. El conocimiento que se desarrolla en un determinado lugar gracias a las condiciones de poder que tiene a su favor logra instalarse y constituirse como una verdad y deja por fuera de la historia a lo producido en el resto del mundo.

Decolonización

La decolonización del saber pretende generar una ruptura frente al paradigma eurocéntrico y busca abrirse a generar formas alternativas de conocer. Aníbal Quijano (1992:20) trazó lo que se ha entendido como el programa del proceso de la decolonización, según el cual “un primer elemento es la decolonización epistemológica, para después dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad”.

A partir del pensamiento crítico latinoamericano y en particular de las reflexiones y la producción conceptual del grupo modernidad/colonialidad (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:9), se ha trabajado en la decolonización del saber en América Latina, como un elemento fundamental para apartarse de la dominación ejercida por occidente.

En los últimos años, este proceso de decolonización del saber se ha hecho aún más específico y se plantea la decolonización en diversas áreas del conocimiento, así se trabaja en la decolonización de las ciencias sociales (Bautista, 2012), del desarrollo (Gómez, 2014), de la política (Bautista, 2014), del feminismo (Suárez-Navas y Hernández, 2008; Bidaseca y Vázquez, 2011; Espinosa, Gómez Correal y Ochoa, (Edit., 2014), entre muchas otras.

Decolonización de la comunicación

En 2015, Erick Torrico plantea la decolonización de la comunicación, un campo históricamente dominado por las construcciones teóricas de Estados Unidos y Europa, y que sistemáticamente ha desconocido los aportes de América Latina.

El campo de estudios de la comunicación ha estado dominado desde su surgimiento en los años '20, por una concepción lineal de la comunicación, asociada a una sobrevaloración de los medios masivos, en la que se destaca su capacidad para la transmisión de información y para producir efectos sobre las audiencias, a quienes se valora como una instancia pasiva, acrítica y que por tanto puede ser

manipulada. La comunicación es un saber instrumental al servicio del poder político y la economía.

Si bien frente a este modelo se han planteado numerosas críticas desde muy diversas disciplinas, el eje de reflexión en gran medida sigue siendo los medios, la comunicación masiva mediada tecnológicamente. Estas críticas no han logrado superar las contradicciones resultantes, sino que han generado desplazamientos, nuevas preguntas y con ellas el desarrollo de nuevos enfoques, modelos, escuelas, formas de mirar y abordar la comunicación. De ahí que la historia del pensamiento comunicacional se pueda entender más como la acumulación de conocimientos y sobre todo de desplazamientos, que un desarrollo articulado.

La clasificación y organización de esos múltiples enfoques, teorías y escuelas resultantes, es uno de los objetos de estudio del campo de la comunicación, y una de las principales formas de reconocimiento y legitimación del conocimiento. En estas clasificaciones, es donde se evidencia de manera más clara la colonización del campo de la comunicación. Un ejemplo es el trabajo de Robert Craig (1999), quien plantea la existencia de siete tradiciones teóricas de la mass communication research (Retórica, semiótica, fenomenológica, cibernética, sociopsicológica, Sociocultural y crítica) con las cuales desarrolla el Metamodelo Constitutivo de la Comunicación (MCC) y en el cual es fácil ver la “geopolítica del conocimiento” funcionando: el saber reconocido y legitimado es el pensamiento clásico representado en Aristóteles y en la modernidad el pensamiento norteamericano y europeo:

Type of approach: Tipo de enfoque	Communication theorized as: La comunicación se entiende como	Subject/object Subjetivo/Objetivo	Problemas de comunicación	Examples Ejemplos
Rhetorical Retórica	The practical art of discourse El arte práctico del discurso	Subjective Subjetivo	Exigencia social que requiere deliberación y juicios colectivos	Aristotle, Lloyd F. Bitzer, Kenneth Burke, Thomas B. Farrell, Sonja Foss & Cindy Griffin, Stephen W. Littlejohn, Plato
Semiotic Semiótica	Intersubjective mediation by signs Mediación intersubjetiva por signos	Objective Objetivo	Mala comprensión o brecha entre puntos de vista subjetivos	Roland Barthes, Wendy Leeds-Hurwitz, John Locke, Charles Morris, Charles Sanders Peirce, John Durham Peters, Ferdinand de Saussure

Phenomenological Fonomenológico	Experience of otherness; dialogue Experiencia del otro: diálogo	Subjective Subjetivo	Ausencia de, o fallo para mantener, auténtica relación humana	Martin Buber, Brian G. Chang, Hans-Georg Gadamer, Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Joseph J. Pillotta & Algis Mickunas, John Robert Stewart
Cybernetic Cibernética	Information processing Procesamiento de la información	Objective Objetivo	Ruido; sobrecarga; infracarga; disfunción o fallo en un sistema	Gregory Bateson, Annie Lang, Niklas Luhmann, Claude Shannon, Paul Watzlawick, Warren Weaver, Norbert Wiener
Sociopsychological Sociopsicológica	Expression, interaction, & influence behaviour in communication situations Expresión, interacción e influencia en el comportamiento en situaciones de comunicación	Subjective Subjetivo	Situación que requiere manipulación de las causas del comportamiento para alcanzar resultados específicos	Albert Bandura, Charles R. Berger & Richard J. Calabrese, Carl Hovland, Marshall Scott Poole
Sociocultural Sociocultural	Symbolic process that reproduces shared sociocultural patterns Proceso simbólico que reproduce patrones socioculturales	Objective Objetivo	Conflicto; alienación; mala alineación; fallo de coordinación	Peter L. Berger, Deborah Cameron, Thomas Luckmann, George Herbert Mead, Mark Poster, James R. Taylor
Critical Crítica	Discursive reflection Reflexión discursiva	Subjective / Subjetivo Objective Objetivo	Ideología hegemónica; situación de habla sistemáticamente distorsionada	Theodor W. Adorno, Stanley A. Deetz, Jürgen Habermas, Max Horkheimer, Sue Curry Jansen

Elaboración propia a partir de las síntesis realizadas por Martín (2009) y Scolari (2016) sobre la propuesta de Craig (1999)

La mayor parte de la producción académica reconocida se produce en inglés, francés o alemán generándose una importante brecha lingüística con quienes escriben en otros idiomas, ya que no son leídos, consultados y muchos menos estudiados, comprendidos y valorados por el pensamiento dominante.

Los investigadores de América Latina publican especialmente en español y portugués y sus trabajos circulan en congresos y/o revistas hispanoamericanas, pero tienen un limitado acceso para socializar sus trabajos de investigación en revistas especializadas en otros idiomas ya

que son muy pocas las traducciones que se producen de sus trabajos, por lo que sus debates y construcciones teóricas no trascienden y no son reconocidas en otros espacios. Por otro lado, en las Facultades de Comunicación en América Latina se tiene la tendencia a reproducir las teorías, conceptos y exclusiones hegemónicas y los aportes de esta región del mundo ocupan un lugar secundario y sus autores poco se leen y referencian. Jesús Martín-Barbero y su propuesta de las mediaciones culturales, es uno de los pocos autores y teorías con amplia difusión y reconocimiento en la región.

Frente a los desarrollos conceptuales del pensamiento hegemónico en Comunicación, los autores latinoamericanos han intentado promover una visión más amplia y compleja, logrado expandir el campo con productos resultado de pensar las condiciones sociales, políticas, económicas culturales de la región, sus problemas y necesidades, las maneras de estar juntos y construir la vida en sociedad. La comunicación se entiende como parte de la acción política y es indispensable en la construcción de autonomía y modelos de desarrollo propios.

Desde los años '70, autores como Luis Ramiro Beltrán han llamado al desarrollo de “una comunicología de la liberación que ayude a forjar la América Latina que la mayoría de sus trescientos millones de seres humanos desean y merecen” (Beltrán en Moragas, 1985:107). Se entiende que se trata de un campo disciplinar comprometido con su realidad histórica y al servicio de la autodeterminación de los latinoamericanos. Aunque Beltrán no concretó su propuesta en unos contenidos o programas específicos, esta demanda hace parte de su legado. Los años '60 y '70 constituyen una época en la que se comprendió dependencia en que vive la región y lo que esta condición produce en la economía, la política, la educación, la vida de las personas y el desarrollo de los pueblos. Desde diversos ámbitos como la filosofía, la sociología, la teología y la educación se pensaba y reclamaba la liberación como una necesidad regional.

Esta necesidad de la liberación si bien pareció opacarse en los años '80 y '90 con la “despolitización” que trajo consigo los estudios culturales, ha permanecido latente y en los últimos años con el resurgir del pensamiento crítico, se está recuperando y hoy adquiere el nombre de decolonización. Torrico (2015) señala que es necesario “dejar de ver la comunicación y su campo con los ojos de la tecnocracia, el mercado, la fe engegueda y el control político para recuperar el contenido liberador de su sentido y praxis”, tarea que explícita o implícitamente ha orientado el campo de la Comunicación en América Latina desde los años '60.

Decolonizar la comunicación demanda reconocer y valorar “lo propio” que aquí se propone entender en dos niveles: Primero. - El pensamiento comunicacional que se ha producido desde América Latina en el acercamiento crítico hacia los paradigmas dominantes,

que deja como resultado expresiones de rechazo y rebeldía, pero también procesos de adopción, adaptación y sobre todo de innovación. Segundo. - Los conocimientos que se han construido a través del tiempo en relación directa con el territorio, resolviendo los problemas que surgen de ese contexto y que hoy hace parte de la tradición de los pueblos, en especial de las comunidades indígenas, cuyos saberes han estado opacados. De la unión de estas perspectivas surge una fecunda apertura de este campo disciplinar.

Si bien los estudios sobre la comunicación en América Latina se iniciaron en gran parte adoptando la perspectiva que surgió en Estados Unidos al servicio del proyecto expansionista del capitalismo, muy pronto se generó una ruptura, para lo cual fue fundamental la apropiación de los aportes de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y su apuesta por un pensamiento social, que contribuye en procesos de emancipación y transformación.

Al reconocer las condiciones de vida propias, la dependencia que históricamente ha tenido la región e inspirados por un deseo de emancipación, autonomía y el compromiso por disminuir las desigualdades sociales, en América Latina se lograron desarrollos originales que hoy ya hacen parte del sentido común de la comunicación en la región. Mencionaré sólo algunos, sin que su modo de presentación, un poco caótico, signifique una jerarquización o desarrollo cronológico.

El principal rasgo y la originalidad del pensamiento latinoamericano radica en que piensa su propio lugar, se trata de un pensamiento geográfico, temporal, político, cultural y económicamente situado. Este rasgo diferenciador genera un desplazamiento frente a otras formas de pensamiento, en tanto plantea otras preguntas, hace visibles otros problemas, asume otras perspectivas, lo que genera necesariamente otras respuestas.

El pensamiento situado hace posible y demanda que el sujeto investigador se reconozca dentro del contexto en el que se encuentra inmerso, piense la sociedad en la que se inscribe, sus prácticas sociales, las condiciones bajo las cuales se ha construido su historia y la perspectiva desde la cual lo otros han construido su imagen e incluso la forma en que los sujetos se autoperciben. Un pensamiento situado significa también un proceso de autocrítica constante, de autoevaluación permanente de los procesos de investigación y el compromiso con la búsqueda de metodologías pertinentes que permitan abordar desde una perspectiva propia el territorio, la cultura y sus propios problemas. El investigador no sólo construye conocimiento, sino que está comprometido a contribuir con la transformación de la realidad en procura de unas mejores condiciones de vida para él y las comunidades con quienes trabaja.

El pensamiento situado permitió postular que “Sólo es científico, elaborador de una verdad, un método que surja de una situación histórico-política determinada y que verifique sus conclusiones en una práctica social acorde con las proposiciones histórico-políticas en las que se pretende inscribirlas” (Schmucler, 1975:5).

Frente a la política de intervención de Estados Unidos, en América Latina en la segunda mitad del siglo XX, se generaron numerosas críticas, entre ellas su concepción lineal de desarrollo, entendido como crecimiento económico, el desconocimiento del contexto, la cultura y los intereses de las personas y comunidades sobre las cuales se buscaba actuar.

Si para los norteamericanos, las tradiciones y la cultura local constituyeron el principal obstáculo para la implementación de sus políticas de modernización y desarrollo. Para los investigadores latinoamericanos que se apartaron de ese modelo, la cultura local adquiere un valor central en tanto que orienta y determina la visión del desarrollo que construye cada comunidad. Desde entonces los procesos de transformación social no pueden ser pensados al margen de la cultura y las expectativas de las comunidades implicadas.

Se reflexionó sobre los procesos de participación y ciudadanía. Se entendió que la participación implica la confluencia efectiva de tres aspectos, ser o formar parte (“pertenencia en un grupo o proceso”), tener parte (“posibilidad de cumplir una función y asumir responsabilidades”) y tomar parte (“desempeño directo de una serie de acciones posibles, constantes y duraderas”) (Díaz citado por AFACOM, 1998:85) ya que “se puede formar parte sin tomar parte, con lo cual cabe distinguir entre una participación activa y otra pasiva, la distancia entre un ciudadano inerte y uno comprometido” (Díaz, 1985:23).

Se comprendió el significativo valor que tiene la comunicación, la participación y la cultura en los procesos de desarrollo económico y social. La comunicación dejó de verse como algo exclusivamente instrumental, al servicio del poder y la economía, que permite transmitir consignas y busca convencer, para asumir una dimensión estratégica, es decir un factor esencial en procesos de desarrollo social, en tanto favorece el dialogo, la puesta en común, la concertación y el trabajo en compartido en procura de alcanzar unos objetivos preestablecidos.

Para hacer frente al modelo que se denunció como imperialismo cultural por ser transmisor de la ideología dominante, los modos y estilos de vida norteamericanos, se desarrolló la lectura crítica de los medios, con lo cual se desenmascararon sus estrategias de dominación, que contribuían a mantener, difundir e incluso aceptar y hasta desear, de manera inadvertida, esa dominación.

Los medios pasaron de ser instrumentos de dominación para pensarlos como instrumentos para la emancipación y la liberación. Se utilizaron para la educación popular, se promovieron procesos de auto-reconocimiento, fortalecimiento de habilidades comunicativas, organizativas, de participación y agencia de su propio desarrollo. Se pensó en una comunicación alternativa a los medios dominantes, que visibilizara otros actores, otras voces, otras problemáticas y otras narrativas para lo cual era condición indispensable que las comunidades tuvieran sus propios medios de comunicación.

Se promovió la creación de medios locales, ciudadanos, populares, alternativos o militantes. Medios que adquirieron un nombre de acuerdo con las luchas, fines, procesos o lineamientos por los cuales actuaban. Esta diversidad de perspectivas confluía en la necesidad de potenciar en los ciudadanos la capacidad de producir contenidos propios, pertinentes y autogestionados, que les permitiera fortalecer sus expresiones culturales, facilitar la circulación de las ideas, que las comunidades puedan pensarse y generar representaciones desde sus propias condiciones de vida. Democratizar la palabra se entendía como un primer paso la democratización de la sociedad. Esta tradición permitió posteriormente conceptualizar y reclamar el Derecho a la Comunicación.

Estos son sólo algunos de los aportes de América Latina al pensamiento comunicacional, aportes escasamente reconocidos y valorados por quienes ordenan los enfoques y teorías que hacen parte de este campo disciplinar.

El segundo elemento, valorado como propio y fundamental dentro de este proceso de decolonización, es la tradición de los pueblos, el conocimiento históricamente olvidado, en este caso el de las comunidades indígenas, habitantes ancestrales de lo que hoy se llama América Latina y que ellos denominan Abya Yala.

El pensamiento de las comunidades ancestrales se ha construido en relación directa con el territorio en el que habitan y está expresado en la cosmovisión, los saberes, el lenguaje, las prácticas cotidianas, las formas de hacer y producir, en su concepción del tiempo y del espacio; en las formas organizativas, en las maneras de ejercer el poder, de tomar decisiones y de resolver sus problemas.

La incorporación de estos elementos tradicionales en el proceso de decolonización de la comunicación es una forma de ampliar su campo de visibilidad y de inteligibilidad, abriéndose a espacios como la corporalidad, las emociones, la imaginación, la intimidad, el sentido común, los mitos, los sueños y la espiritualidad, esta es una apertura hacia otros modos de racionalidad, de manifestaciones sensibles, de formas de ver, comprender, interpretar, relacionarse y habitar el mundo que hasta ahora han permanecido como impensadas por occidente, lo que las ha mantenido al margen, entendidas como

prácticas irracionales y por lo tanto elementos hasta ahora excluidos de los procesos científicos.

Esta apertura potencia la comunicación, abre la posibilidad de pensar en otros modos de interacción y de estilos de vida. Al abordar al hombre de manera holística, desde una dimensión sentipensante, como señala Galeano (1993:89), esto es que reunifica la razón y el amor, el cuerpo y el corazón escindidos por el pensamiento occidental. Sentir y pensar encuentran aquí un cauce común para tener una manera más compleja/completa de interactuar con los otros, con todos los seres de la naturaleza, resolver los problemas y vivir la vida.

Uno de los conceptos que las comunidades ancestrales de América del sur, en sus procesos reivindicación y de afirmación política y cultural han hecho visible en los últimos años es el Suma Qamaña (vivir bien en Aymara) o Sumak Kawsay (buen vivir en Quechua), visión radicalmente opuesta al desarrollo occidental. Vivir bien o Buen vivir, términos que, aunque no son equivalentes, hacen referencia a vivir en plenitud y estar en armonía con la naturaleza, tiene en cuenta las tradiciones y saberes de las comunidades, plantea prácticas como la reciprocidad y la solidaridad. La minga como práctica social es uno de sus pilares fundamentales.

Autores como Adalid Contreras (2014) al traer estos conceptos al campo de la Comunicación, le asignan un objetivo muy particular “contribuir a la construcción de una sociedad del vivir bien”, en este caso, se entiende que la comunicación es un recurso para transformar las condiciones de vida de las comunidades, pone su acento en “el carácter participativo, dialogal y activo de la comunicación”, entiende la interculturalidad como un camino para lograr el reconocimiento, valoración, apropiación e integración de diversas cosmovisiones, busca “la armonía espiritual y subjetiva en los seres humanos” y de éstos en sociedad y con la naturaleza, propende por valores como la solidaridad y busca “descolonizar de las prácticas y pensamientos legitimados en la comunicación verticalista, sensacionalista e individualizante” (Contreras, 2014:83).

Prospectiva

El reconocimiento de los elementos de las culturas ancestrales y su convergencia con el pensamiento comunicacional en América Latina es un ejercicio que integra vida y comunicación, esta apertura que genera la decolonización de la Comunicación, hace de este campo disciplinar un espacio articulador de visiones, transdisciplinario e intercultural de mayor complejidad para pensar, comprender e intervenir en la vida social, y tiene delante de sí varios retos.

- Pensar la diversidad de actores sociales que habitan la región, sus historias particulares, sus condiciones de vida y aquello que consideran bueno y deseable, y desde ese reconocimiento de la diversidad que se propenda por

generar condiciones de diálogo, reconocimiento, intercambio, apropiación y construcción conjunta de nuevos conocimientos, es decir se espera que contribuya a desarrollar las condiciones para reconocernos como iguales, aprender a vivir y trabajar juntos.

- Propender a la disminución de asimetrías y generar condiciones que faciliten el reconocimiento de diferentes actores sociales como interlocutores válidos y generar condiciones para que sus puntos de vista, sus necesidades, demandas e intereses puedan ser visibles, audibles, pensables y competir en condiciones de equidad en el espacio social.
- Entender la complejidad del mundo contemporáneo, la multiplicidad de puntos de vista y sobre todo valorar la diferencia y el disenter como algo positivo, constructivo e incluso necesario.
- Reconocer los conocimientos encarnados en la vida cotidiana, valorar la experiencia como fuente de conocimiento y propender por construir vínculos estratégicos entre grupos y conocimientos históricamente subalternizados.
- Valorar las narrativas y las estéticas que se construyen al margen del canon, generando aperturas hacia otras formas de contar, socializar y legitimar el conocimiento.
- El ejercicio de decolonización de la comunicación no pretende reemplazar la tradición occidental que configura este campo. Busca construir su propio lugar de enunciación, que no requiere ni necesita la aprobación, el permiso o la legitimación del pensamiento dominante para poder existir. Se trata de un pensamiento autónomo, que se legitima y valida a sí mismo en las prácticas cotidianas y desde ahí puede establecer diálogos de saberes con otros paradigmas o sistemas civilizatorios.

Fuentes consultadas

- AFACOM (1998): ¿Participación social en los medios masivos? Canales regionales y sociedades urbanas. Medellín: Konrad Adenauer- Stiftung. Corporación Minuto de Dios.
- Bautista, Juan José (2012): Hacia la descolonización de la Ciencia Social Latinoamericana. Bolivia: Rincón.
- Bautista, Rafael (2014): La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria. La Paz: Plural.
- **Beltrán, Luis Ramiro (1978): “Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en América**

- Latina”, en De Moragas, Miquel (Edit., 1985). Sociología de la Comunicación de Masas I. Escuelas y autores. Barcelona: Edit. G. Gili.
- Bidaseca, Karina y Vázquez, Vanesa (2011): Feminismos y poscolonialidad. Buenos Aires: Ediciones Godot.
 - Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007): “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp.9-23). Bogotá: Siglo del Hombre. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
 - Contreras, Adalid (2014): Sentipensamientos. De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien. Quito: La Tierra.
 - Díaz, Juan (1985): Participación y Sociedad. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda.
 - Craig, Robert T. (1999): “Communication Theory as a Field”, en Communication Theory en el año 1999 (vol. 9, núm. 2, p. 199-161). Recuperado de [http:// people.unica.it/ernestinagjudici/files/ 2014/ 03/ CRAIG-COMMUNICATION-THEORY-AS-A-FIELD.pdf](http://people.unica.it/ernestinagjudici/files/2014/03/CRAIG-COMMUNICATION-THEORY-AS-A-FIELD.pdf)
 - Galeano, Eduardo (1993): El libro de los abrazos. Madrid: Siglo XXI.
 - Gómez Hernández, Esperanza (2014): Decolonizar el desarrollo. Desde la planeación participativa y la interculturalidad en América Latina. Buenos Aires: Espacio Editorial.
 - Grosfoguel, Ramón (2013): Curso: Descolonización del conocimiento y descolonización de los paradigmas de la economía política. Video: Respuestas a preguntas del público. ¿Descolonización o decolonización? Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=_dxyrgE_cw
 - Mignolo, Walter (2007): “El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en CastroGómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Comps.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp.2546). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
 - Quijano, Aníbal (1992): “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en Perú Indígena, vol. 13, N° 29, Lima, 1992. Recuperado de [https://problematicasculturales.files.wordpress.com/ 2015/ 04/ quijano-colonialidad-ymodernidad-racionalidad.pdf](https://problematicasculturales.files.wordpress.com/2015/04/quijano-colonialidad-ymodernidad-racionalidad.pdf)
 - RAE (2016, septiembre 20): Propio, pia. Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=UOGLw3j>

- Schmucler, Héctor (1975): “La investigación sobre comunicación masiva”, en *Comunicación y Cultura*, N° 4.
- Suárez-Navaz, Liliana y Hernández, Rosalva (2008): *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Torrico, Erick (2004): *Abordajes y períodos de la teoría de la Comunicación*. Santafé de Bogotá: Norma.
- Torrico, Erick (2014): “Más allá del pensamiento comunicacional”, en Arancibia, Juan Pablo y Salinas, Claudio (Eds.). *Comunicación política y democracia en América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Torrico, Erick (2012): Programa Seminario “Las vicisitudes teóricas de la Comunicación”. Doctorado en Comunicación. Universidad Nacional de La Plata. Buenos Aires. 15 a 19 de octubre de 2012.
- Torrico, Erick (2015): “Decolonizar la comunicación”. Ciespal, ponencia. Quito, septiembre 16 de 2015. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=rn_3DSzD2Bk
- Walsh, Catherine (Ed). (2005): *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito: Abya Yala.

Aproximaciones desde la perspectiva decolonial a la relación Historia y Comunicación: Aportes en ciernes

Esperanza Pinto Sardón

Introducción

Este trabajo contiene tres partes en función de las dimensiones que aborda: la primera arranca con una breve aproximación al pensamiento decolonial a través del Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad. La segunda, da a conocer un estudio sobre la práctica indagatoria del Grupo de Trabajo (GT) Historia y Comunicación de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC). La tercera, basándose en ambos contextos, esboza algunos aportes para contribuir a la investigación latinoamericana.

Metodológicamente, se acudió, por un lado, a los métodos teóricos porque se hizo uso de procesos lógico/conceptuales en el sentido de establecer conexiones entre el pensamiento decolonial, la relación historia y comunicación y la propuesta desde aquella mirada al sub campo. De esos métodos se priorizó el análisis en las dos primeras partes del trabajo porque se requirió desmenuzar las dimensiones aquí examinadas. También se priorizó la síntesis para reunificar las partes de lo anterior; pero ese proceso mental fue aplicado con mayor fuerza a la hora de elaborar la propuesta. Por otro lado, se acudió a los métodos empíricos, principalmente a la observación o registro sensorial sistemático y dirigido. Ello se concretó en la técnica de la observación documental para el recojo de la información en la que se puso cuidado en la selección de fuentes de información. La comprensión de la información estuvo orientada por la técnica del análisis documental que consistió en una lectura detenida de los documentos revisados.

Si bien lo anterior guió el trabajo con las tres dimensiones, particularmente en cuanto se refiere a los aportes, se tomó como fuente de inspiración teórica/metodológica, la reflexión sobre un proyecto investigativo de la autora⁴⁶ vinculado a la historia de la investigación comunicacional boliviana desde su fase germinal hasta la actual. Se considera que de ese modo se puede contribuir sustancialmente en nuevas rutas que enriquezcan el sub campo de historia y comunicación en Latinoamérica.

⁴⁶ Los antecedentes de ese proyecto investigativo tuvieron varias fases: la más antigua se remonta a 1988, luego al 2000, 2002 y 2004 con varios intentos. Pero fue en 2011 y 2013 que pudo concretarse con dos estudios sobre la investigación comunicacional boliviana en los períodos 1848-1879 y 2000-2010.

El Programa de investigación Modernidad/Colonialidad

Aunque de acuerdo a Escobar (2003) una apropiada contextualización y genealogía del Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad (MC) —surgido a comienzos de la década del '90— está por realizarse, con lo que él mismo ofrece es plausible aseverar que sus bases conceptuales se nutren de variadas tradiciones, corrientes, áreas del conocimiento, de autores renombrados que provienen de Latinoamérica, pero residen en varios “sitios en red” como Quito, Bogotá, Durham Chapel Hill, Ciudad de México y Berkeley.

Así desde la filosofía, sociología, política, antropología, semiología, teoría literaria, historia, teoría feminista y ecología política, trabajan interdisciplinaria y transdisciplinariamente desde diversas preocupaciones como: una ciencia social autónoma, modernidad, posmodernidad, hibridez cultural, por mencionar algunas. Del mismo modo, se califican de herederos, principalmente, de la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la investigación acción participativa, a las que califican de aportes originales latinoamericanos. Cita como fuentes de inspiración a las teorías críticas europeas y norteamericanas de la modernidad, el grupo surasiático de estudios subalternos, la teoría feminista chicana y la filosofía africana.

Pese a lo anterior, Escobar (2003) sostiene que el Programa MC presenta “sustantivas diferencias” con los cuerpos teóricos señalados por lo que debe ser visto como “un paradigma otro”. A ello se añade que las ideas fuerza de sus postulados provienen de una continua reflexión sobre la realidad cultural y política latinoamericana, particularmente, el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos:

Antes que un nuevo paradigma desde Latinoamérica (...), el proyecto de MC no se encuadra en una historia lineal de paradigmas o epistemes; entenderlos así significaría integrarlo en la historia del pensamiento moderno. Al contrario, el programa MC debe ser entendido como una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas —la cristiandad, el liberalismo y el marxismo—, localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos (Escobar, 2003:53-54).

En relación a los intelectuales latinoamericanos y latinoamericanista que aportan al Programa, basándose en Escobar (2003) se los puede clasificar en figuras centrales (Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Dignolo y Arturo Escobar), asociados (Edgardo Lander, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Oscar Guardiola, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y Eduardo

Restrepo, entre otros), los relacionados con las figuras centrales y estudiantes de doctorado.

Postulados centrales: “Son posibles una/s Latinoamérica/as otra/s” “Un paradigma otro”

Preguntas⁴⁷, principalmente de orden político, a partir de las cuales el grupo MC elabora un cuerpo complejo de conceptos están referidas a la necesidad de un nuevo entendimiento de la modernidad, globalidad y diferencia desde un locus de enunciación que no es meramente geográfico sino geo-histórico, “perspectiva o espacio epistemológico”, a condición de que lo dicho sea contra hegemónico que “desafíe el supuesto mismo de Latinoamérica como objeto de estudio constituido, previo a y afuera de los discursos a menudo imperialistas que lo construyen” (Escobar, 2003:69).

En ese contexto, el Programa MC ubica la emergencia de la modernidad⁴⁸ en la conquista de América y el control del Atlántico después de 1492. Señala que este punto temporal es el “momento formativo en la creación del Otro de Europa; el punto de origen del sistema mundo capitalista posibilitado por el oro y la plata de América” (Escobar, 2003:60). Seguidamente, puntualiza que tanto el colonialismo como el desarrollo del sistema mundial capitalista son inherentes a la modernidad (no hay modernidad sin colonialidad). Aquí enfatiza estar alertas a las formas de explotación de la economía capitalista. Del mismo modo, subraya “la dominación de otros afuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad” lo que incide en considerar como inferiores la cultura y conocimiento de otros grupos. Por último, resalta al eurocentrismo como forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad y la define, basándose en Dussel (2000:471) y Quijano (2000:549) como: “Una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro” (Escobar, 2003:60).

Temas clave del Programa MC

La colonialidad del poder “es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la

⁴⁷ Entre otras están: “Si la globalización implica la universalización y radicalización de la modernidad, entonces ¿con qué nos quedamos?, ¿cómo podemos pensar el cambio social?, ¿la alteridad radical deviene imposible?, ¿qué está pasando con la modernidad en tiempos de globalización? y ¿la modernidad está finalmente siendo universalizada o es dejada atrás?”

⁴⁸ Torrico (2009:6) afirma que “Para la sociología eurocéntrica la modernidad es una categoría de periodización histórica que delimita el inicio del tiempo de un presunto progreso indetenible de la humanidad a partir de los momentos fundantes de la Ilustración, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial en el siglo XVIII que dieron lugar a los principios, las instituciones, los desarrollos materiales y las aspiraciones con que Europa se autoerigió como punto culminante civilizatorio y, por ende, como modelo universal y centro difusor de lo ‘moderno’”.

imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social (...)” (CastroGómez y Grosfoguel, 2007:285). Su antecedente más lejano se ubica en las discusiones sobre si los nativos tenían alma o no. A partir de esa circunstancia se establecieron categorías raciales de europeo, blanco, negro, mestizo lo que expresaba distintos grados de “humanidad” en función de grados de superioridad. Y aunque en 1537 el Papa Pablo III declaró a los amerindios como humanos quedó registrada la noción de superioridad/inferioridad en función del color de la piel.

Colonialidad del ser, relacionado con la existencia misma; es una propiedad que pertenece al europeo; el “no-ser” pertenece al “condenado de la tierra” como decía Frantz Fanon. Se basa en el sometimiento violento y no coercitivo que se pueda ejercer sobre el dominado. El primer caso se expresó en la cristianización de los que no tenían ser, siendo su fundamento el “yo-conquista”. El segundo consiste ya no en un proyecto de “hacer morir” sino de conectarlo a uno de producción concretado en el proceso de industrialización de Latinoamérica a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX en el que se buscó libidinalmente sujetar a los individuos al capitalismo.

Colonialidad del saber referida a la forma en que el conocimiento se convierte en elemento determinante en la expansión del colonialismo europeo y se erige como único válido dejando otras producciones como arcaicas, primitivas o pre modernas, ubicadas en un momento anterior al desarrollo histórico de la humanidad.

El Grupo de Trabajo (GT) Historia y Comunicación de la ALAIC

La relación entre historia y comunicación se remonta a los antecedentes mismos de la investigación comunicacional latinoamericana que puede ser ubicada de acuerdo a Beltrán (1983:43) a mediados del siglo XIX y, concretamente, su primer periodo abarcaría de 1810 a 1889: “Si se revisa los materiales de la época encontrarán que ahí comienza, por ejemplo, la investigación histórica en América Latina, en materia de prensa”. Afirma que la temática principal fue la introducción de la imprenta, catálogos de diarios y folletos y descripciones generales de instituciones periodísticas. Los métodos predominantes, anota, fueron la relación histórica, el registro bibliográfico y el inventario jurídico. Los países que destacaron fueron los primeros en contar con imprenta, tales como México, República Dominicana, Perú y Argentina.

Como resultado de un largo proceso de maduración de la investigación comunicacional latinoamericana y de su institucionalización, en el marco de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC), en su II Congreso efectuado en 1994, se conformó el denominado Grupo Historia de las

Ciencias de la Comunicación, a la cabeza de José Marques de Melo. Posteriormente y sobre todo luego de 1998 el trabajo de los llamados Grupos de Trabajos (GT's) se consolidó y permitió “una mayor visibilidad y capacidad de acción de la asociación a nivel regional e internacional” (Bolaño, Crovi y Cimadevilla, 2015:17).

Basándose en la misma fuente, se puede aseverar que la importancia de los GT's, tiene que ver con varios aspectos entre los que se pueden mencionar: su contribución a la organización del campo académico latinoamericano de la Comunicación y el haber constituido un espacio estable de reflexión e intercambio.

Tendencias internacionales y vertientes latinoamericanas en los estudios de Historia y Comunicación: mapa general

Antes de referirse específicamente a las vertientes latinoamericanas que marcan la trayectoria de la relación historia y comunicación se pasa revista al panorama elaborado por Gutiérrez (2015) que permite ubicarse en las tendencias sobre tal relación a nivel internacional. Se habla de cuatro tendencias:

- a) La “tradicional” en la que sobresalen los héroes y los vencedores. En muchos aspectos coincide con la mirada comunicacional centrada en los productores, en el emisor, en las formas dominantes; los receptores no tienen lugar, ni formas de resistencia.
- b) La “historia social” que privilegia las determinaciones estructurales económicas, políticas y sociales. Incluye algunos énfasis como el “determinista”, en el que tiene preeminencia la tecnología. Otro, en el que se combinan factores tecnológicos y de propiedad con procesos comunicacionales. Un ejemplo de esto son los trabajos, bajo enfoque marxista, de Raymond Williams.
- c) La “historia cultural” que tiene como eje la comprensión de los procesos comunicativos como parte vital de la historia cultural y su aprehensión como totalidad. Un ejemplo de esta mirada es la de Peter Burke. También se incluyen trabajos “con un claro carácter europeo y de perspectiva marcadamente anglosajona, lo que no deja de marcar, a pesar de esa totalidad, vacíos importantes en la pretensión de una historia ‘universal’ de la comunicación” (Gutiérrez).
- d) Mirada genealógica: comprensión del poder y de los sentidos producidos de manera diversa, no lineal causal y en conexión con escalas macro y micro. Un ejemplo elocuente es el trabajo de Armand Mattelart.
- e) Microhistoria que toma como centro de reflexión a la vida cotidiana con la que establece una relación directa. Se busca

contar la historia de los medios y formas comunicacionales de otro modo.

En relación a las tres vertientes latinoamericanas Gutiérrez (2015:182) identifica:

El entronque de la historia con el pensamiento en comunicación y cultura: de otro lugar de la historia y la memoria como asuntos centrales de la comunicación en los procesos de lucha por el poder desde actores marginados y comunidades, y finalmente la autoreflexión acerca de la historia del campo del saber en comunicación como historia de las ideas o historia intelectual.

La primera vertiente, ligada a la cultura es una de las más profundas, según expresa el autor indicado. Se considera que las razones para ello están relacionadas, con la cultura popular y la reflexión sobre las diversas temporalidades y con un elemento vital, derivado de lo anterior:

Las hipótesis centrales de los estudios de Comunicación y Cultura, en el ámbito latinoamericano, han sido hipótesis históricas. Los debates sobre las relaciones entre tradición, modernidad y posmodernidad ubicaron a los medios de comunicación en un lugar peculiar que sólo era explicable por las asincronías, multitemporalidades o coexistencia de situaciones históricas diversas y muchas veces divergentes respecto de “otras” historias (Varela, 2007:177).

De similar manera la relación entre medios de difusión y culturas populares también explicó, a partir de hipótesis históricas, el modo en que esos medios habrían retomado y reconvertido discursivamente las matrices de las culturas populares tradicionales. Así, mencionando a Jesús MartínBarbero, se refiere a la matriz cultural del melodrama, en su paso por el circo, radioteatro y telenovela, fue recuperada por los medios asegurando su reconocimiento en la lectura de esos sectores sobre los textos.

La segunda vertiente, ligada a la “memoria”, particularmente vinculada a sectores marginales que se enfrentan con el poder establecido. Es, como apunta Gutiérrez (2015), una historia desde abajo, la “historia otra”. Un ejemplo que menciona es un estudio sobre las radios mineras en Bolivia o de los indígenas en el Perú.

La tercera vertiente, ligada a las “ideas”, a la historia del pensamiento comunicacional latinoamericano, a sus genealogías, también “cercana a la historia de la ciencia”, como la califica Gutiérrez (2015). Es importante puntualizar acá que, en el marco de la apertura de las ciencias sociales propuesta por Wallerstein, la reflexión histórica sobre la Comunicación implica, entre otros, objetos de estudio, como su investigación, su enseñanza como prácticas sociales

institucionalizadas. En esta vertiente, destaca el trabajo de José Marques de Melo y de Raúl Fuentes Navarro.

Para cerrar esta parte es importante citar lo que asevera Gutiérrez (2015:191):

De todos modos, la evolución de los enfoques a lo largo del tiempo muestra la constancia de perspectivas centradas en medios y en periodismo, una dinámica irregular para las centradas en procesos políticos sociales y culturales y, en particular, la presencia débil de un enfoque historiográfico y de la ocupación acerca del pensamiento comunicativo en su evolución histórica.

Por último, en esta parte, es importante destacar algunas reflexiones de Gutiérrez (2015) que orientarán los planteamientos que puedan elaborarse desde la perspectiva decolonial a la relación historia y comunicación:

En esas historias pretendidamente globales no se incluyen espacios para lo latinoamericano. Gutiérrez interpela esa situación desde conceptos como el de hegemonía, colonialidad y la correlación entre dependencias tecnológicas, su expansión con la construcción de identidades, producción y otros procesos como la circulación de lo simbólico.

Rescata de los estudios latinoamericanos sobre comunicación no tanto que hagan de la historia su objeto específico, sino que la alimenten como perspectiva para responder a preguntas estratégicas de la transformación de lo social. En ese sentido habla de que la historia opera como enfoque de análisis y como perspectiva genealógica que en el caso latinoamericano “se convierte en un eje connatural” de la reflexión latinoamericana en comunicación que invita a “repensar su historia”. Profundiza lo anterior diciendo:

En ese contexto es que la historia de la comunicación en América Latina, más que una historia de los medios específicamente, debe hacerse en la necesidad de comprender la naturaleza de sus procesos sociales y culturales. Historizar la comunicación tiene que ver con autocomprenderse con ayuda en lo comunicativo. Es en este lugar donde pensar las lógicas de dependencia, las dinámicas de colonialidad, sus relativas unidades lingüísticas, los modos de circulación y conexión cultural, así como los intensos ejercicios comunicativos en los que se configuran formas como las de los estados nación en esta región tienen una vigencia inmensa y son casi un llamado urgente (Gutiérrez, 2015:199).

Aportes desde la perspectiva decolonial a la relación historia y comunicación en Latinoamérica

Una de las críticas fuertes del pensamiento decolonial es a una historia lineal de paradigmas pues “entenderlos así significaría integrarlo en la historia del pensamiento moderno” (Escóbar, 2003:53-54). La noción de desarrollo lineal tiene su base en la embriología, cuya idea, trasladada a lo social, es concebirla como un organismo vivo que obedece a una ley del desarrollo progresivo, acumulativo, sumativo, de una fase anterior a otra. En base a ello, las sociedades deben pasar por estados, edades o etapas en una evolución “exitosa”. Tomando en cuenta ambos contextos, la propuesta que podría hacerse para el sub campo historia y comunicación sería la que proviene de la historia de la ciencia, específicamente de Kuhn (1975), quien pone de manifiesto “la integridad histórica de la ciencia en su propia época”, es decir entenderla en su propio entramado, identificando sus sentidos de acuerdo a su propio contexto. Así, por ejemplo, si un investigador elabora la historia del campo académico de la Comunicación en su país, debiera concebir los periodos históricos como totalidades que, a la vez, puedan entenderse en sí mismos y como concreción de otros múltiples factores.

La entrada política —junto a las económica, social y cultural— es primordial para la nueva comprensión de la modernidad y globalización. Proviene de un locus, de una perspectiva contra hegemónica que ubica el momento clave de la dominación en 1492, cuando el oro y la plata impulsaron el capitalismo mundial; cuando se construyó al Otro, a un ser inferior para explotarlo, subalternizarlo y dominarlo, a partir de un centro todopoderoso. Tomando esa entrada, junto a las otras, la propuesta que podría hacerse para el sub campo historia y comunicación estaría relacionada con: i) metodológicamente, pensar la historia como una dimensión inseparable de otras dimensiones de la sociedad; ii) privilegiar en las investigaciones, las formas comunicacionales de sectores excluidos de los beneficios sociales y iii) considerar la posibilidad de desarrollar historias de procesos comunicacionales de los siglos anteriores y posteriores al XV para entender sus integridades históricas. Sobre este último punto se volverá más adelante.

La colonialidad del saber que reconoce un único conocimiento como válido y el resto como arcaico, primitivo, pre moderno, ubicado fuera del “comienzo” de la historia. Frente a esta concepción, la propuesta que podría hacerse para el sub campo historia y comunicación sería: llevar adelante estudios que continúen la senda abierta por el libro *La Comunicación antes de Colón*. Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes (Beltrán, Herrera, Pinto y Torrico, 2008) en el que se demuestra que es impertinente hablar de pueblos primitivos o ágrafos o que la historia se inicia con la escritura o que la

división de la historia, por determinadas fases, es válida y universal, o que no cabe hablar de proto historia, pre historia, entre otros aspectos.

Los antecedentes de la relación historia y comunicación en Latinoamérica —como se pudo ver en Gutiérrez (2015)— se remontan a mediados del siglo XIX lo que podría mover a pensar que han habido grandes avances, empero ello no se ha dado de esa forma. Así en las tendencias internacionales de ese tipo de estudio que presenta Gutiérrez (2015), si bien hubo importantes aportes teórico/metodológicos, cuando su alcance es global no incluyen a América Latina. En ese contexto, la propuesta que podría hacerse para el sub campo historia y comunicación sería la de elaborar historias nacionales y/o locales desde la perspectiva decolonial que en lo básico se oriente a abordar procesos simbólicos, desde dimensiones estratégicas, que cuestionen ámbitos en los que permanece la dominación.

Las vertientes que expone Gutiérrez (2015) del subcampo de historia y comunicación en América Latina han alcanzado distintos niveles de logros. Así en el relacionado con la cultura ha sido vital que se hayan planteado “hipótesis centrales”. Del mismo modo, como balance general expone “la constancia de perspectivas en medios y en periodismo”, una “presencia débil de un enfoque historiográfico” y preocupaciones incipientes por historizar el pensamiento comunicacional latinoamericano. Tomando en cuenta lo anterior, la propuesta que podría hacerse para el sub campo historia y comunicación, desde la perspectiva decolonial, sería por un lado, desarrollar historias del campo académico de la Comunicación que incluya a la investigación, a la formación académica y a la práctica profesional como dimensiones de la matriz disciplinaria y, por otro, una historia del pensamiento comunicacional latinoamericano a través de autores y obras en diferentes hitos del desarrollo histórico/comunicacional, lo que, en parte, permitiría reconocer a investigadores nacionales y sacar del olvido a pioneros que contribuyeron a la estructuración del campo académico.

Basándose en la experiencia investigativa de la autora vinculada al subcampo acá abordado, se sugiere: i) privilegiar, dependiendo el caso, estudios exploratorios bajo el supuesto que tocan temas o poco indagados o desconocidos; ii) identificar cortes temporales atendiendo a una razón fundamental que justifique la periodización; iii) tomar en cuenta para lo teórico/metodológico en estudios sobre investigación, las dimensiones denominadas: entidades auspiciadoras (propulsoras de la investigación), autores (investigadores) y obras (producción) porque en ellas se da cuenta o del estado o del avance del campo académico de la Comunicación; iv) al elaborar la estrategia metodológica, en la parte relativa a las técnicas de recojo de la información y cuando se trate de estudios de siglos anteriores al XX, planear de modo sistemático la ubicación de fuentes informativas o de repositorios históricos, la recopilación,

sistematización, procesamiento, análisis e interpretación del caudal informativo pertinente a la investigación.

Se considera que, con esos aportes en ciernes, para el subcampo historia y comunicación, se pueda contribuir a la investigación latinoamericana desde la perspectiva del pensamiento decolonial.

Fuentes consultadas

- Beltrán, Luis Ramiro, Herrera, Karina, Pinto, Esperanza y Torrico, Erick (2008): *La Comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes*. La Paz: Centro Interdisciplinario Boliviano de Estudios de la Comunicación.
- Beltrán, Luis Ramiro (1983): “Estado y perspectivas de la investigación en comunicación social en América Latina”. La Paz: Universidad Católica Boliviana. Servicio de Información y Documentación.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Edits., 2007): *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre. Universidad Javeriana. Instituto de Estudios Sociales Sociales Contemporáneos. 1-43.
- Escobar, Arturo (2003): “Mundos y conocimientos de otro modo. El Programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, en revista *Tabula Rasa*. N° 1, 51-86. Recuperado de <http://www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf>
- Gutiérrez, Eduardo (2015): “Historia y Comunicación. Recorridos, tensiones y posibilidades del sub-campo de estudios en América Latina”, en Bolaño, César; Covi, Delia y Cimadevilla, Gustavo (Edits.). *La contribución de América Latina al campo de la Comunicación* (pp. 175-215). Argentina: Prometeo Libros: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D9642.dir/eje1-7.pdf>
- Kuhn, Thomas (1975): *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica. 2da. reimp.
- Pinto, Esperanza (2015): *Historia de la investigación comunicacional boliviana (1848-1879) y su relación con el avance del campo académico de la Comunicación (Investigación Año Sabático, gestión 2014)*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Torrico, Erick (2009): “Emancipar la Comunicación para apuntalar la paz” (Ponencia presentada al II Congreso Internacional de Comunicación para la paz. Facultad de

Comunicación Social para la Paz. Septiembre, 21 al 24).
Bogotá: Universidad Santo Tomás.

- Varela, Mirta (2007): “Medios de comunicación e industrias culturales: Historias nacionales y problemas globales”, en INTERCOM 2007. A comunicação no mercado digital. 1er coloquio Brasil-Argentina (pp. 175-188). Brasil: INTERCOM.



II. CONTEXTOS Y PRÁCTICAS COMUNICACIONALES DECOLONIZADORAS



Territorios, comunicación y re-existencias en el Sur de Colombia

Yamile Johanna Peña Poveda
David Felipe Bernal Romero

Introducción

América del Sur es un espacio de disputa global por los ecosistemas y materias primas que posee, lo que ha intensificado el debate entre las contradicciones del proyecto capitalista contemporáneo y su lógica de acumulación basada en la explotación y control corporativo de los territorios, que genera impactos en lo político, social, económico, cultural, ambiental y comunicativo. El territorio colombiano es un referente de esta disputa, principalmente de los ámbitos locales y regionales con el ámbito nacional, cuando este último traza las políticas y Planes denominados de Interés Nacional Estratégicos —PINES—, que trasgreden las prácticas y procesos políticos, sociales, culturales, económicos y ambientales en lo local; en últimas, la autonomía otorgada por la Constitución colombiana de 1991.

La discusión sobre los territorios, la soberanía, los recursos naturales, bioenergéticos y biogenéticos; la biodiversidad, la autonomía territorial y cultural, hoy están en el debate político de las complejas democracias latinoamericanas, y en el caso colombiano demuestran la contradicción entre el rol que le da al pueblo la constitución del 91 y la desaparición de los Estados frente al control que generan las Corporaciones, lo que demanda una profundización desde las ciencias sociales y desde el campo de la comunicación para responder a nuevos retos de integración regional y del ordenamiento territorial más allá de la planeación y de políticas que se construyen o imponen en nuestros territorios y donde la mirada instrumental de la comunicación, contribuye a posicionar el discurso hegemónico de la modernidad y su promesa de felicidad, igualdad y libertad.

Descripción del caso

La Constitución de 1991, establece que Colombia es un Estado Regional Unitario con centralización política y descentralización administrativa con un modelo mercantil (neoliberalismo) opuesto al Estado Social de Derecho. En sus artículos 1 y 2 plantea que es un Estado democrático, participativo y pluralista. Dentro de sus principios le otorga al ciudadano el derecho a participar en la vida económica, política, administrativa y cultural de la Nación y el Estado tiene como fin facilitarle la participación en las decisiones que le afecten. En los artículos 286 y 306 se da la posibilidad de dar el carácter de entidades territoriales a las regiones y provincias, y establece que dos o más departamentos pueden constituirse en regiones. Sin embargo, “no exige el texto constitucional de 91

condiciones de similitud sociológica entre los departamentos, ni siquiera que sean vecinos, menos que conformen unidades con características históricas, culturales y económicas comunes” (Vidal, 2011:2).

La Constitución plantea la necesidad de una Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, es por ello que, durante años, Orlando Fals Borda propuso que una nueva organización del territorio debía contemplar lógicas y prácticas históricas, sociales, culturales y ambientales. Durante 20 años ninguna de sus propuestas fue aprobada en el Congreso. Es importante mencionar que en 2001 se promovieron propuestas de construir la *Región Surcolombiana* desde lo ambiental, el ordenamiento del territorio, la construcción de lo social, lo político y los movimientos sociales; “Ello indica la existencia de Geografías vividas y sentidas más amplias que de los meros marcos departamentales” (Pachón y Torres, 2003:267).

Aunque ninguna iniciativa de construcción de Región sociocultural ha prosperado en Colombia, la Visión Colombia II Centenario 2005-2019 construida en el Gobierno de Uribe Vélez, tiene como elemento fundamental la descentralización y el ordenamiento territorial, por ello traza la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, finalmente aprobada en 2011 mediante la Ley 1454. Esta Ley dicta normas orgánicas para la organización político-administrativa del territorio colombiano y profundiza la relación territorial en el marco de relaciones económicas y de prestación de servicios.

Por otra parte, a partir de los lineamientos del CONPES 3527 de 2008 se crea la Visión Colombia 2032 y por esta razón los seis departamentos de la Región Surcolombiana (Huila, Tolima, Putumayo, Cauca, Caquetá y Nariño), cuentan con planes regionales de competitividad a 2032, que mantienen la misma metodología en su construcción, le apuestan de manera similar a la integración, al comercio internacional, el emprendimiento y la competitividad; la oferta de bienes y servicios de alto valor agregado; la consolidación del biocomercio sostenible y el fortalecimiento del capital humano y social; la industria minera sustentable y el clúster industrial. Es así que desde el CONPES 3527 se incorpora en nuestro país, vía Planes de Desarrollo, los Contratos Plan y la Política Nacional Minero Energética, “los contratos plan entre la Nación y los departamentos van a ser cada vez más importantes en la distribución regional de la inversión del gobierno central, y serán a la postre, el verdadero Plan de Desarrollo” (Ramírez, 2012:2).

Es así que tras la revisión a los Planes de Desarrollo Nacional 2011-2014 “Prosperidad para todos” y 2014-2018 “Todos por un Nuevo País”, se puede señalar que tienen en común el enfoque territorial y como pilares el crecimiento sostenible, la competitividad, la igualdad de oportunidades, la consolidación de la paz, el buen

gobierno, el fortalecimiento institucional de los entes territoriales y la relación nación-territorio, los planes de consolidación territorial, la competitividad e infraestructuras estratégicas, la movilidad social, la transformación del campo, la construcción de paz, el incremento del pie de fuerza en bases militares, la articulación subregional y regional de los planes de ordenamiento territorial municipal, la reactivación de macroproyectos urbanos de vivienda, el mejoramiento de la navegabilidad del río Magdalena, la generación de incentivos al sector privado, la Planificación y ordenamiento del uso productivo del suelo, la modernización de la infraestructura de transporte minero energético y el Buen Gobierno.

Los ejes, principios y estrategias de los Planes de Desarrollo Nacional, reafirman lo planteado en “Visión Colombia II Centenario”, por ello tienen implícito entre otros: la regionalización; los ecosistemas estratégicos; el crecimiento y competitividad; la eficiencia administrativa, las TIC y la Información; elementos que se traducen en las políticas, programas y proyectos en las regiones en lo social, lo educativo, lo económico, lo cultural, lo ambiental, lo político, lo comunicativo, etc. Sin embargo, en los planes no es clara la participación de los ciudadanos en la planeación, ejecución, seguimiento y control social; evidencian diagnósticos sectoriales y poblacionales; pero los programas y las políticas son las mismas dispuestas por el orden nacional.

En el departamento del Huila la Política Minero Energética se instala en todo el territorio a través de diez proyectos hidroeléctricos sobre el Río Magdalena, la exploración y explotación de hidrocarburos, 50 proyectos de microcentrales y la aprobación de bloques para fracking en trece municipios del centro, sur y occidente del departamento. Por ello, ante la evidente desaparición del Estado como mediador y garante de los Derechos Humanos y DESCAs, han surgido comités de defensa del territorio los cuales tienen dentro de sus acciones en lo local, regional, nacional e internacional, la incidencia política organizativa, las movilizaciones sociales, las acciones jurídicas y las estrategias comunicativas, para proponer alternativas de autonomía territorial y reivindicación de sus derechos.

Región Surcolombiana - De los Viejos y nuevos Conflictos

Hasta aquí se ha mostrado el contexto nacional de la planeación y las apuestas futuras del orden nacional desde la Visión Colombia II Centenario, La Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, el CONPES 3524 - Colombia 2032, y las visiones regionales 2032: queremos agregar que la región:

1. Está atravesada por los impactos del conflicto político militar y armado, el narcotráfico, que a la fecha elevan la cifra de desplazados en los departamentos de la región a 1.721.013 y de desaparecidos sólo en 2014, llegó a 400 personas.

2. Sufre los impactos del modelo extractivista del capitalismo corporativo, política neocolonial de despojo y desposesión de los territorios, que en el caso colombiano se deriva de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana IIRSA.
3. No son los partidos políticos, ni sindicatos o sectores sociales fragmentados los defensores del territorio; sino un movimiento social que de manera holística integra lo político, social, ecológico y cultural.
4. Refleja la reprimarización de la economía “basada en la extracción intensiva de recursos naturales, en la especulación financiera transnacional y la financiarización del capital”. (Dussán, s.f.:4).
5. Existe en la Región corrupción privada y pública.
6. Existe ingobernabilidad, falta de representatividad y compromiso de los políticos electos con sus comunidades. (Observatorio Nacional de Paz, 2012).
7. Sistemáticas violaciones a los DDHH e infracciones al DIH.
8. Los Proyectos y planes de la Política Minero Energética han desencadenado impactos económicos, sociales, culturales y ambientales. Vulneración al Derecho a la Información y participación efectiva de los ciudadanos como lo sostiene la Sentencia T-135 de 2013 que más adelante se reseñará.
9. Desalienación desde las resistencias argumentadas de sujetos de la comunicación.

Del Territorio

Para Giménez (2000) el territorio resulta de la apropiación y valoración de un espacio determinado. Ahora bien, esta apropiación-valoración puede ser de carácter instrumentalfuncional o simbólico-expresivo:

... se puede decir que el territorio responde en primera instancia a las necesidades económicas, sociales y políticas de cada sociedad, y bajo este aspecto su producción está sustentada por las relaciones sociales que lo atraviesan... el territorio es también objeto de operaciones simbólicas y una especie de pantalla sobre la que los actores sociales (individuales o colectivos) proyectan sus concepciones del mundo... El territorio puede ser considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, etcétera; pero también como paisaje, como belleza natural, como entorno ecológico

privilegiado, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva y, en fin, como 'geosímbolo' (Giménez, 2000:24).

No obstante, advierte que la representación moderna del territorio pasa por la síntesis plano o superficie, las líneas o rectas y los puntos o momentos del plano y que ésta impera frente a “cualquier designio del poder con respecto a un espacio determinado, se trate de la delimitación de un territorio, del control de ciertos puntos... o del trazado de vías de comunicación... tendrá tres tipos de operaciones: delimitar las superficies creando ‘mallas’, implantando nudos y trazando redes”. (Giménez, 2000:22).

Por ello, como lo anunciamos, la disputa global es ante todo una disputa por los territorios. De acuerdo con este autor, numerosos teóricos de la Mundialización entre estos economistas, sociólogos, historiadores, geógrafos y analistas de la geopolítica de territorios consideran que la globalización,

Lejos de provocar la “desterritorialización” universal, tiene por patria de origen y principal y beneficiario a un centro constituido por un núcleo reducido de Estados-naciones, los más poderosos y prósperos del orbe (la triada EE. UU, Europa, Japón)-, y se difunde de modo desigual por varias periferias clasificables según su mayor o menor grado de integración... (Giménez, 2000:20).

Sin embargo, otros autores piensan que la desterritorialización como desanclaje de la cultura causada por la globalización, sucede por dos cosas: 1. Crisis del estado nación junto con la construcción de la idea de identidad nacional. 2. Articulación de lo nacional, local y global causado por los avances tecnológicos. Por ello para Giménez (2000), los territorios locales, regionales o nacionales siguen vigentes, con lógicas diferenciadas y específicas, aun cuando reconoce que están bajo el manto de la globalización, que los sobredetermina y que consecuentemente, han sido profundamente transformados en la modernidad.

Giménez, quien retoma a Hoerner, precisa que hay dos tipos de territorio: 1) *los territorios identitarios*, como la aldea o pueblo, el barrio, el terruño, la ciudad y la pequeña provincia que se caracterizan por el papel primordial de la vivencia y del marco natural inmediato (piedemontes valles, colinas, etc.), como espacios de sociabilidad cuasi-comunitaria y refugios frente a las agresiones externas de todo tipo. 2) *los territorios más vastos* como los del Estado-nación los de los conjuntos supranacionales y los “territorios de la globalización, que en su opinión estarían más lejos de la vivencia y de la percepción subjetiva, y justificarían en mayor medida las nociones de poder (jerarquías) de administración y de frontera. Entretanto para Giménez, la región (o la

gran provincia) sería la bisagra o punto de conjunción entre ambos tipos de territorio.

Es preciso entonces explorar la noción de territorio y de región. De acuerdo con el texto “Memoria del Territorio” de Jorge Aragonés (2004), al principio de la humanidad, las leyes eran naturales, es decir, ejercidas de acuerdo al territorio. Pero cuando el hombre domina la naturaleza y a otros hombres, los convierte en sus objetos. Esto lo argumenta a partir de los mitos fundacionales, es decir, la memoria. Para desarrollar su tesis, Aragonés considera que la organización se daba por las leyes del territorio —las leyes naturales—. El concepto de territorio está ligado al origen de la ley de la selección natural, por lo tanto, donde se objetiviza el mundo.

Por su parte, Giménez se apropia del concepto región sociocultural para demostrar que en la actualidad sigue siendo vigente hablar de los territorios porque “son actores económicos y políticos importantes y siguen funcionando como espacios estratégicos, como soportes privilegiados de la actividad simbólica y como lugares de inscripción de las ‘excepciones culturales’ pese a la presión homologante de la globalización” (Giménez, 2000:21).

Para demostrar su tesis, el autor inicia con el concepto de hechos culturales a partir de tres dimensiones analíticas: la cultura como comunicación, desde un aspecto semiótico; la cultura como stock de conocimientos y cultura como visión del mundo. Posteriormente Giménez relaciona la cultura con el territorio: en un primer momento asegura que el territorio está determinado por las huellas de la historia, la cultura y el trabajo humano. Otra dimensión tiene que ver con rasgos culturales objetivados como comportamientos, rituales, danzas, etc. Tercer aspecto, cuando se apropia el territorio, cuando se genera un apego afectivo, es decir, se pasa de una realidad territorial a una cultural invisible.

Otra categoría utilizada por el autor y que es central para desarrollar su tesis es la región. Considera que son de tres tipos: históricas polarizadas y funcionales, programadas o regiones plan. Es así, que aproximándose a lo que planteaba Fals Borda, Giménez considera la región sociocultural como “La expresión espacial, en un momento dado, de un proceso histórico particular” (2000); puede considerarse como soporte de la memoria colectiva y como espacio de inscripción del pasado, como verdaderos monumentos, y, por ende, como símbolos que remiten a los más variados significados; y de la identidad que puede ser histórica y patrimonial; proyectiva, y vivida. De esta forma, la región cultural es un proveedor de referentes simbólicos: discretos, naturales y antropizados y por otro lado grandes conjuntos panorámicos.

Se concluye que el territorio y en este caso, la región vista desde lo sociocultural, implica tener en cuenta elementos como la

memoria y la identidad que permiten la construcción de un proyecto común, es decir, en la región sociocultural se construyen las identidades colectivas, los valores y pautas de comportamiento compartidas.

Debemos señalar que comprendemos el territorio como el espacio en el que los actores sociales interactúan y se apropian de los ecosistemas y la Región como la construcción social desde la articulación dinámica entre conflicto, territorio, ecosistema y biodiversidad. En otros términos, la Región es un proceso de construcción histórica que implica el reconocimiento de los distintos ecosistemas estratégicos, su relación con los diferentes actores sociales y su impacto geográfico, económico, político, cultural e histórico. Una perspectiva que permitiría fortalecer y ampliar los espacios de participación social y política y el control territorial por parte de los actores sociales y políticos (Dussán, s. f.:1).

Retomando a Orlando Fals Borda, pionero de la Sociología en Colombia y de las luchas sociales y políticas desde las ciencias sociales y el pensamiento “propio”, planteaba la necesidad de construir un nuevo ordenamiento territorial para el país que atendiera las necesidades de los grupos raizales, indígenas y población en general (Pachón, 2013: 24). En este caso, gracias al trabajo del sociólogo en mención, la Constitución Política de 1991 consideró la necesidad de construir el territorio a partir de regiones que compartieran identidades colectivas y aspectos socioculturales:

Esto permitía un mayor dinamismo de la administración, una mayor participación de los pueblos en los entes Nacionales y en la solución de sus problemas y sus necesidades, a la vez que significaba una lucha contra el abuso de poder, la corrupción política y administrativa, las soluciones autoritarias, el centralismo asfixiante... (Pachón, 2013:24).

En ese sentido, su propuesta consistía en crear una “Republica Regional Unitaria... un neofederalismo que realizara la descentralización y la autonomía, diera campo a democracia directa y pruralista con ‘participación cultural, económica y social de las bases, [promoviendo] la construcción de contrapoderes populares’. Se construía de abajo hacia arriba y desde la periferia hacia el centro” (Pachón, 2013:24).

Dentro de su propuesta se encuentra la idea de plantear la liberación de los pueblos dentro del marco de la globalización que denomina capitalista: “Nuestro entorno ofrece un interesante enfoque alternativo para el qué hacer, que también es mundial; pero desde el lado opuesto de la estructura social y territorial para buscar la emancipación de los pueblos, algo que puede equilibrar las fuerzas monopólicas y opresoras de Occidente (Pachón, 2013:77).

Por su parte, Adalid Contreras Baspineiro relaciona los principales aportes latinoamericanos y caribeños a la integración y la comunicación, a partir de períodos históricos de integración y de la comunicación desde escenarios de la geopolítica, geoeconomía y la geoestrategia; en torno a experiencias de integración, paradigmas de integración, propuestas de comunicación y experiencias de comunicación. En ese sentido, citando a MartínBarbero precisa que: “queramos o no hoy en día lo que llamamos globalización en sus sentidos múltiples (neoliberal, excluyente, depredador o integrador) pasa en gran medida por los imaginarios de la integración y esto no es metafísica, sino que se expresa en acciones concretas” (Contreras, 2015:70).

Para Contreras (2015) los enfoques y acciones de comunicación en procesos integracionistas que responden al diseño de un mundo multipolar, muestran, a la par de las multipertenencias, pues considera que en un mismo esquema de integración pueden desarrollarse simultáneamente concepciones y prácticas de la comunicación no solo diferentes sino incluso antagónicas.

No hay únicamente complicidad; también hay resistencia y réplica, por lo que desde la otra concepción comunicacional, basada en la cotidianidad y la localización local en un fenómeno híbrido de glocalización, hablar de comunicación no es solo hablar de medios, ni solo de información y posicionamientos, sino de la vida cotidiana de las redes locales que operan en procesos de integración real, desde abajo, desde la ciudadanía con criterios de solidaridad, y con intercambios desde las múltiples voces de los pueblos desplazados por la mundialización (Contreras, 2015:70).

Vale la pena mencionar que en la apuesta por la glocalización coinciden Fals Borda, De Sousa Santos y MartínBarbero; y es que de acuerdo a Fals Borda “... para combatir los malos efectos parciales de la globalización... sus flancos débiles y enfrentarlo, es necesaria la resistencia, la ‘glocalización’, que dé origen a una realidad política contemporánea con un fuerte sentido crítico, en el que se cambia la ‘b’ de ‘bárbaro’ por la ‘c’ de ‘corazón’...” (Pachón, 2013:76).

Es así que, la propuesta de pensar el territorio desde abajo, con las bases y re-conociendo las particularidades culturales de éstas, se concibe dentro del legado de Orlando Fals Borda como una piedra angular de su pensamiento que busca ante todo romper con la dominación ejercida por el occidente (Europa y Estados Unidos) tanto económica, política, cultural y por supuesto del conocimiento.

La “ciencia propia” o “ciencia popular” debe entenderse como:

Una ciencia humilde enraizada en los problemas de la comunidad... Fals Borda postuló aquí la necesidad de unir un saber popular con ciencia, la necesidad de la interdisciplinariedad, de formar “grupos de referencia” latinoamericanos; la necesidad de que la ciencia revele los mecanismos de explotación y dominación tanto a nivel nacional como internacional (Pachón, 2013:17).

Por ello Fals Borda no habla de socialismo europeo; la construcción del territorio parte de sus especificidades, teniendo en cuenta que Colombia es un país del trópico donde convergen campesinos, indígenas, negros y colonos. Fals Borda acuña el concepto del “socialismo raizal”:

De allí nuestra preferencia a identificar nuestro socialismo como “raizal” y “ecológico”, porque toma en cuenta las raíces históricas-culturales y de ambiente natural de nuestros pueblos de base. En esta forma respetamos la regla científica del papel condicionante del contexto que, a su vez satura el ethos de los pueblos. El nuestro es diferente del europeo, y produce un socialismo raizal y tropical que es identificable por las gentes del común, que puede ser, por eso mismo. Transformador de ideas en movimientos políticos (Pachón, 2013:17).

Con la triada ciencia propia, socialismo raizal e Investigación Acción Participativa (IAP), anclada en los territorios y las regiones, Orlando Fals Borda inaugura en Colombia y es pionero en América Latina de lo que hoy se conoce como Epistemologías del Sur, un pensamiento decolonial que debe darle poder a los que históricamente han sido excluidos.

Evidentemente, Boaventura de Sousa Santos contribuye en esta búsqueda destacando la importancia de las raíces: “nuevas identidades regionales, nacionales y locales están emergiendo, construidas en torno a una preeminencia de los derechos a las raíces... Se refieren por igual a territorios reales o imaginarios y a formas de vida y de sociabilidad fundamentadas en las relaciones frente a frente en la proximidad y la interactividad” (De Sousa, 2003:196).

Y Aníbal Quijano (2009) profundiza en estas tesis y contradicciones estableciendo que uno de los mayores conflictos recientes de interés colectivo y específicamente de las Ciencias Sociales es el asunto del Poder. Su teoría plantea la necesidad de hablar de Colonialidad del Poder y Descolonialidad del Poder. Un patrón de poder nuevo se ha ido constituyendo y desenvolviendo en torno de dos ejes históricos: la idea de raza y la del capital. Para Quijano el concepto de colonialidad del poder difiere de la noción de colonialismo. Colonialismo designa una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación. En

contraposición a esto, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que no está limitado a una relación de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la diferencia colonial.

Nuevas formas simbólicas de comunicación: entre lo Hegemónico y lo Subalterno

Con el panorama hasta aquí expuesto es importante mencionar que: 1) En la Planeación de Políticas y Planes Nacionales-Territoriales, prima el discurso hegemónico de diseñar e implementar de manera sistemática agendas políticas, sociales y económicas en el largo plazo donde prevalece el capital sin acoger las distintas miradas que sobre el estar juntos se tiene en un país pluralmente diverso. 2) Las políticas transnacionales desdibujan al Estado como garante de derechos y mediador de los intereses ciudadanos. 3) Colombia es un Estado Social y de Derecho, democrático y pluralista, pero la visión, los discursos y los Planes reducen y desconocen a la Región como construcción social. 4) Las visiones de desarrollo y del territorio en contravía de las potencialidades locales, generan ruptura y pérdida gradual del tejido social.

En ese sentido, si la Constitución del 91 habla del poder público en el ciudadano, vale preguntarse de manera preliminar ¿cuál es la lógica del ordenamiento territorial y la función de la comunicación en el Departamento del Huila como parte de la Región Surcolombiana? Entonces, ¿Cuál es el rol de la comunicación en un país democrático y de las políticas públicas de comunicación, una de las heter-utopías de los comunicadores latinoamericanos desde los '70?

Aunque en el departamento del Huila es creciente el número de comités por la defensa del territorio y la vida, para efectos de esta ponencia resaltaremos a la Asociación de Afectados por el Quimbo —ASOQUIMBO—, que nace en 2009. Es el más antiguo y consistente proceso de resistencia a la Política Minero Energética. Desde el reconocimiento de formas e implicaciones psicosociales de alienación, a la fecha han establecido que su proceso de resistencia y desobediencia civil ha transitado por:

1. El Embrujo corporativo. No sólo tiene que ver con las nociones del desarrollo y del progreso del corporativismo, sino con el poder de persuasión que tienen las empresas desde lo comunicativo —aprovechándose de las condiciones de pobreza y miseria— para vender la ilusión de vivir mejor.
2. El escepticismo. Sigue siendo una expresión entre una esperanza ilusoria y la pérdida de lo que se posee.

3. La tragedia: producto de la incertidumbre que se transforma en desgracia humana: despojo, ecocidio.
4. La esperanza como posibilidad: Producto de la confianza en la resistencia, en sus resultados tangibles, en el reconocimiento público. Implica que los sujetos ven nuevas posibilidades de reconstruir su vida, pero en un proceso amplio de articulación en el Movimiento por la Defensa de la Vida y del Territorio.

Los actores defensores del territorio, el agua y la vida han avanzado en la construcción de nuevas formas simbólicas de expresión de la realidad con: a) la movilización-organización social desde: la capacidad de autogestión, autodeterminación y autocontrol en los territorios. b) la resistencia pacífica: la permanencia en los territorios y la desobediencia civil. c) el empoderamiento de las comunidades.

La Política Minero Energética en el Huila es un ejemplo del impacto —en los territorios y la comunicación— de la planeación construida desde el poder hegemónico; de la ruptura al tejido social y la vulneración al derecho a la participación, la comunicación e información de los ciudadanos.

De acuerdo con la Sentencia T135 de 2013 de la Corte Constitucional de Colombia, existe relación entre información, derecho a la participación y derecho humano: derivada de una tensión entre las distintas visiones de desarrollo y la necesidad de protección de los derechos fundamentales de las personas. La Corte advierte que:

En un Estado Social y democrático de derecho no se puede dar una prioridad general y abstracta al interés general y la visión mayoritaria del “desarrollo” o el “progreso” que traen las obras de infraestructura, cuando estas afectan los derechos fundamentales de las personas... el derecho a la participación de los grupos de la población potencialmente afectados por causa de un proyecto de tal índole, constituye una de las formas en las que el Estado puede y debe prevenir que visiones generales del “interés general” generen graves afectaciones en los derechos de las personas... También será obligatoria la realización de espacios de participación, información y concertación, que implican el consentimiento libre e informado (Corte Constitucional de Colombia, 2013).

No obstante, la práctica de control que se ejerce en los territorios es permeada con una comunicación instrumental que reduce la garantía de derechos y la movilización social. En el panorama nacional es evidente una ruptura entre el tratamiento de la información por parte de los medios tradicionales de radio, prensa y TV locales, regionales y nacionales, por un lado, y por el otro, las plataformas alternativas lideradas por colectivos de comunicación en medios digitales que posibilita la web y las redes sociales. En el caso del

departamento del Huila, los conflictos socioambientales, la Política Minero Energética y la resistencia civil empezaron a ser parte de la agenda mediática por la vulneración a los Derechos Humanos y DESCA y por una estrategia de comunicación pensada desde la articulación entre movilización social, la incidencia política, las estrategias jurídicas y la producción de contenidos digitales.

Frente a la comunicación desde la interacción, la relación entre los afectados y las ramas legislativas (Concejos Municipales, Asamblea Departamental y Congreso de la República) es de subalternidad. En los dos primeros no ha sido posible que acojan convocar a consultas populares). En algunos municipios han logrado frenar los Planes de Ordenamiento Territorial - POT, pero no han logrado incidir con propuestas alternativas en los territorios como Zonas de Reservas Campesinas y agroecológicas en el centro y sur del Huila. No obstante, con la rama ejecutiva (Alcaldías, Gobernación, Ministerios y Presidencia) la relación es hegemónica, pero en un escenario mediado por la movilización social y la resistencia pacífica.

La información y participación que se promueven surgen de las iniciativas y procesos sociales de defensa de los territorios, como respuesta a la incertidumbre que genera divisiones y posiciones individuales e impactos socio-culturales que han fragmentado el tejido social-comunicativo, familiar y comunitario.

Conclusiones

Hablar de territorios y comunicación, debe tener en cuenta el escenario de conflictividad generada por modelos en disputa y por el control que se ejerce no sólo sobre los territorios a través de políticas y planes supranacionales y nacionales, sino en la colonialidad del poder, del saber y del ser. Unos territorios que tienen como sustento estados democráticos, pero como lo advierten Mouffe (2014) y Sousa, conviven con una Pluralidad de Democracias, que desde el ejercicio ético y político demandan el reconocimiento del otr@ no como enemigo sino como adversario con quien quizá no se pueda resolver de manera racional los conflictos existentes.

Ante el control ejercido por la hegemonía en los territorios y por su puesto en la Comunicación, el maestro Luis Ramiro Beltrán hizo el llamado por diseñar y ejecutar Políticas Nacionales de Comunicación en donde la soberanía en materia de comunicación y cultura también debe radicar en el pueblo mismo en una sociedad democrática (Beltrán, 2014).

Colombia tiene el desafío de diseñar políticas de comunicación globales y a largo plazo, articuladas a los diversos planes y proyectos que vuelvan realidad los derechos consagrados en la constitución política... pero también la necesidad de fortalecer la capacidad expresiva, comunicativa y lúdica de sus habitantes, los lazos, los intercambios y las redes sociales cotidianas, que son la base para el

fortalecimiento de la esfera pública, la democracia y del tejido social en su conjunto (Pereira, 2001).

Las propuestas de los últimos gobiernos, se reduce a la mediatización y circulación de información, a la industria cultural y a las TIC, pasan a manos del interés privado, en detrimento de las comunidades organizadas, pero sin capital, para fundar medios o plataformas comunicativas y ejercer su derecho. Las dificultades que en materia de Comunicación existen en Colombia, hacen que en la Región Surcolombiana se profundice la imaginación colonizada de las que hablan Pachón y Torres a través de la Planeación de Políticas, Planes Nacionales Territoriales y agendas en las que prevalece el capital como discurso hegemónico y a las cuales las comunidades resisten por ser un proyecto de Nación que los excluye, que dista de su Comunidad Imaginada y desconoce a la Región como construcción histórica, cultural y social.

Es necesario ahondar en la comprensión de la lógica del ordenamiento territorial en la Región Surcolombiana y la función de la Comunicación; en la relación territoriosdesarrollo-democracia-comunicación, partiendo del contexto de colonialidad por despojo o desposesión que se vive en la región, su materialización en políticas y planes no sólo económicos, de infraestructura, sino informativos, comunicativos, sociales y sectoriales.

Hoy, la comunicación se ha enriquecido al avanzar en su comprensión de la participación y la democracia, vinculando las nociones de necesidad e interés con la radicalización de la democracia; es decir, descentrándola desde lo político hacia lo económico, social y cultural, fortaleciéndola con una nueva ética fundada en la solidaridad como el valor que hace posible la realización de la vida y, específicamente, el de la vida digna (Dussán y Peña, 2014).

Por lo anterior, pensar la comunicación, implica reconocer que los procesos de resistencia y movilización social promueven la desalienación desde las resistencias argumentadas de sujetos que se alejan de la comunicación instrumental y se aproximan a entenderla como un derecho que atraviesa por una comunicación argumentada, estrechamente ligada al territorio, a la relación con la naturaleza y a la interacción social que se da desde la participación y la organización popular.

Para avanzar en la construcción de Región entendida como una construcción histórico cultural planteada por Orlando Fals Borda, es urgente comprender la “comunidad imaginada” que se construye desde la movilización social, por ello es necesario indagar por las representaciones sociales que sobre territorio, desarrollo, democracia y comunicación, construyen los actores sociales, así mismo indagar sobre el discurso político que sobre éstos construyen los planes de Desarrollo, las políticas sectoriales y las agendas sociales desde la Constitución de

1991, elementos claves para comprender cuál es la lógica del ordenamiento territorial.

Un asunto que va más allá del plano normativo, es también el inicio de un proyecto de transformación y justicia cognitiva que debe llevarnos a pensar en nuevo estatuto de las ciencias tanto naturales como sociales, de acuerdo a lo que planteaba el maestro Orlando Fals Borda al acuñar el concepto de ‘ciencia popular’: “el conocimiento empírico, práctico, de sentido común, que ha sido posesión cultural e ideológica ancestral de las gentes de las bases sociales, aquel que les ha permitido crear, trabajar e interpretar predominantemente con los recursos directos que la naturaleza ofrece al hombre” (Fals Borda, 2010: 182) y por supuesto de la comunicología en particular... “Reformular las bases epistémicas de la comunicología en virtud de un proyecto histórico trasmoderno, transoccidental, dialógico y articulado en, por, desde y para el sur...” (Sierra, 2014:12).

Fuentes consultadas

- Aragonés, Jorge (2004): Memoria del territorio. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Beltrán, Luis Ramiro (2014): Comunicación, Política y Desarrollo. Quito: CIESPAL.
- Congreso de la República (2011): “Ley 1454, Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial”. Bogotá D.C. Recuperado de <http://wsp.presidencia.gov.co/Normativa/Leyes/Documents/ley145428062011.pdf>
- Consejo Nacional de Política Económica y Social (2008): “CONPES 3527: Política Nacional de Competitividad y Productividad”. Bogotá D.C. Recuperado de http://www.plandecenal.edu.co/html/1726/articles-195830_archivo_pdf.pdf
- Contreras, Adalid (2015): El límite es el Infinito. Relaciones entre la Integración y Comunicación. Quito: CIESPAL.
- Corte Constitucional de Colombia (2013): “Obras de Desarrollo y Progreso frente a la Protección de Derechos Fundamentales de las personas-Participación y concertación de personas afectadas por el desarrollo de megaproyectos”. Recuperado de: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2013/T-135-13.htm>
- De Sousa, Boaventura (2003): La Caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política. Bogotá: ILSA.
- Departamento Nacional de Planeación (2005): “Visión Colombia II Centenario”. Bogotá D.C. Recuperado de http://archivo.cepal.org/pdfs/GuiaProspectiva/visiónColombialIcentenario_2019comple.pdf
- Dussán, Miller (s.f.): “El Quimbo: Destrucción de la Soberanía Hídrica y Agroalimentaria y del Patrimonio

- Nacional y Generación de Nuevos Conflictos”, en Movimiento 20 de abril, Por la Soberanía, democracia y paz en el Territorio Sur. Ponencia llevada a cabo en el III Encuentro de Comunicadores del Sur, Popayán, Colombia.
- Dussán, Miller y Peña, Yamile (2014): “Proyecto Acompañamiento al proceso organizativo de la Cuenca del Río Magdalena para la Garantía y restablecimiento de los derechos humanos y los DESCA de los afectados por la Política Minero Energética en la zona centro y sur del departamento del Huila”. Universidad Surcolombiana.
 - Fals Borda, Orlando (2010): Antología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
 - Giménez, Gilberto (2000): “Territorio, cultura e identidades. La Región Socio-Cultural”, en Rosales, Rocío (Coord.). Globalización y regiones en México (pp. 19-35). México: Miguel Ángel Porrúa.
 - Mouffe, Chantal (2014): Agonística. Pensar el Mundo Políticamente. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
 - Observatorio Nacional de Paz (2012): Actores y dinámicas de la conflictividad territorial. Percepciones populares en cuatro regiones de Colombia. Bogotá: Planeta Paz.
 - Pachón, Damián (2013): Orlando Fals Borda – Socialismo Raizal y el ordenamiento territorial. Estudio introductorio. Bogotá: Desde Abajo.
 - Pachón, Hilda y Torres, William (2003): “Construir desde abajo. Subjetividades en la Región Surcolombiana”, en Lasso, Luis; Torres, William y Tovar, Bernardo (Comps.). In-surgentes. Construir región desde abajo (pp. 261-278). Neiva: Universidad Surcolombiana.
 - Pereira, José Miguel (2001): “Comunicación y Ciudadanía: Apuntes para comprender las radios y televisiones comunitarias en Colombia”, en Signo y Pensamiento 20(38), 102-116. Recuperado de <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/download/2825/2113>
 - Quijano, Aníbal (2009): “Colonialidad del Poder y Des/Colonialidad del Poder”, en A. Bialakowsky (Presidencia). Latinoamérica Interrogada. Depredación de recursos naturales, democracia participativa, escenarios productivos y construcción de conocimiento. Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, Argentina. Recuperado de <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/51.pdf>

- Ramírez, Juan Mauricio (2012): “Colombia en 2032. Cómo será el país en materia de descentralización dentro de veinte años”, en Revista Semana. Recuperado de <http://www.semana.com/especiales/articulo/colombia-032/264772-3>
- Sierra, Francisco (2014): “A modo de prólogo. La virtud del Magisterio”, en Beltrán, Luis Ramiro. Comunicación, Política y Desarrollo. Quito: CIESPAL.
- Vidal, Jaime (2011): La Región en la Organización Territorial del Estado. Bogotá: Universidad del Rosario.

“¿Cuánta tierra necesita un hombre?”

La denuncia de las quimeras del desarrollo: un principio en el pensamiento decolonial

Manuel Chaparro Escudero

El cuento del desarrollo

Seguramente recuerden el cuento que Lev Tolstoi escribió en 1886 “¿Cuánta tierra necesita un hombre?”, en el que un campesino llamado Pajom se encuentra ante la soñada oportunidad de poseer tanta tierra como pueda caminar en un día, siempre y cuando regrese al punto de partida antes de que el sol se oculte en el horizonte. Animado por los *bashkirios*, propietarios de la tierra, inicia su marcha con la salida del sol, de manera que a la hora del desayuno ya ha abarcado tanta tierra como desea. Como es temprano, decide seguir caminando, ampliando así su futura propiedad, pero a cada hora que pasa anhela tener más y acelera su marcha para aprovechar el tiempo que resta. Aunque ya tiene más tierra de la que necesita, la ambición le incita a seguir. Finalmente, alcanza su objetivo y a la puesta del sol llega al punto de partida, tan agotado por el esfuerzo que fallece en el instante y su logro es vano.

La ambición personal del campesino está reñida con las necesidades reales y los límites impuestos por la propia naturaleza. En términos de huella ecológica a cada habitante del planeta sólo le corresponden cerca de 1,8 hectáreas de tierra, pero esta realidad es contrapuesta a las exigencias del modelo de desarrollo. En un país como España, sus habitantes usan más de 5 hectáreas, por lo que se necesita cinco veces su tamaño para mantener los actuales estándares de vida en términos de consumo y desarrollo. EEUU necesita hasta 9,4; Suecia, 5,1; Dinamarca, 8; Nueva Zelanda, 7,7; Noruega, 6,9; Francia, 4,9 y Alemania 4,2. Todos estos países, presentados como modélicos, obtienen el exceso de sus recursos en otras partes del planeta contribuyendo al empobrecimiento de muchas economías y sus ecosistemas. ¿Cómo reproducir, entonces, en otros lugares estos niveles “ejemplares”, que superan su propia capacidad y requieren la ocupación de otros? No es necesario decir que esta circunstancia hace imposible la justicia social y que obviamente el modelo no puede ser universalizable.

De alguna manera, los países desarrollados se comportan como el campesino del cuento de Tolstoi. Aunque las estimaciones y cálculos de valores medios resulten tendenciosos y no todo el mundo usa el mismo número de hectáreas en un mismo país, la realidad es que el uso de recursos más allá de los límites recomendados es infinitamente mayor en esa parte del mundo que convencionalmente llamamos países desarrollados, un término caduco, mal definido y que en realidad sólo diferencia a las sociedades insanas en su obesidad económica y consumista, de aquellas que no lo son. Abarcar más tierra (recursos) de la que corresponde para vivir y mantener el estatus en

términos de calidad de vida-consumo, lo que supone reconocer la asimetría de derechos, impide que otros países y pueblos a los que se intenta redimir de su “pobreza”, alcancen algún día los objetivos de ser sociedades equiparables a las “desarrolladas”.

No es correcto hablar de pobres sino de empobrecidos, pues en muchas culturas y en ciertas órdenes religiosas y corrientes filosóficas la pobreza corresponde a una renuncia voluntaria, individual o colectiva, a lo material innecesario o superfluo para vivir. En cambio, el empobrecido se fabrica; es el resultado del abuso, la ocupación y la apropiación, y está inevitablemente unido a la estigmatización, al desprecio cultural, la ausencia de solidaridad comunitaria y la despreocupación por la otredad. La pobreza inducida, o sobrevenida, imposibilita la realización personal, tal como dice Sen (2003), relacionada hoy exclusivamente con la imposibilidad de disponer de los recursos económicos que permitan acceder al alimento, la sanidad, la educación y la satisfacción de los derechos culturales, a consecuencia de la incumplida redistribución de la riqueza.

El desarrollo, como premisa salvadora, es una quimera que en su historia de setenta años sólo ha agrandado aún más la brecha entre enriquecidos y empobrecidos, garantizando a perpetuidad el mantenimiento de los principios coloniales del siglo XV, orientados al ensanchamiento de las fronteras físicas y del pensamiento. El actual neocolonialismo surgido a mediados del siglo pasado se sostiene por el control que ejercen los organismos internacionales responsables de imponer las directrices políticoeconómicas a los gobiernos, así como por la aceptación e implantación hegemónica de un pensamiento nacido de un racionalismo dogmático y cortoplacista, que alimenta la ambición de vivir para progresar, vivir para crecer y vivir para trabajar, al margen de la lógica natural.

La dominación se ha construido e implementado en el último siglo usando las estrategias de siempre: la conquista por las armas, la institucionalización en los modelos educativos de unas ideas presentadas como las únicas válidas y la imposición generalizada de estas “verdades” a través de la propaganda de los medios de información como constructores de un escaparate de seducción capaz de eliminar y estigmatizar cualquier disidencia.

La construcción de una ética del pensamiento decolonial debe intervenir en los imaginarios que construyen los medios y en el fomento de un modelo educativo que genere un pensamiento crítico que tenga como obligación plantear la “demolición epistemológica”, la “desobediencia epistémica”, de la denuncia del modelo que ha construido un conocimiento dominante impositivo (Mignolo, 2007; de Sousa, 2011; Torrico, 2015; Chaparro, 2015 y Castro-Lara, 2016).

Denunciar sin ambigüedad el desarrollo

Criticar el capitalismo entraña el riesgo de ser descalificado, o calificado como comunista, anticapitalista o antisistema, conceptos que no significan lo mismo, aunque se usen como si lo fueran. No estamos necesariamente ante un problema de ideologías políticas, lo que resultaría muy simplista, pues el antisistema denuncia la obvedad, los fallos del sistema, y propone soluciones que van más allá de la mera resistencia. Es la proposición y la acción de estos movimientos, no la simple crítica, la que pone en marcha los mecanismos de ultradefensa militar del mercado, que convierte a los estados en sus escuderos al pretender identificar la disidencia, exclusivamente, con la violencia. El antisistema, puede ser un excluido inconforme o un incluido crítico, pero consecuente y contrario al insolidario sistema de expulsión social construido para beneficio de una minoría (Chaparro, 2015:174), denuncia la obvedad de un fracaso y manifiesta tanto la necesidad de la resistencia discursiva como de la proposición (Wallerstein, 2014). Intentar vincular la actitud del disidente con la violencia es un error de interpretación, Gandhi fue un disidente tenaz y pacifista, un antisistema que puso en jaque el sistema colonial, como también lo fue Martin Luther King.

Los principios disidentes y decoloniales han estado presentes en foros como el de Porto Alegre, en los movimientos campesinos y ciudadanos que promovieron algunos de los nuevos gobiernos latinoamericanos de principios de siglo, si bien sus agendas se han visto frustradas por la presión exterior, el golpismo mediático y económico de las oligarquías y una lectura decimonónica desde el poder de los principios de la modernidad y el progreso, llegando a quebrar las alianzas de los movimientos populares que les apoyaban.

Las críticas al actual modelo, construido con valores mercantiles desde intereses hegemónicos, están relacionadas con problemas epistemológicos y con la necesidad de hacer historiografía crítica para construir principios decoloniales. La pregunta que surge entonces es: ¿puede la comunicación/información jugar un papel estratégico en la transformación social? Seguramente, de la misma manera que su manipulación ha contribuido a la fijación de las verdades mentirosas sobre las que vivimos.

Pocos están de acuerdo con el orden existente, pero se asienta sobre estructuras de poder que penetran todas las instancias de gobierno. Para la mayoría social son más los retrocesos que los avances en sus conquistas, pero el resultado de la medición de indicadores económicos superficiales estimulados por el FMI y el BM, como por ejemplo el PIB o la renta per cápita, no repercuten en un reparto equitativo que es cada vez más desigual. Aún así, se sigue propagando como inevitables las mejoras que vendrán de la aplicación de las políticas de austeridad impuestas. Como decía Frei Betto (2011), una cosa es que habiendo diez gallinas y diez personas, y toque a gallina

por cabeza, y otra muy diferente lo que refleja la realidad, pues lo más probable es que una persona tenga nueve gallinas y las demás se tengan que repartir la restante. La macroeconomía siempre dirá que hay diez gallinas y que la renta es una por cabeza.

Las críticas al desarrollo existen desde el mismo instante de su formulación, como metáfora que equipara el crecimiento evolutivo biológico; la adaptación silenciosa de la naturaleza a ecosistemas de complejos equilibrios, con el crecimiento económico. El desarrollo hoy, gracias a la agenda de gobierno impulsada por Truman, es percibido exclusivamente como crecimiento económico, orientado a alcanzar niveles de compulsión consumista que garanticen un nivel de vida estandarizado, definido por los intereses de aquellos que necesitan ampliar mercados y márgenes de beneficio hasta el infinito.

Para Martín-Barbero, el desarrollo resultó ser una versión renovada de la idea de progreso, y la democracia un subproducto de la modernización (1987:193). El progreso no es más que una invención destinada a poner metas que, como antídoto antienergético, no demuestra ninguna eficacia, nuestra sociedad debe superar la fe en el progreso, que al igual que la modernidad, forma parte de un mito que debe ser desmitificado (Gray, 2014:15). Como lo expresa Zaid: “Ningún progreso parece hoy más urgente que superar la vieja voluntad del progreso (...) hacerlo progresar, enfrentándolo a sus resultados, ante la evidencia del suicidio universal al que nos conduce” (2004:13).

La agenda del desarrollo tenía en su ADN expandir y apropiarse de mercados para generar y controlar el consumo, incrementar la capacidad-necesidad de compra de cualquier sociedad e incentivar el crédito fácil para el beneficio de los bancos y de las corporaciones, todo lo demás, derechos humanos, libertad de expresión, justicia social, sanidad y educación universal, son efectos colaterales, no objetivos de su acción. Basta mirar el mundo actual para percibir que las políticas de desarrollo han aumentado las desigualdades de forma exponencial en todos los lugares y no han brindado los beneficios deseados ni siquiera en las sociedades desarrolladas. Antes de la crisis de 2008, el empobrecimiento castigaba a más de 60 millones de personas en la UE y a más de 43 en EE.UU. (Income and Poverty in the United States: 2015, Oficina del Censo de EE. UU.).

La acumulación en pocas manos de los recursos del planeta —el 10% de la población mundial posee el 86% de los mismos, mientras el 70% más pobre, más de 3.000 millones de adultos, sólo cuenta con el 3% (Informe OXFAM, 2015)—, se une a la evidencia de que un planeta finito no puede tener un crecimiento permanente tendente al infinito. Como recuerda Illich, la estrategia correcta es detener el crecimiento, pues el modelo de desarrollo es reproducible pero no universalizable y ante la obesidad de determinadas economías, lo obligado es iniciar el camino del decrecimiento, tal como lo explica

en su tesis; “la estrategia del caracol”: la economía debe comportarse como este animal, cuya su concha crece justo hasta donde lo necesita su cuerpo, a partir de lo cual dibuja espirales decrecientes para no resultar aplastado por su propio peso; “los problemas del sobrecrecimiento se multiplican en progresión geométrica, mientras que la capacidad biológica del caracol sólo puede, en el mejor de los casos, seguir una progresión aritmética” (2005:291).

No existe voluntad de contribuir a corregir los desequilibrios, restablecer los derechos y generar una economía real basada en la ética del bien común. La explotación sin límite de los recursos del planeta tiene como destino satisfacer las necesidades de las sociedades obesas y no garantizar el prometido desarrollo.

Manifestar este disenso no supone una actitud insensata ni criminal, como pretenden algunos, radiografiar los desacuerdos para denunciar los consensos insensatos que han puesto el planeta al borde del abismo es el camino para construir nuevas propuestas. No hay consensos sin disensos, y si estos últimos no se expresan, o se reprimen, sólo existirá imposición disciplinaria. La utilidad del disenso y su aportación a la crítica de la modernidad y a la Teoría Crítica Posmoderna, siguiendo a Alberto Buena (2016) es el reconocimiento de la diversidad. Lejos de ocultar y estigmatizar, los disensos deben ser visibilizados para convertirse en verdaderas oportunidades que permitan repensar el rumbo.

La diplomacia internacional, no construye consensos, los impone. Los organismos internacionales instruyen consensos sin oír a la ciudadanía. En qué foros ciudadanos al margen de los cauces de la corrección política instrumentalizada se ha debatido la nueva agenda de los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS) aprobada en 2015, tras el fracaso de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM, 2000-2015). El consenso político y los medios de información controlados por los intereses de las corporaciones continúan haciendo un discurso comprometido en el combate de la desigualdad, pero sin alterar ni una coma la agenda desarrollista, una paradoja tautológica.

Una sociedad que trabaje por el bien común debe abandonar el *buenismo caritativo*, el deseo de salvar a otros pueblos, si antes no está dispuesta a denunciar y renunciar a sus privilegios. La ciudadanía debe exigir justicia social universal y expresar sin miedo su disenso sobre un sistema genocida, repensando y modificando sus hábitos.

Así como la agenda de los ODM fue un fracaso anunciado, los propósitos de los ODS no conducen a ningún sitio al no incidir en la causa de los problemas, limitándose a decretar las enfermedades que se deben extinguir sin afrontar la profilaxis necesaria. Como resultado sus vacunas terminan siendo placebos que matan. Una agenda para solucionar los verdaderos problemas de la humanidad debe enfrentar: el fin de la industria del armamento, de los paraísos fiscales, de la

economía especulativa, de las tecnologías sin utilidades probadas porque agotan los recursos (Küng, 2006), de la dietética digital (Sampedro, 2016), y debe asegurar la prestación de los servicios públicos básicos, la soberanía local, el comercio de kilómetro cero (KMO) en el consumo de bienes y, lógicamente, la distribución de la riqueza desde el criterio de la suficiencia. Debe considerar los movimientos sociales y los cooperativistas, la Cumbre de los Pueblos, las comunidades indígenas, la soberanía alimentaria, energética y de los recursos esenciales. Sólo sobre estas bases se puede construir un pensamiento decolonial para nuevas economías pensadas desde lo local. Lo decolonial también trasciende el debate clásico de vencer imperialismos culturales para rescatar expresiones propias, lo decolonial es una necesidad de transformación y rescate de las formas de relacionamiento con la naturaleza.

Los camuflajes del desarrollo

Las denuncias del desarrollo fueron siempre minimizadas, reorientadas, redefinidas y convertidas en pleonasmos sin sentido: desarrollo humano, desarrollo local, desarrollo sostenible, desarrollo verde... Las piruetas han sido múltiples y siempre engañosas, modas camaleónicas que contaminan la episteme misma. Así, por ejemplo, los dos últimos calificativos se muestran exitosos dialécticamente, aunque en nada contribuyan a transformar el modelo.

El sentido de la sostenibilidad es el de llegar hasta el límite mismo del abismo para sostener el crecimiento. La sostenibilidad es un peligrosísimo ejercicio de funambulismo para la humanidad, impuesto por la gula insaciable de una minoría. Este concepto, que surgió en las Naciones Unidas, en la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo (Informe Brundtland, 1987), fue introducido por las corporaciones para maquillar el modelo desarrollista y seguir alimentando un sistema económico injusto.

A finales de los años setenta el concepto *desarrollo sostenible* se usaba de manera generalizada para minimizar las críticas al desarrollo, pero en 1972, en la Conferencia de Estocolmo, se adoptó un nuevo término que venía a reforzarlo, la sostenibilidad debía basarse en el “ecodesarrollo”. El término no fue introducido por los ecologistas sino por el lobby industrial estadounidense, con el apoyo de Kissinger. Cualquier calificativo sirve de maquillaje para mantener, a toda costa, la agenda del desarrollo. El objetivo de la sostenibilidad es mantener cuotas de crecimiento permanentes “sin sacrificar las generaciones futuras”, según se dice en sus postulados, pues tiene como base un principio bien sencillo: todo lo obtenido de los ecosistemas debe igualar a su reposición y regeneración. Ya sabemos que difícilmente los ecosistemas pueden responder a esta exigencia, y que reponer o regenerar en la misma medida en que se “recolecta” significa, en muchos casos, ignorar la imposibilidad de recuperar la cadena evolutiva que generó un hábitat único y necesario a lo largo de miles de años.

El economista y ecólogo Herman Daly sostiene, en sus “Criterios operativos para el desarrollo sostenible”, que hablar de desarrollo sostenible es posible siempre que no sea desde un crecimiento sostenible: “Una economía puede crecer sin desarrollarse o desarrollarse sin crecer [...] Puesto que la economía humana es un subsistema de un ecosistema global finito que no crece, aunque se desarrolle, está claro que el crecimiento de la economía no puede ser sostenible en un período largo de tiempo” (2003). La sostenibilidad, tal como la definió el economista defensor de la bioeconomía, Georgescu Roegen (1971), no es más que una nana encantadora: sus límites hace tiempo que se desbordaron, pues la huella ecológica actual dobla la capacidad del planeta, y ha terminado reducida a la ausencia de reparto y la construcción de muros físicos y mentales contra “el otro”.

El desarrollo verde, el capitalismo verde y la economía verde, planteados en la agenda de discusiones sobre Cambio Climático, han terminado implicando el respaldo a las empresas promotoras de los transgénicos, la administración de los recursos de la naturaleza por empresas privadas, la permisividad en el robo de patentes a sus dueños ancestrales por parte de la industria farmacéutica y la explotación irracional de los recursos con la excusa de favorecer el empleo. Este enfoque privilegia a los mercados e implica un nuevo ordenamiento discursivo y geopolítico (Ribeiro, 2011), de manera que centrar las inversiones en el llamado “capital natural” hace que la biodiversidad y los ecosistemas que nos alimentan y soportan la vida corran aún más peligro. La naturaleza no es capital y debe dejar de ser contemplada como un valor monetario especulativo.

Reivindicaciones y alteridad

Frente a estos criterios suicidas, la economía ecológica considera la economía como un subsistema dependiente de un ecosistema global finito. La economía ecológica cuestiona la sostenibilidad o sustentabilidad de la economía, por los fuertes impactos ambientales producidos por la continua demanda de materias primas y de recursos energéticos; se interesa por la relación de los derechos de propiedad y la gestión de recursos naturales, y busca indicadores nuevos que superen la contabilidad macroeconómica (Martínez Alier, 2004).

La alternativa la encontramos en la alteridad, es decir, en el otro⁴⁹ y sus propuestas de alteración de la realidad, pues en ésta están presentes principios decoloniales surgidos desde abajo: campesinos, indígenas y herederos de las economías precapitalistas, que han aliado sus esfuerzos en defensa de su economía de vida. Este ecologismo de los pobres surge como un movimiento social ante los conflictos y desastres ambientales derivados del crecimiento económico y la

⁴⁹ Rafael Roncagliolo usaba la expresión “medios alterativos” en lugar de medios alternativos para referirse al papel que deben desempeñar las radios comunitarias (1999).

desigualdad social (Ibid), en contraste con las otras corrientes ecológicas, como el “culto a lo silvestre”, que está más atento a la biología de la conservación, o la ecoeficiencia, que sólo se preocupa por la sustentabilidad del actual modelo económico.

Estar de acuerdo con los argumentos opuestos al desarrollo, una vez vistos los desastres ocasionados, abre una discusión manifestada en dos corrientes. La primera propone reformar, o redefinir, el concepto de desarrollo y empezar de nuevo, lo cual ya se ha intentado, constatando su fracaso: la Coca Cola seguirá ofreciendo el mismo contenido, aunque cambie su nombre. La segunda opción es desmarcarse y fijar un nuevo rumbo que exprese lo que dice la mayoría social; argumentos expuestos por Vía Campesina, los movimientos indígenas organizados en la Cumbre de los Pueblos y los desheredados del sistema.

Está claro que debemos propiciar el adelgazamiento de los países desarrollados, es decir, devolver las hectáreas usurpadas. Una parte del mundo, justamente la que no para de crecer, no necesita seguir haciéndolo pues tiene todo lo deseable, por lo que debe empezar a repartir mejor y decrecer. Un grafiti en el barrio de Saint Gilles, en la Bruselas de los inmigrantes, mostraba la avaricia del sistema con esta frase: *C'est parce que nous avons ce que nous avons, que nous voulons tout, le reste!*⁵⁰ Volvemos al síndrome del campesino de Tolstoi: aspirar a tener mucho más allá de lo realmente necesario.

Nuestro fin como especie no es otro que cubrir las necesidades satisfactoriamente y poder apreciar la felicidad en la vida cotidiana, pero el PIB y la satisfacción vital no miden el mismo tipo de utilidades: la felicidad no se fundamenta en la capacidad de comprar, por más que el desarrollo se empeñe en ello, cantidad no es calidad, y opulencia es más apariencia que satisfacción. Como dice Jakson: “Somos felices cuando las cosas van bien, e infelices si van mal; hay una conexión obvia entre prosperidad y felicidad. Esto no quiere decir necesariamente que la prosperidad sea lo mismo que la felicidad” (2011).

Los dos factores que más inciden en la felicidad, como parámetro de bienestar subjetivo, son las relaciones de pareja y familiares, y la salud, factores que suponen más del 70 por ciento, seguidos del lugar donde se vive, el dinero y las amistades. Las encuestas realizadas llegan a las mismas conclusiones que ya expuso Amartya Sen (2005) al reivindicar la necesidad de un hogar, un entorno familiar y de amistades, una forma digna de acceder a los recursos para vivir y una vida sexual plena, como garantías de una buena vida. La felicidad es algo más que la ilusión de satisfacer lo que se desea, pues si se sigue esta premisa la felicidad queda confinada al futuro, de manera que siempre hay que conquistar algo más para

⁵⁰ “¡Es porque tenemos lo que tenemos, que queremos todo, el resto!”

conseguirla, sin que ésta llegue. La felicidad es un estar, por ello la episteme perdida de *vivir la vida* debe ser recuperada y fortalecida desde la experiencia y el aprendizaje del mestizaje cultural.

La solución a los problemas, a la imposibilidad de que las utopías florezcan y a la superación de quimeras, debe llegar desde la construcción de una agenda orientada al bien común; para ello es obligatorio trabajar una historiografía que permita reconocer y sentar nuevas bases epistemológicas desde principios decoloniales. No es fácil, pero todo camino se hace al andar, como decía el poeta Antonio Machado.

La contaminación mediática

El uso y abuso de los medios de información para la propaganda de falsos ideales es, como hemos manifestado, una de las principales causas de que no se hayan asumido los problemas detectados y ampliamente documentados desde el siglo pasado con la globalización económica y las estrategias desarrollistas. Las utopías democratizadoras del Informe MacBride (1981) fueron vencidas por las quimeras de un capitalismo ajeno e insensible al drama humano y la destrucción de los ecosistemas. El control de los medios por las corporaciones, que ejercían como propietarias de las estructuras de poder, facilitó que EEUU y Gran Bretaña, como aliado, dinamitaran cualquier opción que permitiera una democratización de las telecomunicaciones, las tecnologías de la información y los medios para difundir otras realidades, alternativas, disidencias y oportunidades. La descolonización del latifundio mediático es fundamental para la decolonización de los imaginarios.

Los medios deben tener un uso cívico, orientado a la construcción social. Democratizar el acceso de la ciudadanía a los medios y enseñar la verdadera utilidad de los mensajes para crear valores son obligaciones ineludibles. Del mismo modo, seguir enseñando en nuestras universidades estrategias de márketing y publicidad para convertir espacios públicos de encuentro en centros de consumismo en los que la compra no satisface una necesidad real, es insensato e irresponsable.

¿Qué se comunica?, ¿cómo? y ¿quién establece el principio de noticiabilidad?, constituyen la esencia del problema. Los medios de información consiguen el doble efecto de alertar e insensibilizar: lo que ocurre no incumbe a nadie, no forma parte de nuestra individualidad, nadie es responsable; todo se representa alejado de cualquier opción de intervención ciudadana y cuando surge la contestación se recurre al discurso de la desmovilización y de la corrección política. Todo queda al otro lado de las pantallas, en esa frontera imaginaria que construye el medio ante la realidad mientras se mantiene la apariencia de normalidad con disputas intrascendentes entre estadistas. La

desinformación y la manipulación hace tiempo que se han convertido en norma, aunque parezca algo nuevo bajo el concepto de postverdad.

Decolonizar la forma de pensar, actuar e interpretar el mundo exige disentir acerca de las tesis de la Comunicación para el Desarrollo y el Cambio Social, otra propuesta engañosa generada para mantener el modelo, un oxímoron mayúsculo centrado en la idea de que el crecimiento económico es la solución a todos los problemas, tal como ocurrió con la Educación para el Desarrollo. Ni la educación, ni la comunicación, necesitan adornos: la comunicación es intercambio entre iguales, en las mismas condiciones, y sirve para empoderar, verbalizar los sueños, pensar, decir y hacer. La educación, por su parte, es transmisión de habilidades de vida, valores, formas de supervivencia, formas de pensamiento y formas de conocimiento. ¿Qué tiene que ver esto con el desarrollo tal como se entiende hoy? Como decía Albert Camus, nombrar mal las cosas sólo sirve para empeorar los males del mundo.

La Comunicación para el Desarrollo y el Cambio Social fue una estrategia elaborada a partir de los años cincuenta en EEUU para imponer los principios de la economía capitalista. Los críticos latinoamericanos hablarían de la necesidad de un desarrollo endógeno, frente al exógeno, para salir del fracaso (Cardoso y Faletto, 1977), de manera que Beltrán traslada la idea al concepto de comunicación endógena. Sin embargo, esta mirada endógena no partía de una episteme diferente y propia que alterara el modelo de la economía especulativa. Como bien dice Torrico, es necesaria “una comunicación para salir del desarrollo” (2009). Llegados a este punto resulta más pertinente hablar de una Comunicología de la Liberación, siguiendo el pensamiento de Beltrán. Sin embargo, hay que tener en cuenta que las críticas de Luis Ramiro Beltrán, siendo certeras, pierden de vista que las rutas trazadas para la “liberación” eran erráticas, al igual que el discurso de Díaz Bordenave; insistía en “otro desarrollo” o en poder redefinirlo. Discursos válidos y a veces valientes en sus contextos pero que necesitan una reactualización.

Los medios de información, y en general la llamada industria cultural, lejos de ayudar a soñar en la construcción de un nuevo relato, alimentan la visión de un mundo distópico, en ruinas, sin capacidad de sobrevivir y en total orfandad. ¿Cómo es posible que triunfen los videojuegos que simulan guerras y desafían a matar? ¿Cómo es posible que las series de éxito de la televisión mundial giren en torno a la necrofilia y la desesperanza antes que en la biofilia? ¿Quién se sorprende del empeño de los jóvenes, y los no tan jóvenes, en la ilusión de la guerra y la violencia sin más? Convertir en moda y estética la precariedad, la miseria y el empobrecimiento resulta insultante y peligroso, porque nos aleja de la percepción de la realidad: que de los 7.400 millones de seres humanos que habitan este planeta, más del 60% pasan hambre y sufren malnutrición.

Sin propuestas, ni alternativas, la locura bélica, terrorista y delictiva se instala como respuesta al hartazgo o al simple hastío. Los narcos colombianos o mexicanos, como los de otras regiones, se convierten en héroes populares aplaudidos por quienes viven en la miseria, simplemente porque desafían a gobiernos corruptos que amparan la impunidad. El terrorismo de grupos radicalizados e integristas encuentran terreno abonado en el desastre mismo del abuso colonial y el neocolonialismo desarrollista. La violencia nunca estará justificada, pero en ausencia de justicia y de expectativas surge el mejor caldo de cultivo.

La virtualidad digital sustituye la ausente experiencia vicaria, a la que convierte en un simple juego o una fantasía de la realidad, y alimenta la violencia y la desempatización con la vida. Los medios y los juegos no educan, pero impregnan y socializan comportamientos y el déficit democrático de los primeros favorece la desmovilización y la apatía social. No existe una preocupación por medir la rentabilidad social de los contenidos; el principio de que “la gente ve lo que quiere” se concibe como una manifestación de libertad y no como la simple constatación de que el morbo y la casquería resultan provocadores. En cambio, la noción de servicio público como utilidad social es denunciada como una “ñoñez” que impide el desarrollo del libertinaje del mercado.

La creación y presentación de un mundo distópico parece alimentar a propósito ese imaginario de catástrofes inevitables para hacer crecer la resignación, “todo puede ser peor” y no hay expectativas que no pasen por el uso de las armas. Recuperar la utopía decolonial implica recuperar la biofilia frente a necrofilia, el amor por la vida, no por el derecho a la vida sino a vivirla, como decía el escritor, filósofo y economista José Luis Sampedro. Aunque no creamos en las conspiraciones, la realidad no engaña: existe una estrategia que favorece intereses muy particulares, a la que los gobiernos no son ajenos. En Los nuevos amos del mundo, Jean Ziegler daba pruebas irrefutables de como las corporaciones intervienen en las decisiones políticas manejando los gobiernos y las instituciones internacionales. En 1972, el Club de Roma advertía de la imposibilidad de cumplir las agendas benefactoras y hablaba de los límites del crecimiento, lo mismo que diría con más contundencia el informe “¿Qué hacer?”, elaborado por la Fundación Dag Hammarskjöld, encargado por la Comisión de Medio Ambiente de las Naciones Unidas en 1975.

¿Cómo alcanzar los Objetivos del Desarrollo Sostenible, “erradicar la extrema pobreza, combatir la desigualdad y la injusticia, solucionar el cambio climático...”, sin modificar el modelo económico? La pauta que se sigue para ello es la misma de siempre, construir muros, estigmatizar al otro y aniquilar culturas, pues ésta no ha cambiado, ni cambiará, sin una intervención real sobre el modelo y sus estructuras de poder, sin la profunda transformación de los procesos de

comunicación e información, bases de la construcción social y cultural del conjunto de pueblos.

Desactivar el marco del derecho colonial

El discurso de la decolonialidad debe repensar el cómo se comunica, desde qué principios y revisar con profundidad el marco de los derechos aceptados internacionalmente. El mismo principio de la libertad de expresión carece de sentido si faltan herramientas que procuren la libertad de pensamiento, cuestionar y dudar del conocimiento recibido.

Los fundamentos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos son parte de la mirada eurocéntrica del mundo, del pacto entre naciones imperialistas surgido en un contexto de dominación colonial a finales de la Segunda Guerra. La Declaración es un catálogo de derechos individuales en el que no todas las culturas ven reconocidos sus fundamentos, simplemente porque no fueron convocadas para la discusión del documento. Para muchos pueblos ninguna persona en el ejercicio de un derecho individual puede poner en peligro la comunidad. Esta consideración no queda recogida y llega a afectar incluso a los derechos colectivos de minorías, colectivos LesbianasGays-Transsexuales-Bisexuales (LGTB), discapacitados y las reivindicaciones colectivas de los sindicatos de trabajadores. La mirada “Universal” debe dejar de ser eurocéntrica y androcéntrica.

Los derechos humanos, además, carecen de sentido si no se acompañan de los Derechos de la Tierra, considerada como un ser vivo único, compuesto por multitud de ecosistemas, que necesita mantener un delicado equilibrio para preservarse. Los derechos humanos sobre la naturaleza encuentran sus límites en la necesidad misma de vivir en ella, pues sin planeta no hay vida. Un gran avance en este sentido fue el reconocimiento por la ONU en 2007 de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas y del Proyecto de Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra aprobada en 2010 en la Conferencia Mundial sobre cambio climático (Chaparro, 2015:40-41).

Sin la Pachamama nada es posible. No se puede destruir aquello que nos alimenta. Lo orgánico y lo inorgánico de nuestro planeta son esenciales para la vida, de ahí la importancia de un modelo bioeconómico (Georgescu-Roegen, 1971) que sea capaz de comportarse como la propia naturaleza, siga el principio “de la cuna a la cuna”, como lo definen McDonough y Braungart (2005), y sea consciente de que vivimos en un planeta finito, perteneciente a todas las especies, donde todas ellas son interdependientes y conforman un fractal. Se debe seguir profundizando, con una mirada más amplia y diversa, en los derechos de segunda, tercera y cuarta generación, reconociendo que estamos en un planeta finito, donde la preservación de vidas es condición para su subsistencia.

Implosiones. Fuera de la zona de confort

La invención del Tercer Mundo (Escobar, 1996, 2012) fue un acto interesado de estigmatización cultural para imponer, desde la descalificación, una arquitectura económica-política sometida a nuevos intereses de perpetuación colonial. La idea cobró fuerza y contaminó el conjunto de las ciencias sociales, de manera que los enfoques y los análisis históricos, antropológicos, económicos, del derecho, como parte de las nuevas ambiciones científicas de la genética y el transhumanismo han continuado esta construcción, dando por válida esa creencia occidental de que el desarrollo es la salvación (Latouche, 2005), una palabra que no existía en el vocabulario del resto de las culturas del planeta. La llegada del desarrollo obligó a inventar expresiones para referirse a éste, que remitían siempre a los comportamientos del “hombre blanco”, cuyas pautas estaban obligados a seguir los pueblos que debían adoptarlo abandonando culturas propias (Gilbert Rist, 2002).

Alterar este orden institucionalizado se ha convertido en el mayor desafío en este siglo de incertidumbres y sombras. Las expectativas generadas en torno a los movimientos sociales están comenzando a alterar la agenda, pero sobre todo es la influencia sobre el andamiaje de los imaginarios construidos y a desmontar la pieza clave sobre la que intervenir.

Amin Maalouf, en su novela *Los desorientados* (2012), emplea la expresión *blind spot* para referirse a la incapacidad de una civilización para percibir el peligro que la acecha y le conduce a su inminente fin. El “*punto ciego*” del momento civilizatorio actual es el desarrollo, aunque no se vea o, más bien, no se quiera ver. La sicología define como “zona de confort” un estado de seudocomodidad en el que el individuo se refugia para no enfrentar la realidad, con sus sobresaltos y cambios, de manera que termina aceptando todo, incluso la infelicidad, antes que romper la actitud pasiva y rutinaria en la que se instala.

La incertidumbre y lo desconocido generan resistencia a los procesos transformadores, pero también porque como dice Boaventura de Sousa Santos, encontramos “respuestas débiles a preguntas fuertes” (2014:239) por parte de los líderes políticos, más preocupados por su ‘audiencia electoral’ y mantener su zona de confort que, por gobernar desde el bien común, aunque ello conduzca al suicidio colectivo. La ‘audiencia electoral’ es la construida por los medios y sus ratings, pero sin la complicidad del máquetin mediático otros serían los elegidos y otras las soluciones. Lo paradójico y cierto es que “cualquier ciudadano común, dotado de las simples luces de la vida, sabe que, si es verdad que la desigualdad depende del mérito, no es menos verdad que el mérito depende de la desigualdad. Y, por otro, porque las mismas luces muestran que, con excepción de las vacunas, la causa de un problema

no puede ser su solución”. (De Sousa Santos, 2014:240). ¿Cuándo llegarán las respuestas fuertes?

El aprendizaje decolonial contribuye a buscar salidas al colapso para evitar la implosión de la sociedad desarrollada o al menos una implosión descontrolada, delimitando las rutas que permiten las oportunidades compartidas. El riesgo de los discursos decoloniales en sus planteamientos epistemológicos, como vuelve a recordar De Sousa Santos con acierto, reside en la posibilidad de construir nuevos fundamentos sin permitir la intervención de a quienes se ha puesto deliberadamente al otro lado de los muros construidos (Ibid); ¿será que los eurocéntricos antieurocéntricos estén construyendo un nuevo pensamiento eurocéntrico de la decolonialidad?

Esto ocurrirá probablemente si no se incorporan en este discurso las voces del conjunto de los ecosistemas que construyen epistemologías. Las epistemologías no pueden proceder únicamente de ese campo acotado construido por el racionalismo del siglo XVII, que si bien trajo consigo el fin de creencias ancladas en el feudalismo medieval, impuso como dogma de verdad el racionalismo y el conocimiento occidental, al margen de cualquier negociación con otros aprendizajes, y negó la existencia de las verdades sin respuestas.

El “pienso luego existo” o el conocimiento como fuente de poder se convirtieron en patrimonio de las élites dominantes y desde la defensa de un conocimiento “superior”, estigmatizaron los otros saberes y justificaron la necesidad de dominar a los “salvajes”, sin alma ni consciencia, por medio no ya de la religión sino de la ciencia. Estas ideas, que colonizaron el planeta de la mano de europeos avasalladores y sus posteriores procesos migratorios, nunca tuvieron la oportunidad de ser rebatidas con las mismas armas de propaganda usadas para imponerlas. Los conocimientos de los otros, vistos como impropios, acientíficos o inferiores, fueron eliminados de la epistemología educativa.

La introducción de la teoría de la relatividad, de la mano de Einstein, la física cuántica, y antes de la “Crítica de la razón pura”, de Kant, como la filosofía de Feyerabend rescatando el sentir presocrático en su “Filosofía Natural”, han sido un punto de inflexión crítico no suficientemente apreciado en la demolición de los cimientos coloniales. Como dice Shiva: “cuestionar la omnipotencia de la capacidad de la ciencia y la tecnología para solucionar los problemas de la ecología es un paso importante en la decolonización del Norte” (2008:223). En este sentido Feyerabend, afirmaría que no sólo la ciencia es lógica, sino también la historia y la sociología, de ahí la importancia que da al mundo homérico y sus mitos, a los que considera teorías universales, concepciones alternativas plenamente desarrolladas (Feyerabend, 2013). Lo importante en la ciencia son los procesos que fusionan al ser humano con la naturaleza.

La ecología de saberes debe ser reconocida a partir de: la alteridad; superando los criterios de superioridad o inferioridad, la presencia de diferentes modos o maneras de pretender la felicidad; vista como presente y no como meta, la importancia de oír y visibilizar al otro, la importancia de escuchar antes que hablar. Es obligado hablar de epistemologías: de la alteridad, construidas desde abajo, desde el barro (Saintout y Varela, 2014), desde lo indígena, desde el diferente, desde el desclasado, desde lo popular, desde la feminidad, desde el sobreviviente, desde el campesino, desde el insurgente, desde el antisistema, desde lo decolonial, desde la felicidad, desde el derecho a vivir la vida, y desde todos los que contribuyen a generar conocimientos imprescindibles para la vida. La nueva epistemología debe basarse en el reconocimiento de la diversidad y, por tanto, en la existencia de epistemologías (Chaparro, 2016:150; Chaparro y Landáburu: 67). No se trata de una epistemología del “Norte” contra el “Sur”, porque los referentes geográficos no definen la sociedad empobrecida y sujeta a la inequidad. Hacen falta nuevas miradas reivindicadoras que rompan con la asepsia: “Nuestras academias, como academias colonizadas, han sido hegemónicamente blancas y machos. Es hora de hacerlas mestizas, indias, mujeres, transexuales y putas. Necesitamos una academia otra, pero en el centro de una sociedad de iguales” (Saintout y Varela, 2014:114).

Otras fuentes para pensar con los otros

Fausto Reinaga (Ruphaj Katari) considerado el primer pensador indígena aimara, crea en su rebeldía contra los saberes impuestos y el orden dominante el pensamiento amaútico: “Amáutico es el cerebro pensador. En el mundo Preamérica, el Amauta —verdad o mito— es el cerebro que se halla en posesión de las Leyes del Cosmos”. El ser amaútico existe para la verdad, la libertad y el bien, mientras el socrático existe para el error, la esclavitud y el mal: “El pensamiento europeo es antropomorfo, edifica un mundo egocéntrico. En tanto que el pensamiento indio de América edifica un mundo cosmogónico” (Reinaga, en Ticona, 2015,184-185).

En el libro **Hee Yaia Godo ‘Bakarí, El territorio de los jaguares yurupari**, los pueblos indígenas del río Pirá, en la frontera de Colombia con Brasil, han construido una magna obra sobre la historia y origen de la gente, la curación del territorio desde la Maloca, el manejo de los sagrados lugares, el cuidado del medio ambiente, los acuerdos con los dueños de la naturaleza, los instrumentos sagrados, el calendario ecológico, y el cuidado de la tierra y las semillas. La obra es una memoria de su ciencia, un compendio de su conocimiento milenario, Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, destinada a las futuras generaciones con el fin de preservar la vida en los 24 millones de hectáreas que constituyen su hábitat.

Los mapas etnoculturales construidos en El Salvador por los ancianos de las comunidades es una apelación a la memoria de una

cultura oral que rescata la sabiduría de sus territorios. Para su elaboración, los ancianos se reunieron y juntos fueron señalando sobre un mapa sin referencias los lugares comunes y crearon una simbología propia. En ellos se recogen las siembras, los telares, los productos que se deben recolectar, el uso de plantas para elaborar recetas ancestrales, tintes y medicinas, las leyendas, los mitos, y los lugares donde se aparecen los espíritus y donde la guerra sembró la muerte. Este rescate, que da valor al territorio y a sus conocimientos, ha reactivado en las comunidades una economía local que se creía perdida a partir de los usos recuperados, y les ha permitido sentirse nuevamente soberanos en sus vidas. La labor del colectivo RAIS (Instituto para el Rescate Ancestral Indígena) ha abierto los ojos al reconocimiento de los pueblos indígenas y al aporte de su cultura en un país sujeto a la desmemoria.

Fidelia, india mapuche de Argentina que trabajaba como sirvienta doméstica antes de cumplir los doce años, tenía prohibido usar su idioma y apelar a sus costumbres. Un día, rondando el medio siglo, decidió abandonar la casa en la que servía y recuperar su vida. Se instaló en la localidad de El Bolsón, donde reivindicó el derecho a su tierra ancestral, consiguiendo el apoyo de parte del pueblo y con ello una chacra propia en un terreno que la alcaldía quería destinar a la construcción de un campo de golf. Sin recursos, con sus manos e ingenio, comenzó a construir su casa. Levantó dos frágiles empalizadas de caña en paralelo, en medio de ellas introdujo botellas grandes vacías de refrescos de Cola; luego preparó el barro, con adobe y bosta, que aplicó sobre las botellas cubriéndolas para hacer las paredes, y finalmente colocó sobre el techo palos y paja seca, y ató una calamina. El resultado fue un hogar perfectamente climatizado por la cámara de aire que proporcionaban los envases: “sólo tengo de vez en cuando que aplicar capitas finas de barro”⁵¹. Nadie le enseñó cómo hacerlo, pero con su ingenio y su deseo de salir adelante desarrolló una técnica propia que maravilló a todos. Sus dos ovejas le daban leche y lana. Aprendió a tejer como hacían los antiguos, a sembrar según la tradición, a cocinar las recetas perdidas y a comerciar lo producido con sus manos. Empezó también a rebuscar en su cabeza las palabras perdidas para recuperar su lengua. En la cosmovisión mapuche es imprescindible recorrer el camino que lleva al conocimiento, obtenido de la creatividad, la imaginación, la intuición y la comprensión. En ello se aplicó Fidelia, en recuperar el camino de la sabiduría ancestral que la alejó de la felicidad, de la posibilidad de tomar decisiones propias para gobernar su destino. Su tenacidad es una lección de vida para entender la naturaleza de lo esencial y suficiente.

Transformar el modo de vida construido por el desarrollo es urgente, y no debe implicar, en ningún caso, un retroceso en la calidad de vida, sino todo lo contrario. Una nueva agenda debe aspirar al

⁵¹ Entrevista personal con Fidelia en su casa de El Bolsón (provincia de Bariloche, Argentina, 2005).

tránsito de nuestra sociedad al posdesarrollo, al decrecimiento feliz, como dice Maurizio Pallante (2005), construyendo un pensamiento decolonial que sea capaz de verse reflejado en los medios y el sistema educativo.

Iván Illich en “la sociedad desescolarizada” (2011) concluye que el cambio no es posible desde las instituciones que han avalado el modelo, y que el modelo educativo es el encargado de socializar e institucionalizar “el Mito del Consumo Sin Fin. Este mito moderno se funda en la creencia según la cual el sistema de producción produce inevitablemente algo de valor y que, por consiguiente, la producción produce necesariamente demanda (...) Una vez hemos aprendido a necesitar la escuela, todas nuestras actividades tienden a tomar la forma de relaciones de clientes respecto de otras instituciones especializadas (...) una vez aceptada la necesidad de la escuela, es presa fácil de otras instituciones” (68-69). La escuela nos introduce en el sistema, y quien está fuera de ella, como el autodidacta, es desacreditado y marginado. Lo que Illich propugna es la ruptura con el sistema: “Mientras un individuo no sea explícitamente consciente del carácter ritual del proceso a través del cual la escuela moldea su cosmos, no puede romper el conjuro y moldear un nuevo cosmos” (Ibid., 83).

Salir del desastre exige una Nueva Ética Mundial, tal como explica Hans Küng (2006), para reconstruir los pactos que aseguren, realmente, el futuro de las próximas generaciones manteniendo el equilibrio de los ecosistemas y un compromiso con el bien común. El papel de la comunicación como correa de transmisión del debate, la mediación y el reconocimiento de la diversidad, no es estimular el desarrollo, sino la decolonialidad. Los lobbies usan los medios para sus intereses. El pensamiento alterativo, de la mano de los movimientos campesinos, indígenas y ciudadanos convoca a ocupar las ondas, a crear medios que defiendan un orden diferente. Siguiendo el planteamiento de Wolton, la discusión sobre una nueva teoría de la comunicación para el siglo XXI (2003) es necesaria para recuperar significados, pero también para construir nuevos equilibrios en políticas públicas que la rescaten del utilitarismo del mercado y permitan reflejar los disensos sobre los cuales se deben construir nuevos pactos.

El conjunto de estas aspiraciones deberían ser el mejor ejercicio de solidaridad que cabe en quienes hoy todavía, desde las ONG y el apoyo benefactor a los “subdesarrollados”, creen ingenuamente que el Desarrollo sigue siendo la solución. A estas alturas todo el mundo sabe cuanta tierra necesita un ser humano.

La estupidez humana, por suerte, es finita, pero este espécimen desasosiega; tarda tanto en aprender como es veloz en destruir. Pese a ello es preferible seguir soñando, atreverse a salir fuera de la zona de confort, porque sólo lo que se sueña se puede llegar a cumplir.

Fuentes consultadas

- ACAPI (Asociación de capitanes y Autoridades Tradicionales Indígenas del río Pirá Paraná, habitantes del departamento del Vaupés en la Amazonía), (2015): **Hee Yaia Godo Bakarí (El territorio de los jaguares Yurupari)**. Bogotá: ACAPI/ Fundación Gaia Amazonas, Bogotá.
- Buela, Alberto (2016): *Teoría del disenso*. Tarragona: Fides Ediciones.
- Beltrán, Luis Ramiro (2014): “Adiós a Aristóteles: la comunicación horizontal”, en Chaparro, Manuel (Ed.). *Comunicología de la liberación, desarrollismo y políticas públicas*. Málaga: iMedea /COMandalucía / Luces de Gálibo.
- Betto, Frei (2011): *La mosca azul. Reflexión sobre el poder en Brasil*. México: Ocean Sur.
- Braungart, Michael y McDonough, William (2005): *Cradle to cradle (de la cuna a la cuna). Rediseñando la forma en que hacemos las cosas*. Madrid: McGraw Hill.
- Cardoso, Fernando Henrique y Faletto, Enzo (1977): *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castro, Eloína (2016): “Reflexiones para decolonizar la cultura académica latinoamericana en Comunicación”, en *Chasqui*, n° 131. Quito: CIESPAL.
- Chaparro, Manuel (2015): *Claves para repensar los medios y el mundo que habitamos. La distopía del desarrollo*. Bogotá: Desde Abajo.
- Chaparro, Manuel (2016): “Del pensamiento de Luis Ramiro Beltrán a las epistemologías de la liberación y la alteridad”, en *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)* Vol. 1, n° 3. Universidad de Santiago de Compostela.
- Chaparro, Manuel y otros (2016): “Epistemology of Communication in India. A historical account beyond ‘Development’”, en *Commons, Revista de comunicación y ciudadanía digital*. Universidad de Cádiz.
- Daly, Herman E. (2011): “Prólogo”, en Jackson, Tim. *Prosperidad sin crecimiento. Economía para un planeta finito*. Barcelona: Icaria.
- De Sousa Santos, Boaventura y Meneses, María Paula (2014): *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal.
- De Souza Silva, José (2011): “Hacia el ‘día después del desarrollo’. Descolonizar la comunicación y la educación para construir sociedades felices con modos de vidas sostenibles”. Asunción: Aler/SICOM.
- Escobar, Arturo (1996): *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.

- Escobar, Arturo (2012): Una minga para el posdesarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Bogotá: Desde Abajo.
- Feyerabend, Paul (2013): Filosofía Natural. Una historia de nuestras ideas sobre la naturaleza desde la Edad de Piedra hasta la era de la física cuántica. Barcelona: Debate.
- Fundación Dag Hammarskjöld (1975): ¿Qué hacer? Upsala: Dag Hammarskjöld.
- Georgescu-Roegen, N. (1971): The Entropy Law and the Economic Process. Massachusetts: Harvard University Press.
- Gray, John (2014): El silencio de los animales. Sobre el mito del progreso y otros mitos. Madrid: Sexto Piso.
- Illich, Iván (2011): La sociedad desescolarizada. México: Brulot.
- Illich, Iván (2005): “Le Genre vernaculaire”, en Oeuvres complètes. París: Fayard.
- Jackson, Tim (2011): Prosperidad sin crecimiento. Economía para un planeta finito. Barcelona: Icaria.
- Kùng, Hans (2006): Proyecto de una Ética Mundial. Madrid: Trotta.
- Latouche, Serge (2005): **L’occidentalisation du monde**. París: La Découverte/Poche.
- Latouche, Serge (2005): Come sopravvivere allo sviluppo. Torino: Bollati Boringhieri.
- Maalouf, Amin (2012): Los desorientados. Madrid: Destino.
- Martín-Barbero, Jesús (1987): De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Barcelona: Gustavo Gili.
- MacBride, Sean y otros (1981): Un solo mundo, voces múltiples. México: Fondo de Cultura Económica/ Unesco.
- McDonough, William y Braungart, Michael (2005): De la cuna a la cuna. Rediseñando el modo en que hacemos las cosas. Madrid: McGraw Hill.
- Martínez Alier, Joan (2004): El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valores. Barcelona: Icaria.
- Mignolo, Walter (2009): La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa.
- Pallante, Maurizio (2005): La decrecita felice. La qualità de la vita non dipende del PIL. Roma: Riuniti.
- Ribeiro, Silvia (2011): “Los verdaderos colores de la economía verde”, en AA.VV. El cuento de la economía verde. Quito: Alai.
- Rist, Gilbert (2002): El desarrollo: historia de una creencia occidental. Madrid: Catarata.
- Roncagliolo, Santiago Rafael (1999): “Las redes de cooperación y las radios comunitarias”, en Chaparro, Manuel (Ed.). La democratización de los medios. Sevilla: IMEDEA. pp. 259-277.

- Saintout, Florencia y Varela, Andrea (2014): “La epistemología del barro”, en *Oficios Terrestres*. Universidad de La Plata.
- Sampedro, Víctor (2016): Conferencia (sp): Dietética digital: cómo adelgazar al Gran Hermano: de la McTele a Facebook. Asturias: Gijón.
- Sen, Amartya (2003): *La libertad individual como compromiso social*. La Paz: Plural.
- Shiva, Vandana y Mies, Maria (2008): “Decolonizing the North”, in M. E. John (Ed.), **Women’s studies in India: A reader** (pp. 217–225). Gurgaon: Penguin Books India.
- Ticona, Esteban (2015): *El indianismo de Fausto Reinaga. Orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu Bolivia*. La Paz: Cima.
- Tolstoi, León (2011): *¿Cuánta tierra necesita un hombre?* Madrid: Nórdicalibros.
- Torrico, Erick (2013): “Una comunicación para salir del desarrollo”, en revista *Quórum Académico* N° 2. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Torrico, Erick (2016): *Hacia una comunicación decolonial*. Sucre: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Zaid, Gabriel (2004): *El progreso improductivo*. México: El Colegio Nacional.
- Ziegler, Jean (2005): *Los nuevos amos del mundo*. Barcelona: Destino.
- Wallerstein, Immanuel (2014): *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*. Bogotá: Desde Abajo.
- Wolton, Dominique (2003): *La otra mundialización. Los desafíos de la cohabitación cultural global*. Barcelona: Gedisa.

Comunicación y decolonialidad en contextos de postdesarrollo:
Hacia la construcción de un campo de prácticas y saberes
en emergencia

Valeria Belmonte

La razón tecnocrática, meramente instrumental, encuentra su negación en la versión ontológica-moral de la comunicación, consagrada desde sus orígenes comunicar es comulgar. Más allá de su connotación religiosa, la acción comunicativa es un hecho ético, es decir, político, no instrumental

(Héctor Schmucler)

Hacia la comunicación y el postdesarrollo

La temática de la colonialidad y su contrapartida política epistémica (Borsani y Quintero, 2014), la decolonialidad, ingresa en la agenda institucional del pensamiento comunicacional de la región para reavivar y renovar el discurso de lo que ha sido la tradición crítica latinoamericana en materia comunicacional, entre otras⁵². El vasto andamiaje conceptual brindado por el pensamiento decolonial contribuye con el proyecto políticoepistémico latinoamericano de construcción ya no de otra comunicación posible, sino de comunicación/comunicaciones otras. Ambas expresiones se distinguen por el lugar de enunciación que cada una asume respecto a la modernidad como relato hegemónico eurocentrado. Mientras la construcción de una otra comunicación se propone desde el locus epistémico de la modernidad, permaneciendo anclada a la matriz de pensamiento moderna colonial, el proyecto de comunicación/comunicaciones otras, por el contrario, se ubica desde un paradigma otro (Mignolo, 2011) que emerge de una acción disruptiva y crítica del “superparadigma de la civilización occidental y de la modernidad europea” (Mignolo, 2003:30).

Se trata, entonces, de un proyecto cuyas semillas, habiendo sido esparcidas por los pioneros de la Comunicología de la Liberación, germinan hoy en un esfuerzo intelectual y colectivo abocado a

⁵² Como ejemplos que ilustran este reciente ingreso del pensamiento decolonial en la agenda institucional de los estudios de la comunicación, podemos señalar, entre otros casos, el XI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC) celebrado en Montevideo en 2012, donde la decolonialidad aparece expresada en uno de sus ejes temáticos, y la conformación del GI “Comunicación y decolonialidad” que tendría lugar luego en el congreso XIII celebrado en 2016 en México. También la cuestión de la decolonialidad está presente en el número 131 de la Revista Chasqui editada por CIESPAL, correspondiente al año 2016, cuya temática convocante ha sido titulada: “Diálogo de saberes: giro decolonial y comunicología latinoamericana”. De igual modo la Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD), editada por Universidad de Santiago de Compostela en España propone a los estudios decoloniales entre las líneas teóricas propuestas para la elaboración de los artículos que integran su número 4 publicado recientemente.

“repensar las matrices epistémicas de un pensamiento propio en la región” (Sierra Caballero, 2014)⁵³.

Un espacio donde visualizar posibles articulaciones entre comunicación y decolonialidad surge a partir de revisar el proceso de resemantización crítica al que viene siendo sometido un subcampo particular dentro del campo de estudios de la comunicación: la Comunicación para el desarrollo y el cambio social —en adelante (CDCS)—⁵⁴. En él la decolonialidad interviene como óptica a partir de la cual redefinir el estatuto epistémico de la comunicación —de herencia moderno occidentalocéntrica— en pos de la creación de un escenario pluriversal, contribuyendo así a la emergencia de un cuerpo de prácticas y saberes al que, en lo que sigue, denominaremos con la dupla Comunicación y Postdesarrollo.

Una mirada latinoamericana de la comunicación en perspectiva decolonial

El pensamiento decolonial emerge en escenario latinoamericano hacia finales de la década de los noventa del siglo próximo pasado, a partir de investigaciones del sociólogo peruano Aníbal Quijano sobre la colonialidad. Tales ideas serían luego sistematizadas por un grupo de intelectuales, en su gran mayoría latinoamericanos, entre ellos Walter Mignolo, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Zulma Palermo, Edgardo Lander, Catherine Walsh y otros, que reunidos en torno a los núcleos conceptuales propuestos por Quijano, conformarían el colectivo de pensamiento Modernidad-Colonialidad-Decolonialidad⁵⁵ —en adelante MCD—. Precisamente uno de los méritos que se le atribuye a este colectivo es haber generado una perspectiva crítica acerca de la experiencia histórica y cultural latinoamericana centrada en torno a la categoría de

⁵³ Tomamos dicha expresión de un discurso pronunciado por el actual presidente de la CIESPAL en la ciudad de La Paz, Bolivia, durante el acto de entrega de la Medalla de Oro de CIESPAL al comunicólogo Luis Ramiro Beltrán Salmón.

⁵⁴ Parte de ese proceso de resemantización han sido las múltiples denominaciones que ha recibido este subcampo a lo largo de su historia, aquí apelamos al rótulo genérico propuesta en el trabajo de los autores: Alejandro Barranquero y Adriana Ángel (2015:93).

⁵⁵ Una genealogía sobre la conformación de este grupo puede consultarse en Mignolo Walter (2007) “El pensamiento decolonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. (Eds.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre Editores, Bogotá (págs. 25-26). También en trabajos como el de Quintero, Pablo y Petz, Ivana (2009) “Refractando la modernidad desde la colonialidad. Sobre la configuración de un locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial”. *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada y el de Borsani, María Eugenia (2012) “Acerca del giro decolonial y sus contornos”. *Observaciones Latinoamericanas*. Valparaíso. Ediciones Universitarias de Valparaíso y Fondo Nacional de Cultura y las Artes.

“colonialidad del poder”⁵⁶ propuesta por el sociólogo peruano (Quintero, 2009).

Dicha perspectiva asume la colonialidad como el modo específico de estructuración del poder en Latinoamérica. La reconoce como aquella matriz (Mignolo) o lógica de poder (Quijano) que produce “la mutilación del mundo pluriverso de lo humano” (Sánchez Rubio, 2012:13) convalidando de tal modo la pretendida universalidad y homogeneidad del proyecto moderno. Según la perspectiva MCD, la colonialidad se constituye como contracara de la modernidad representando así el “movimiento de exclusión, de violencia, de invisibilización, de olvido” (Vázquez Melken, 2014:118) que tiene lugar como producto de la diferenciación histórica —diferencia colonial (Mignolo)— sobre la cual esta última se consolida como narrativa privilegiada de occidente desde sus inicios en el siglo XVI hasta la actualidad.

A partir de este y otros planteos vinculados a la constitución histórica de la modernidad y sus transformaciones en América Latina (GESCO, 2012) el programa de investigación MCD inaugura una mirada crítica social en América Latina y más allá de ella (Escobar, 2014). Esta nueva mirada se configura a partir de recusar a la modernidad como matriz epistémica desde donde elaborar un pensamiento crítico. Postula que “[l]a modernidad no es un despliegue ontológico de la historia, sino la narrativa hegemónica de la civilización occidental” (Mignolo, 2014:37). Por ello, una vez develada la colonialidad como su lado oscuro (Mignolo), se vuelve políticamente inviable continuar esbozando un pensamiento crítico desde la perspectiva o —dicho de otro modo— en el interior de la narrativa epistémica moderna colonial. En relación con lo dicho, el antropólogo colombiano Arturo Escobar señala que el proyecto de investigación MCD “hace un esfuerzo valioso para ir más allá de las perspectivas intra-europeas e intra modernas sobre la modernidad y la realidad” (Escobar, 2014:42) en pos de lo cual se propone a la decolonialidad como acción de desprendimiento epistémico.

La decolonialidad es, entonces, un ejercicio intelectual y político —ejercicios decolonizantes (Borsani, 2015)— que al desamarrarnos de la matriz epistémica moderna revela la subalternidad colonial (Mignolo), permitiendo así la configuración de una perspectiva otra. Mignolo señala a la perspectiva de la subalternidad colonial como aquella concebida por quienes han sido desheredados de la modernidad, a quienes el autor de *Historias locales, diseños globales* define como: “aquellos para quienes sus experiencias y sus memorias

⁵⁶ La noción de “colonialidad del poder” fue creada en la mitad de la década de los '90 por el sociólogo peruano Aníbal Quijano para caracterizar al patrón de poder del sistema mundo moderno colonial. El término es introducido por primera vez en un artículo que Quijano escribió junto a Immanuel Wallerstein titulado: “La americanidad como concepto y el lugar de las Américas en el sistema mundo moderno” (Quintero, 2009).

corresponden a la otra mitad de la modernidad, esto es la colonialidad” (Mignolo, 2003:27).

Al ubicarnos del lado de la decolonialidad asumimos el mundo desde y con todo lo que ha sido silenciado, ocultado, negado, soterrado, invisibilizado —o visibilizado negativamente para ser justos con el planteo de Adolfo Alban Achinte⁵⁷— y construido diferencialmente como *lo otro*, en y por el relato moderno colonial eurocentrado.

La perspectiva de pensamiento decolonial configura, entonces, un locus de enunciación otro, que subvierte la episteme occidental representada por la razón moderna y con ella los supuestos del pensamiento moderno occidental, muchos de los cuales intervienen en la configuración del estatuto epistémico del campo comunicacional, determinando el cómo, el qué y el para qué del conocimiento y la comunicación.

De manera tal que la construcción de esta novedosa mirada latinoamericana que se configura con el aporte teórico, político, ético y epistémico de la decolonialidad ofrece a la teoría social de la región unos retos otros que tienen que ver con reconocer que la historia social, política y cultural del continente se funda sobre la base de la imposibilidad de una democracia real. El reconocimiento de tal imposibilidad resuena tanto en el plano político como en el del pensamiento comunicacional, puesto que incita un ejercicio crítico que ya no se conforma solamente con ampliar la escena comunicacional con propuestas más participativas y democratizantes. En lugar de ello, este accionar crítico compromete la tarea de reconstruir dicha escena alterando los principios que sustentan la monocultura moderna occidental, en el seno de la cual muchas de aquellas estrategias participativas y democratizantes tienen lugar, contribuyendo así con los esfuerzos epistémico-políticos de construcción de un diálogo pluriversal de saberes. Como señala Erick Torrico:

La decolonialidad ofrece hoy no sólo una oportunidad sino importantes bases para poner en tensión el establishment del conocimiento de lo social y, por tanto, para desbrozar nuevos rumbos en el campo de la crítica, marco en el cual también los estudios comunicacionales tienen que ser repensados (2014:31).

En aras de esta tarea de repensar a los estudios comunicacionales, se propone, como ha sido anunciado anteriormente, reflexionar sobre el alcance de la decolonialidad como perspectiva

⁵⁷ Esta categoría fue propuesta por el intelectual, artista y activista colombiano Adolfo Alban Achinte durante su intervención en el marco del III Encuentro CEAPEDI-Comahue y I Encuentro Internacional del Colectivo Modernidad/ Colonialidad que tuvo lugar en la ciudad de Neuquén, Patagonia argentina, en el año 2012.

analítica a partir de la cual pensar el estatuto epistémico político de la comunicación en contexto de postdesarrollo.

La expresión “contextos de postdesarrollo” retoma uno de los planteos llevados a cabo por la corriente del postdesarrollo, que en la segunda mitad de la década de los ochenta del siglo próximo pasado surge en escenario latinoamericano de la mano de Escobar⁵⁸. Parafraseando a este autor, en el postdesarrollo, concepto que se instala como juicio al desarrollo, el prefijo “post”, no alude a algo así como el fin del desarrollo, sino a un momento en que el desarrollo pensado como crecimiento económico ya no ocupa un lugar central y libera el espacio discursivo para que surjan otros pensamientos, otras posibilidades, otras formas de práctica social (Escobar, 2013:238).

En tal sentido, con la expresión contextos de postdesarrollo se da cuenta de un entorno epocal caracterizado por la emergencia de escenarios sociales atravesados por procesos de luchas sociopolíticas y culturales, en el seno de las cuales se despliegan prácticas y discursos como soportes de significación de valores, creencias e ideas críticas al desarrollo y cuya enunciación habilita la configuración de narrativas de mundos distintos y alternativos al universo de sentidos construido por la modernidad occidental como proyecto civilizatorio. Para ilustrar aún más dicho contexto, cabe pues agregar que tales prácticas y discursos se despliegan en medio de “un discurso aparentemente antiguo, pero en proceso de renovación y concreción: la crisis del modelo civilizatorio” (Escobar, 2014:38).

Interesa destacar la potencialidad de tales contextos para hacer reflexionar sobre posibles articulaciones entre comunicación y decolonialidad. Se pregunta entonces: ¿cómo interviene la decolonialidad en el pensamiento comunicacional ante la coyuntura de crisis e inestabilidad político-cultural que parecen presentar los contextos de postdesarrollo?, ¿cuál es el alcance de la decolonialidad en la configuración del estatuto epistémico político de la comunicación en tales contextos?, ¿cómo interviene la decolonialidad en la creación de imaginarios que piensen alternativas al desarrollo (Escobar) y ya no desarrollos alternativos?, ¿cómo opera la decolonialidad en la emergencia de un campo de prácticas y saberes afines al área Comunicación y Postdesarrollo?

⁵⁸ El enfoque del postdesarrollo –en los términos con los cuales ha sido establecido por Arturo Escobar con su trabajo sobre la invención del tercer mundo– es propuesto como una de las contribuciones teóricas que a lo largo de los últimos años han recibido los estudios decoloniales. Para el Grupo de estudios sobre colonialidad (GESCO) de la Universidad de Buenos Aires, uno de cuyos principales referentes es el antropólogo venezolano Pablo Quintero, el postdesarrollo “se trata de esas producciones teóricas que a pesar de no estar explícitamente identificadas con los estudios decoloniales o que no recurran a parte de su bagaje teórico-conceptual parten de un lugar de enunciación profundamente similar” (GESCO, 2012:13).

La decolonialidad en el proceso de resignificación de la CDCS.

Como se ha mencionado más arriba, el concepto de postdesarrollo surge a partir de la emergencia de corrientes críticas al desarrollo que tienen lugar hace escasas tres décadas a esta parte. En el campo de estudios de la comunicación, la emergencia de dicho concepto reenvía a un ámbito específico de tematización sobre la relevancia de la comunicación en los procesos de transformación (Ángel y Barranquero, 2015). Se hace referencia a aquel subcampo llamado inicialmente “Comunicación para el desarrollo” devenido luego en “Comunicación y Cambio social” y denominado muchas veces como “Comunicación y ciudadanía” o “Comunicación y democracia”, entre otras expresiones utilizadas en el último medio siglo para hacer referencia a él.

Son varias las razones por las cuales se puede apreciar a este subcampo, al que denominamos aquí Comunicación para el Desarrollo y el Cambio Social (CDCS), como espacio privilegiado para reflexionar sobre la decolonialidad como perspectiva analítica a partir de la cual revisar el estatuto epistémico de la comunicación. Una de tales razones tiene que ver con la elocuencia como se expresa el legado moderno occidental del pensamiento comunicacional en la historia de este subcampo⁵⁹. En otras palabras, desde sus orígenes, hacia finales de la década del cincuenta del siglo próximo pasado, el estatuto epistémico de la comunicación para el desarrollo y el cambio social ha sido configurado, con distintos matices, de manera servicial al proyecto moderno colonial; el mismo ha estado principalmente abocado a pensar cómo utilizar de manera eficiente a la comunicación para la implementación del desarrollo en las sociedades consideradas subdesarrolladas.

Otra de las razones que se podrían postular tiene que ver con el lugar protagónico que ha desempeñado la tradición del pensamiento comunicacional latinoamericano en el proceso de resemantización crítica al que viene siendo sometido dicho subcampo. Este se gesta precisamente en la lucha por trascender el paradigma de corte positivista funcionalista e instrumental que ha caracterizado al pensamiento comunicacional bajo la visión psicológica-conductista propuesta por el modelo de Harold Lasswell. Mientras que este paradigma piensa la comunicación exclusivamente en términos de medios y mensajes, la tradición del pensamiento crítico latinoamericano ha venido propiciando la in-especificidad de “lo comunicacional” en tanto dimensión ineludiblemente presente en toda práctica social. Ello ha conducido a destacar como uno de los fundamentos teóricos más sobresalientes de la escuela crítica

⁵⁹ El subcampo denominado Comunicación para el Desarrollo y el Cambio Social es considerado pionero en el marco de los subcampos de la comunicación (Gumucio-Dagron, 2008; Barranquero, 2012).

latinoamericana, la imposibilidad de escindir al sujeto político del sujeto de la comunicación.

Además, se pueden esgrimir razones que tienen que ver con limitaciones que la propia tradición del pensamiento crítico ha encontrado al interior de este subcampo en el proceso de resemantización al que se hacía referencia anteriormente. Más allá de las revisiones parciales a las que fuera sometido con la propuesta de reorientación de la disciplina a partir sobre todo de incorporar la noción de cambio social, éste se sigue mostrando, al decir de Barranquero (2012:65) como heredero del programa originario: la comunicación para el desarrollo. Esto es, más allá de las distintas denominaciones que se han ido proponiendo como modo de superar la connotación originaria de desarrollo propia del nacimiento de este subcampo (advertida en sus tantas adjetivaciones) persiste su dimensión moderna colonial. En relación a esto último, importan los debates que desde hace un par de décadas están teniendo lugar al interior de las ciencias sociales en torno al reconocimiento de la idea de desarrollo como práctica cultural configuradora de un discurso dominante y su lugar de enunciación históricamente geo-situada y a la hegemonía de la modernidad como proyecto político y cultural de occidente.

Este marco de críticas al desarrollo incita a continuar andando en el proceso de resemantización de la Comunicación para el desarrollo y el cambio social. Es precisamente en él donde la decolonialidad, como una de las tendencias actuales de los estudios críticos del “desarrollo”, encuentra su quehacer⁶⁰. En otras palabras, la decolonialidad interviene críticamente en el proceso de resignificación de la CDCS procurando con dicha intervención dar forma a un ámbito de prácticas y saberes al que como, ya se ha dicho, se nombra como “Comunicación y Postdesarrollo”.

En los párrafos que siguen se propone un breve repaso por la historia de este subcampo para comprender el alcance políticoepistémico de algunas propuestas teóricas de autores provenientes del propio campo comunicacional, tanto latinoamericano

⁶⁰ Desde la perspectiva de la genealogía del pensamiento crítico y la sociología del conocimiento Escobar señala perspectivas, acciones y tendencias que han surgido en este último tiempo en el ámbito de los estudios críticos del “desarrollo”. Entre ellas señala a “la perspectiva de modernidad, colonialidad y decolonialidad (MCD), especialmente su énfasis en la decolonización epistémica; un imaginario teórico político: las alternativas al “desarrollo” acompañado de la conceptualización del Buen Vivir (BV) como la expresión más clara de dicho imaginario emergente; una propuesta teórico práctica de transformación económica y social: las transiciones al postextractivismo; un discurso aparentemente antiguo, pero en proceso de renovación y concreción: la crisis del modelo civilizatorio; y, finalmente, una postura teórica pero con gran resonancia en la práctica política de los movimientos, articulada alrededor de la relacionalidad y “lo comunal”, incluyendo las perspectiva del pluriverso (Escobar, 2014:38). En el trabajo abonamos la perspectiva de MCD, la que no es incompatible con las restantes nombradas por Escobar.

como europeo. En ellas se advierten temáticas vinculadas a la dupla Comunicación y Postdesarrollo que estarían teniendo como trasfondo de escucha los debates político-epistémicos que están teniendo lugar en Latinoamérica orientados a revisar la teoría crítica social contemporáneo en clave decolonial. Se cree necesario este repaso para ir visualizando en él algunos trazos que permitan dilucidar de manera general cómo la perspectiva decolonial coopera con la revisión del pensamiento comunicacional del continente.

Breve historial en aras de descolonizar

El surgimiento de la CDCS y su consolidación como un subcampo de estudios dentro de las ciencias de la comunicación tiene lugar hacia finales de la década de los cincuenta del siglo próximo pasado en el marco de programas de ayuda internacional para América Latina, África y Asia (cfr. Cortés, 2001; Beltrán, 2002 y 2006; Gumucio-Dagron, 2011 y 2012; Barranquero, 2005). Como parte de sus acciones, estos programas de ayuda internacional contemplaban la transferencia de tecnologías, recursos económicos y educación a los países considerados subdesarrollados, entre los cuales se encontraban los latinoamericanos. Tales acciones tenían como base ideológica la idea de un desarrollo pensado en términos de etapas de crecimiento económico.

Varios autores ubicarán en el discurso del ex presidente de los Estados Unidos, Harry Truman, emitido el 20 de enero de 1949, el momento en el que nacería este concepto moderno de desarrollo (Benavides Campos, Pereira y Bonilla Vélez, 1998; Beltrán, 2002 y 2006; Gudynas, 2011; Escobar, 2007).

Precisamente durante el periodo que se extiende entre los años 1945 y 1955 es cuando se sientan las bases de la arquitectura del desarrollo como formación discursiva, en adelante todo lo dicho y actuado en materia de desarrollo llevará la impronta economicista. Para Escobar (2007:21) el desarrollo como formación discursiva supondrá la creación de un dominio de pensamiento y acción. La comunicación no escapará a este dominio. Su uso al servicio del desarrollo se verá institucionalizado a partir de la incorporación en agencias de gobierno, programas de desarrollo, en los que se privilegia una concepción netamente subsidiaria e instrumental. Este modo de considerar a la comunicación como un recurso estratégico al servicio del desarrollo permanece vigente en la práctica de los principales organismos y agencias de cooperación internacional.

A lo largo de la historia de este subcampo, el alcance de la comunicación o, en otras palabras, la manera de concebir lo comunicacional vinculado con procesos de transformación social, ha estado supeditado al paradigma desde el cual fuera pensado el desarrollo o, mejor dicho, desde el cual fueran explicadas las razones del “subdesarrollo”. A los primeros enfoques surgidos desde el

paradigma de la modernización, para quienes la principal causa del subdesarrollo era atribuida a la situación de atraso cultural que vivían las comunidades del llamado tercer mundo, la comunicación, exclusivamente entendida en términos difusionistas, era propuesta como una de las principales herramientas al servicio del cambio. A tales enfoques, le seguirían, hacia mediados de los años sesenta y setenta del siglo próximo pasado, otras visiones propuestas por la economía del desarrollo basada en los planteos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, la CEPAL, dentro de la denominada Teoría de la dependencia. A partir de estas otras visiones cobraría protagonismo un proceso de revisión crítica de las primeras concepciones modernizantes de desarrollo a favor de la emergencia de desarrollos alternativos, democráticos y participativos.

En líneas generales, tomando el planteo del investigador belga Jan Servaes (2000:7), el subcampo de la CDCS ha estado dominado por tres paradigmas y dos modelos: el paradigma de la modernización que se extiende de 1945 a 1965 y en cuyo seno cobra protagonismo el llamado modelo difusionista de la comunicación; el paradigma de la dependencia que se extiende de 1968 a 1980 y el paradigma de la multiplicidad u otro desarrollo que abarca desde los años ochenta del siglo próximo pasado hasta los primeros años del siglo XXI, según la consideración de Servaes. En el paradigma de la dependencia y en el de la “multiplicidad” cobra protagonismo el denominado “modelo participativo” de comunicación, cuyo origen tiene lugar en Latinoamérica en torno a preocupaciones referidas a la democratización de la esfera pública, el acceso y la participación de amplios sectores de la sociedad en los procesos comunicacionales, el hincapié en el diseño horizontal de tales procesos, la valorización de la dimensión cultural a partir de pensar a la otredad y su reconocimiento, así como también inquietudes en torno al diálogo y el empoderamiento social. En relación con este paradigma, Barranquero y Baeza (2012) señalan que el alcance pionero de las principales orientaciones comunicológicas surgidas en el círculo académico latinoamericano desde mediados de los setenta, ha sido el replanteamiento epistemológico del modelo de la comunicación dominante anglosajón de acuerdo con premisas más participativas” (Barranquero y Baeza, 2012:37).

La emergencia de la “comunicación participativa”, tiene lugar en un momento histórico particular de la región signado, entre otros sucesos, por las luchas sociales contra los poderes opresivos que aparecían representados por la dependencia y subordinación colonial, los gobiernos oligárquicos, las dictaduras militares y la exclusión socioeconómica y política (Barranquero y Baeza, 2012). Por su parte, el ejercicio de teorizar sobre esta “otra comunicación” tiene su origen en las reflexiones sobre las distintas experiencias populares que venían llevándose a cabo desde los años cuarenta del pasado siglo XX entre las

que suele destacarse las referidas a las radios escuelas colombianas y las radios sindicales mineras bolivianas, entre otras.

Retomando este breve relato sobre la historia de CDACS, a finales de la última década del siglo XX y principios del presente siglo, empieza a vislumbrarse las sospechas en torno al discurso del desarrollo. En ese periodo la denominación de “Comunicación para el desarrollo” es remplazada por “Comunicación para el cambio social”. El nuevo apelativo es propuesto como intento de establecer un nuevo programa de acción para el pensamiento comunicacional en atención a las críticas de las que empezaba a ser objeto el discurso liberal de desarrollo. Sin embargo, a pesar del cambio de nombre, el discurso del desarrollo seguiría constituyendo la matriz ideológica en el seno de la cual se pensará el cambio social, esto es: la noción cambio social sería generalizada por organismos internacionales como el Banco Mundial, la FAO, la Fundación Rockefeller para promover contextos de desarrollo.

Al mismo tiempo en los círculos académicos y políticos empieza a recobrar protagonismo la noción de “postdesarrollo”⁶¹. En el postdesarrollo como concepto y práctica social (Escobar, 2005) se enjuicia la noción de desarrollo, como expresáramos anteriormente, en tanto elemento perteneciente a la narrativa hegemónica de la civilización occidental.

Así, la nueva denominación de “comunicación para el cambio social” comienza a ser problematizada y en el seno de muchos de tales cuestionamientos tienen lugar ejercicios intelectuales en los que el postdesarrollo aparece como horizonte teórico y práctico (Barranquero, 2012; Barranquero y Sáez-Baeza, 2014; Chaparro 2009, 2015).

Dentro de la perspectiva crítica al desarrollo se pueden ubicar algunos de los planteos llevados a cabo durante las últimas décadas por activistas e intelectuales de Latinoamérica, entre los cuales se destacan los trabajos de Gustavo Esteva junto a Eduardo Gudynas y el ya mencionado Escobar. Interesa insistir en la importancia de develar al desarrollo como una práctica cultural occidentalocéntrica, es decir, como discurso constitutivo de la narrativa moderna capitalista colonial. En otros términos, comprender al desarrollo como matriz configuradora de imaginarios, creencias, prácticas y valores revela el modo cómo dicha matriz orienta la vida de la gran mayoría de los habitantes del planeta, a punto tal que casi nadie concibe la vida por fuera de la lógica del desarrollo pensado exclusivamente en términos de crecimiento económico. El planteo del postdesarrollo, da elementos para imaginar la posibilidad de otros mundos que han sido negados por el desarrollo como discurso históricamente atravesado por la matriz

⁶¹ El antropólogo colombiano Arturo Escobar utilizó por primera vez este concepto en el año 1991 en un encuentro sobre pensamiento latinoamericano que tuvo lugar en Caracas, organizado entre otros por Luis Lander y Margarita López Maya.

colonial de poder (Mignolo). En su acepción moderna-liberal, la noción de desarrollo se asienta sobre el imaginario de una relación social jerárquicamente constituida a partir de la cual se le asigna a todo *lo otro* el lugar del no desarrollado —*lo otro* de otra forma de vida, *lo otro* de otro modo de relación social amparada en otros saberes y otras racionalidades— y se lo inventa como atrasado, ignorante, inútil, ineficaz, improbable, imposible, inadecuado, inconsistente, insignificante y —por qué no también— insoportable.

El postdesarrollo aparece entonces como un enfoque teórico político fecundo para crear discursos y prácticas que trasciendan la construcción hegemónica del desarrollo (Bruno, 2011) por lo que cabe, entonces, preguntar ¿cuál es el estatuto que asume la comunicación en él y cuál la incidencia de la decolonialidad?

Como se señalara anteriormente, en este marco de críticas al desarrollo, la CDCS viene siendo foco de cuestionamientos. Distintos trabajos publicados por autores provenientes del campo comunicacional latinoamericano, pero también europeo, en su mayoría españoles, proponen pensar a la comunicación en el horizonte teórico e ideológico del postdesarrollo, apelando para ello a la perspectiva de la economía política, pero también de la teoría crítica, procurando, en algunos casos, como ya se adelantara en las primeras páginas, atender los debates político-epistémicos que tienen lugar en Latinoamérica orientados a reconsiderar la teoría crítica social contemporánea en clave decolonial.

Tal es precisamente uno de los ejes de investigación propuestos por la Red Europa América Latina de Comunicación y desarrollo —REALCODE—. En torno al mismo se ubican investigaciones de autores a quienes se ha venido haciendo referencia (Manuel Chaparro y Alejandro Barranquero, entre otros).

El propósito no es emprender aquí un recorrido exhaustivo por la obra de cada uno de estos autores quienes vienen llevando a cabo una frondosa producción teórica en el campo de la comunicación. Interesa sí presentar de un modo muy general algunas de las propuestas que muchos de ellos han formulado en el desafío de delinear otros horizontes teóricos y políticos capaces de trascender el carácter moderno colonial del desarrollo que persiste en el actual trazado del subcampo CDCP.

En el caso de Manuel Chaparro, su propuesta de una “Comunicación para el postdesarrollo” o una “Comunicación para el decrecimiento” va orientada a la construcción de un imaginario distinto al que prevalece bajo el imperativo del modelo de desarrollo capitalista. En sus investigaciones el autor emprende una genealogía crítica de la comunicación para el desarrollo y el cambio social, destacando en ella la marcha triunfal seguida por la noción liberal de desarrollo.

Como modo de reivindicar “el verdadero, íntimo y universal significado revolucionario de la palabra comunicación” (Chaparro, 2015:171) el autor propone amarrarla a otras dos nociones: postdesarrollo o decrecimiento. Para Chaparro el hacer y pensar comunicacional ha de estar configurado en base a tales nociones, las cuales expresan un modelo de vida distinto al propuesto por el modelo de crecimiento económico. En palabras del autor: “un nuevo modelo social que eluda la práctica y el imaginario mismo del desarrollo” (Chaparro, 2009:146). En tal sentido, propone la comunicación para el empoderamiento y la comunicación ecosocial (Chaparro, 2009) como ejes necesarios para la creación de imaginarios acordes a estos otros modelos de vida.

En otras palabras, en la propuesta de Chaparro el postdesarrollo aparece como enfoque teórico y práctico que rompe con la narrativa moderna de desarrollo contribuyendo así con la construcción de una nueva narrativa cuyo eje se asiente en el principio de “vivir bien” como modo de concebir la vida humana en relación integral y armónica con la naturaleza.

En una línea argumentativa cercana a la de Chaparro, se encuentra la propuesta de Barranquero sobre Comunicación y Buen Vivir a la que el autor presenta como “un programa de reconversión radical de los saberes construidos sobre las ruinas del proyecto de una razón moderna antiecológica y depresadora” (Barranquero, 2012:75).

En un trabajo producido junto a la investigadora Chiara Sáez Baeza (2015), titulado Comunicación y buen vivir. La crítica decolonial y ecológica a la comunicación para el desarrollo y el cambio social, cuestionan la noción de “cambio social” a partir de revelar en él la persistencia de la trama discursiva moderna colonial. A tales efectos, propugnan por una revisión crítica de dicha noción toda vez que su formulación se encuentre anclada a la visión antropocéntrica de desarrollo (Barranquero, 2015:53).

Proponen el principio ancestral de “buen vivir” como modo de erradicar el legado logocéntrico del pensamiento comunicacional. Desde el principio del “buen vivir” la naturaleza es concebida como sujeto de la trama comunicacional, portadora de voz y códigos.

Desde Latinoamérica también vienen llevándose a cabo distintas investigaciones orientadas a revisar la comunicación en el discurso moderno de desarrollo. Una de ellas es la propuesta de Torrico (2013) quien plantea sustituir “la comunicación para el desarrollo” por una “comunicación para salir del desarrollo”. Para ello, el autor exige repensar la matriz epistémica sobre la cual se asienta la idea moderna de comunicación para el desarrollo proponiendo abandonar al desarrollo como “episteme, utopía y campo semántico” (Torrico, 2013:274). Dicho abandono no es sino, en términos del

autor: “para emancipar a la comunicación de los fines pragmáticos en que se encuentra atrapada” (Torrice, 2013:274).

Cabe mencionar también trabajos que destacan el modelo comunicacional sustentado en el principio del Buen vivir/Vivir bien que se presenta como respuesta civilizatoria a la deshumanización capitalista-(neo)colonial (Contreras, 2016:2). Para Adalid Contreras Baspineiro los principios que sustentan a la comunicación para el Vivir bien/ Buen Vivir: armonía, complementariedad, reciprocidad, integralidad e interculturalidad están presentes en aquellas prácticas que, engendradas en el vientre del propio sistema capitalista, anuncian un cambio de era. Luego de este breve repaso que muestran las derivas que asume el enfoque del postdesarrollo dentro del campo académico comunicacional a partir de planteos de autores que encuentran en nociones tales como “decrecimiento” y “buen vivir” principios desde los cuales construir imaginarios que permitan pensar una comunicación para salir del desarrollo (Torrice, 2013) y de haber propuesto al proceso de revisión crítico al que viene siendo sometido el subcampo CDCS, como espacio privilegiado para visualizar posibles articulaciones entre comunicación y decolonialidad, queda preguntar: ¿Cuál es entonces el papel de la decolonialidad en la renovación de la teoría crítica social en la que tiene lugar el pensamiento comunicacional?, ¿dónde estriba el aporte de la perspectiva decolonial al pensamiento comunicacional?, ¿cuál es el alcance político-epistémico que asume la comunicación ante la emergencia de discursos críticos al desarrollo?

Las respuestas a tales interrogantes forman parte de un proceso histórico de trabajo intelectual orientado a revisar el estatuto epistémico de la comunicación en aras de escapar al imperativo de la razón tecnocrática bajo cuyo mandato el mismo ha contribuido a reforzar la hegemonía cultural, económica y política de occidente.

En el próximo apartado se presenta, a modo de reflexiones finales, alcances y desafíos de dicha revisión en los actuales contextos de postdesarrollo.

Reflexiones finales

En uno de sus últimos libros *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Escobar (2014:31) plantea que el desarrollo está siendo de nuevo puesto en cuestión en América Latina y que, por ello, el postdesarrollo como concepto y práctica estaría resurgiendo en la escena regional.

El autor le asigna al postdesarrollo una serie de objetivos que han de ser pensados articuladamente, entre tales señala: establecer la necesidad de descentrar el desarrollo desplazándolo de su lugar central en las representaciones y discusiones sobre la realidad social de los países mal llamados subdesarrollados; hacer posible la emergencia de

ideas que planeen alternativas al desarrollo y reconocer en las prácticas y conocimientos de los movimientos sociales la atribución de tales ideas.

En relación con ello, a juzgar por la fisonomía que presenta nuestro continente, cabría entonces pensar —como hemos sugerido en este escrito— que estamos ante la presencia de contextos de postdesarrollo. Latinoamérica se ha vuelto en las últimas décadas escenario de luchas sociopolíticas y culturales protagonizadas por diversos colectivos. Pueblos originarios, campesinos, mujeres, pobladores urbanos, entre otros, practican acciones que, con distintos grados de intensidad, involucran cuestionamientos a algunos de los supuestos teóricos sobre los que se eleva el edificio de la modernidad pensada como proyecto político, cultural y civilizatorio de occidente con pretensión universalizante. Tal es el caso de aquellos grupos que emprenden acciones en contra de proyectos de desarrollo y en defensa de la vida, poniendo en tensión al propio concepto de desarrollo y la vigencia de su lugar como único elemento organizador de la existencia colectiva. Algunas de tales acciones habilitan narrativas sobre otros modos de entender la vida, dejando entrever la posibilidad de que el desarrollo ya no ocuparía una posición central en las representaciones y discursos sobre la realidad social (Escobar, 2014:31) de una gran parte de los habitantes del continente.

Este escenario de luchas que se extienden a otras partes del globo, ha inspirado en diversos intelectuales y activistas consagrados en el ámbito de las ciencias sociales y humanas, la idea de que la modernidad estaría llegando a su tramo final. Se habla de crisis civilizatoria (Lander, 2009; Lang, 2011) para nombrar la fase de estancamiento y decadencia por la que la modernidad y sus correlatos fundamentales, como la idea/fuerza de desarrollo, transita.

En este marco de malestares en la cultura moderna se vuelve tarea impostergable problematizar también el legado moderno-colonial del pensamiento comunicacional que obedeciendo al imperativo de la razón tecnocrática ha sido configurado durante más de cincuenta años de una manera servicial e instrumental al discurso desarrollista, reforzando así, como dijéramos anteriormente, la hegemonía cultural, económica y política de occidente.

En contextos de postdesarrollo, donde dicha hegemonía empieza a ser disputada, la decolonialidad entra en escena contribuyendo a revisar el pensamiento comunicacional de la región. Uno de los aportes de la perspectiva decolonial al pensamiento comunicacional estriba en el restablecimiento de aquella impronta político-ética de herencia latinoamericana a la que hace referencia Héctor Schmucler (1997:150) en el epígrafe de este texto.

Un planteo similar al enunciado en el párrafo anterior encontramos en Torrico (2010:70) cuando dice que es posible advertir

en la perspectiva decolonial ciertos vestigios de corrientes, matrices teóricas y perspectivas de pensamiento que han dejado su huella en la espesura del campo teórico de la comunicación en Latinoamérica. Entre tales corrientes el investigador boliviano reconoce a la Comunicología de la Liberación, de Luis Ramiro Beltrán; la pedagogía de la liberación del educador Paulo Freire y la sociología participativa de Fals Borda.

De acuerdo a lo dicho, la perspectiva decolonial viene a profundizar, una senda ya trazada por la tradición crítica del pensamiento comunicacional en la región. Se sostiene que este proceso de profundización encuentra en los actuales contextos de postdesarrollo su condición de posibilidad. En otras palabras, los contextos de postdesarrollo que emergen desde el sur del mundo o desde “los ‘sures’ instalados en las geografías del norte” (Torrico, 2011:55) coadyuvan a la acción de renovación que la decolonialidad viene a ejercer sobre el discurso crítico latinoamericano en el que tiene lugar el pensamiento comunicacional.

En contextos de postdesarrollo, como se decía anteriormente, son otros los retos que asume el pensamiento comunicacional. A juzgar por el accionar de una parte importante del colectivo social, a la preocupación moderna por alcanzar el desarrollo se le suman hoy otras inquietudes vinculadas con pensar caminos para salir del desarrollo y diseñar alternativas al mismo. Por ello, la comunicación no puede continuar siendo pensada en los mismos términos con los que ha venido siendo concebida bajo la hegemonía del discurso desarrollista. En otras palabras, en contextos de postdesarrollo son otras las fuentes que enuncian y anuncian procesos de transformación social y en algunos casos, un cambio de época. Ni las agencias internacionales, ni los estados, ni los medios de comunicación son ya relevantes en esto de pensar “las opciones de una cultura del postdesarrollo” (Chaparro, 2015:152).

Para Mignolo (2014:35) “No hay otra manera de saber, hacer y ser decolonialmente, si no es mediante un compromiso con el pensamiento fronterizo, el desprendimiento y la desobediencia epistémica”. En relación con ello se sostiene que el aporte decolonial al pensamiento comunicacional gravita no sólo en hacer que ésta reasuma su impronta política ética de herencia latinoamericana, sino también en brindar las condiciones para que al hacerlo procure poner en tensión la matriz epistémica moderna colonial. En contextos de postdesarrollo ello supone indagar en los discursos sobre los cuales parecen estar soportándose varias de las acciones que de manera colectiva emprenden distintos actores en la región. ¿Qué están diciendo estas acciones?, ¿de qué modo habilitan algunas de ellas la configuración de narrativas otras?, ¿de qué modo las ideas, creencias y valores que sustentan tales acciones permiten imaginar, no ya desarrollos alternativos sino, muchas veces, alternativas al desarrollo (Escobar)?

En otros términos, la decolonialidad interviene en la configuración del estatuto epistémico-político que asume la comunicación en contextos de postdesarrollo a través de una doble vía: por un lado procurando poner en tensión la matriz epistémica moderna colonial legitimando otras fuentes epistémicas que han sido históricamente subalternizadas y silenciadas —decolonialidad epistémica—. Por otro, constituyéndose como perspectiva privilegiada para el análisis de aquellas prácticas y discursos que se enuncian como críticos al desarrollo. En relación a esto último, la decolonialidad como criterio de análisis permite discernir entre prácticas que contribuyen a la configuración de narrativas otras formuladas por fuera del horizonte de sentidos de la modernidad y aquellas que continúan amarradas al imaginario moderno del desarrollo.

Las primeras proceden muchas veces de fuentes epistémicas distintas a las privilegiadas por una racionalidad moderno occidental, de “saberes laicos, populares, tradicionales, urbanos, campesinos provincianos de culturas no occidentales que circulan en la sociedad” (De Sousa Santos, 2004:34). Se trata de aquellas prácticas que desde lo negado por la retórica de la modernidad emanan bajo la efectiva marcha de la lógica decolonial hacia la consolidación de modos otros de relaciones sociales, de producción de conocimientos, de entender la vida en el planeta.

En pocas palabras, las disputas político-culturales que se generan en torno a la idea de desarrollo a través de las acciones de diversos colectivos organizados —contextos de postdesarrollo— coadyuvan a comunicaciones otras. En ellas la decolonialidad lleva a cabo un ejercicio provocativo del ordenamiento epistémico hegemónico al procurar indagar tales acciones como fuentes de enunciación y significación de ideas, imaginarios, creencias distintas a las promovidas por el discurso moderno colonial. Así, dicho ejercicio decolonial de la comunicación coopera en el diseño de narrativas que permiten imaginar horizontes de época por fuera de la matriz epistémica moderno-colonial, procurando constituir un diálogo pluriversal en pos de la emergencia de un cuerpo de prácticas y saberes otros que aquí hemos nombrado como Comunicación y Postdesarrollo.

Fuentes consultadas

- Ángel, Adriana y Barranquero, Alejandro (2015): “Mapa de objetos y perspectivas en comunicación, desarrollo y cambio social”, en *Universitas Humanística*. 81(81), 91-118.
- Barranquero, Alejandro (2005): “Latinoamérica en la ruptura del paradigma de la comunicación para el desarrollo. El recorrido de los pioneros en la búsqueda de alternativas democráticas”, en *Punto Cero*. 10 (11), 7-22.
- Barranquero, Alejandro y Sáez Baeza, Chiara (2012): “Teoría crítica de la comunicación alternativa para el cambio social.

- El legado de Paulo Freire y Antonio Gramsci en el diálogo Norte-Sur”, en Razón y Palabra. 80, 32-42.
- Barranquero, Alejandro y Sáez Baeza, Chiara (2015): “Comunicación y Buen Vivir: La crítica decolonial y ecológica a la comunicación para el desarrollo y el cambio social”, en Palabra Clave. 18 (1), 41-82.
 - Barranquero Alejandro (2012): “De la comunicación para el desarrollo a la justicia ecosocial y el buen vivir”, en Cuadernos de información y comunicación, (17), 63-78.
 - Beltrán, Luis Ramiro (2002): “Comunicación para el Desarrollo en Latinoamérica, una evaluación sucinta al cabo de cuarenta años”. Discurso de inauguración de la IV Mesa redonda sobre Comunicación y Desarrollo, Lima, IPAL, Instituto para América Latina.
 - Beltrán, Luis Ramiro (2006): “La comunicación para el desarrollo en Latinoamérica: un recuento de medio siglo”, en Anagrama. 4 (8), 55-76.
 - Benavides Campos, Julio Eduardo, Pereira, José Miguel y Bonilla Vélez, Jorge Iván (1998): “La comunicación en contextos de desarrollo. Balance y perspectiva”, en Signo y Pensamiento. 17 (32), 119-138.
 - Borsani, María Eugenia (Comp., 2015): Ejercicios decolonizantes en este sur (subjetividad, ciudadanía, interculturalidad y temporalidad). Buenos Aires: Del Signo.
 - Borsani, María Eugenia (2012): “Acerca del giro decolonial y sus contornos”, en Caba M., Sergio y García G., Gonzalo (Comps.). Observaciones latinoamericanas (pp.53-67). Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso y Fondo Nacional de la Cultura y las Artes.
 - Contreras, Adalid (2016): “La comunicación y el paradigma del Vivir Bien / Buen Vivir”, en América Latina en movimiento. En <http://www.alainet.org>
 - Cortés Carlos Eduardo (2001): “La comunicación al ritmo del péndulo. Medio siglo en busca del desarrollo”. Recuperado de <http://www.washingtonuranga.com.ar>
 - Chaparro, Manuel (2009): “Comunicación para el empoderamiento y comunicación ecosocial. La necesaria creación de nuevos imaginarios”, en Perspectivas de la comunicación. 2, (1), 146-158.
 - Chaparro, Manuel (2015): “Comunicación, Postdesarrollo y decrecimiento”, en Amado, Adriana y Rincón, Omar (Eds.). La comunicación en mutación (pp. 157-173). Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina.
 - De Sousa Santos, Boaventura (2004): La Universidad en el Siglo XXI. Bogotá: Corporación Viva la democracia.
 - Escobar, Arturo (2005): “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social”, en Mato, Daniel (Coord.). Políticas de

- economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización (pp. 17-31). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Escobar, Arturo (2007): *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación El perro la rana.
 - Escobar, Arturo (2014): *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: ANAULA.
 - Estrada Mandujano, Miguel (2013): “Postdesarrollo, modernidad y otros mundos; entrevista con Arturo Escobar”, en *Oximora: revista internacional de ética y política*. 2, 233-248.
 - Grupo de Estudios sobre colonialidad. GESCO (2012): “Estudios decoloniales: un panorama general”, en *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*. 6, 8-21.
 - Gudynas Eduardo (2011): “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa”, en Lang, Miriam y Mokrani, Dunia (Comps.). *Más allá del desarrollo* (pp.21-53). Quito: Abya Yala.
 - Bruno, Daniela y Guerrini, Lucía (2011): “Cultura y Postdesarrollo: Enfoques, recorridos y desafíos de la comunicación para otros mundos posibles”, en *Signo y Pensamiento*. 58, 156-169.
 - Lang, Miriam (2011): “Crisis civilizatoria y desafíos para la izquierda”, en Lang, Miriam y Mokrani, Dunia (Comps.). *Más allá del desarrollo* (pp.7-18). Quito: Abya Yala.
 - Mignolo, Walter (2003): “Prefacio a la edición castellana: Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”, en *Historias locales/ diseños globales*. Madrid: Akal.
 - Mignolo, Walter (2014): “Retos decoloniales, hoy”, en Borsani y Quintero (comps.) *Los desafíos decoloniales en nuestros días: pensar en colectivo* (pp.23-46). Neuquén: Educo.
 - Quintero, Pablo y Petz, Ivanna (2009): “Refractando la modernidad desde la colonialidad. Sobre la configuración de un locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial”, en *Gazeta de Antropología*. 25 (2).
 - Sánchez, Rubio (2012): “Descolonizar el presente, babelizar la realidad”, en Díaz, Martín y Pescader, Carlos (Comps.). *Descolonizar el presente: Ensayos críticos desde el sur* (pp.9-17). General Roca: Publifadecs.
 - Schmucler, Héctor (1997): *Memoria de la comunicación*. Buenos Aires: Biblos.
 - Servaes Jan (2000): “Comunicación para el desarrollo”, en *Temas y problemas de comunicación*. 8 (10), 7-27.
 - Torrico, Erick (2010): “La Comunicología de Liberación, otra fuente para el pensamiento decolonial. Una aproximación a las ideas de Luis Ramiro Beltrán”, en

- Quórum Académico. 7 (1), 65-77. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Torrico, Erick. (2011): “Mirar a la comunicación desde la crisis”, en Revista Comunicación. 155, pp.43- 55. Caracas: Centro Gumilla.
 - Torrico, Erick (2013): “Una comunicación para salir del desarrollo”, en Quórum académico. 10 (2), 263-276. Maracaibo: Universidad del Zulia.
 - Torrico, Erick (2014): “Más allá del pensamiento comunicacional”, en Arancibia, Juan Pablo y Salinas, Claudio. Comunicación política y democracia en América Latina (pp. 17-37). Barcelona: Gedisa.
 - Vázquez Melken, Rolando (2014): “Colonialidad y relacionalidad”, en Borsani, María Eugenia y Quintero, Pablo (Comps.). Los desafíos decoloniales en nuestros días: pensar en colectivo (pp.173-195). Neuquén: Educo.

Introducción

La actuación o performance del movimiento indígena se asocia habitualmente a luchas reivindicativas por la defensa del territorio, el derecho a la consulta, acceso a servicios estatales, respeto a sus tradiciones, autonomía y recursos naturales. Es una agenda (no confundir con agencia) con objetivos precisos que busca superar el carácter subalterno que los pueblos indígenas tienen y han tenido en la estructura social de las naciones andinas. Y es que desde posiciones desarrollistas y de hegemonía cultural⁶² los pueblos indígenas son considerados agentes de prácticas primitivas que poco o nada contribuyen al progreso de las naciones⁶³. Inclusive desde las ciencias sociales se suele emplear el concepto de sociedad pre-moderna para identificar mentalidades y formas de organización social antiguas y del pasado, y las sociedades “superiores” son las modernas o postmodernas.

Con la debacle del *logos* occidental⁶⁴, sin embargo, vienen valorándose prácticas, mentalidades y agencias que no depredaron la naturaleza y más bien buscan y buscaron un diálogo armónico con el entorno natural y humano. Es decir, los pueblos indígenas u originarios representarían una reserva ética para la defensa de la vida en un sentido amplio.

Desde una dimensión más acotada hacia nuestra realidad, los pueblos indígenas en el Perú han pasado por un proceso histórico de discriminación y sometimiento por la imposición colonial⁶⁵. Como es sabido, la independencia y la república no produjeron variaciones significativas al esquema de dominación. Salvo el acontecimiento sociodemográfico de migración desde las zonas rurales del país hacia las principales capitales departamentales de la costa.

En esa línea destacan dos hallazgos e intuiciones interpretativas. Matos Mar (1984) denominó a este suceso como el *desborde popular* que logró incorporar nuevas prácticas y manifestaciones culturales en las ciudades costeñas, especialmente Lima. Y por otro lado, Degregori, Blondet y Lynch (1986) plantearon que los pobladores rurales al migrar a las grandes ciudades reorientaron la utopía andina (de raíz milenaria y mítica) por la utopía del progreso.

⁶² La hegemonía cultural es la cristalización de un sistema de dominio, incluso en las mentalidades de las personas.

⁶³ Es célebre la propuesta del ex presidente peruano Alan García, en 2007 sobre el Perro del Hortelano, que denigra y descalifica los saberes de los pueblos originarios.

⁶⁴ El razonamiento, discurso, forma de pensar del hombre y la mujer occidentales.

⁶⁵ Herencia/herida colonial que no ha cesado según los especialistas.

En ambas explicaciones los sujetos reestructuran su identidad expuestos a los estímulos de la sociedad urbana y moderna. Pero el encuentro de la matriz andina⁶⁶ con la matriz urbana-occidental es asimétrico. La vigencia de la ideología del racismo o el fundamento invisible (Portocarrero, 1995) y de relaciones de poder que inferiorizan al otro-provinciano no permite aún hablar de condiciones que propicien el diálogo intercultural entre estos dos mundos simbólicos.

El planteamiento reposa en una propuesta. A mayor agencia indígena, mayor posibilidad de corregir las relaciones asimétricas de la sociedad. A mayor agencia indígena, mayor posibilidad de incorporar el mundo simbólico y cultural de la matriz andina en la vida nacional. A mayor agencia indígena, mayor posibilidad de enfrentar la ideología del racismo y la discriminación. Es decir, la agencia indígena en el Perú y en los países andinos es un factor clave de integración y de cohesión social. La agencia indígena como estructura estructurante⁶⁷ es una posibilidad de reestructuración de relaciones, identidades y ⁶⁷procesos.

En cuanto al vínculo de la agencia indígena con la descolonización, coincidimos en que la aspiración de una sociedad intercultural para el caso latinoamericano y peruano en particular tiene un requisito previo: la descolonización⁶⁸. Pero el acto descolonizador tiene un factor sociopolítico coadyuvante: la agencia indígena. Y la Comunicación Social tiene un compromiso por delante: colaborar con este proceso.

¿Qué es la agencia indígena? Necesaria aclaración

Dentro de las ciencias sociales y las humanidades, especialmente en la sociología, filosofía y ciencia política, existe una tensión entre dos categorías explicativas de lo social: agencia y estructura. Pero parece que se debiera aclarar primero el concepto de agencia y evitar múltiples confusiones⁶⁹. La agencia es la capacidad de los actores sociales para producir efectos y reestructurar el campo⁷⁰ e incluso la propia estructura. Tres ejemplos de cómo opera la fuerza de la agencia: Napoleón Bonaparte y su código napoleónico, Ramón

⁶⁶ “Matrices” como referencia a las configuraciones simbólicas, culturales, económicas, filosóficas e históricas que se originan en el pasado, se manifiestan en el presente y sirven de “vía y guía” de acción.

⁶⁷ A la estructura estructurante la entendemos como aquella estructura (educativa, política, mediática) que logra estructurar otras estructuras similares o mayores.

⁶⁸ Sobre descolonización la literatura es amplia y de pronto me limitaré a recomendar las referencias bibliográficas que empleamos en el grupo de estudio Interculturalidad en Puno, Perú.

⁶⁹ De hecho la expresión agencia alude a “agencia de viajes y turismo”, “agencia de publicidad”, “agencia agraria”, “agencia de noticias” “agencia bancaria”, “agencia de empleo” y hasta “agencia de modelaje”. En todas ellas, los responsables son conocedores y tienen control sobre la materia: dominan su campo.

⁷⁰ Al referirse a campo lo hacemos desde la perspectiva del sociólogo Pierre Bourdieu que lo considera un espacio de conflictos, posiciones, capital simbólico y pugna por el poder.

Castilla y su ánimo organizador, y Juan Velasco y la cancelación del gamonalismo.

Por estructura se alude al peso de factores gruesos como los procesos históricos, económicos y culturales que logran determinar lo social. Ese determinismo de la estructura tiene en frente a la agencia o acción. Se trata de la acción dinámica y mucho más micro de los actores como sujetos. La agencia es más visible que la estructura, es más inmediata y performativa. Tanto agencia como estructura logran explicar y estructurar lo social. De tal manera que nuestra perspectiva analítica contempla la presencia de ambas categorías.

Tomamos, no obstante, el acertado punto de vista de Rose (1999) quien introduce una figura explicativa. La estructura y la acción (o agencia) dinamizan lo social en el espacio y el tiempo:

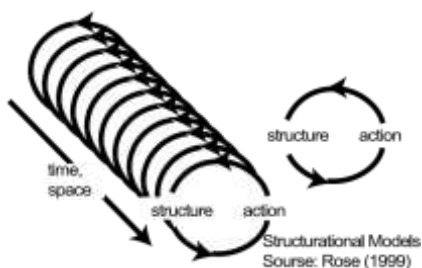


Figura 1

Para el caso que ocupa, la agencia que interesa destacar es la referida a los actores sociales indígenas u originarios, poseedores de agencia o con capacidad de agencia. Y para ello planteamos las siguientes dimensiones:

- a. La representación indígena.
- b. La creación cultural indígena.
- c. Las organizaciones indígenas.
- d. Los intelectuales indígenas.
- e. Las cosmovisiones y naciones indígenas.
- f. La legislación indígena.



Figura 2: Campos de la agencia indígena

Sobre la representación indígena

La representación indígena elegida para funciones congresales, de autoridad regional, provincial y distrital acusa deficiencias de diferente sentido. La legislación tiene vacíos y no logra el objetivo de propiciar la elección efectiva de indígenas. Es el caso de la elección de consejeros regionales en 2014, en la cual ningún representante indígena fue elegido. La causa inmediata es que las organizaciones políticas ubican a los candidatos indígenas o nativos en posiciones inferiores que impiden su elección. A lo que habría que agregar que no sólo es el caso de los indígenas, sino el de los jóvenes y las mujeres.

Como se aprecia, la profunda desigualdad y las relaciones asimétricas de la sociedad se ven reflejadas en las organizaciones políticas. En el marco de una democracia sin partidos que encumbra la labor de los operadores y la reproducción de organizaciones clientelares de caudillos personalistas, se puede afirmar que a los caudillos les interesa muy poco la presencia de indígenas en sus orgallas de poder.

No obstante, en otros espacios políticos, los indígenas han ganado importantes posiciones. No pocas municipalidades distritales y provinciales son encabezadas por líderes originarios que manifiestan orgullosos su origen quechua, aimara o amazónico. En estos ámbitos, los indígenas han desplazado a los líderes señoriales descendientes de propietarios o profesionales⁷¹. Sobre su performance, eficiencia y honradez en los cargos públicos las opiniones están divididas. Por un lado, se afirma que los líderes indígenas adoptan los mismos vicios que los líderes señoriales e incluso, debido a su bajo nivel socioeconómico, la avidez por los recursos públicos y la impericia técnico-profesional es más acentuada. Por otro lado, se sostiene que la presencia de líderes indígenas logra romper los desequilibrios precedentes: incorporan profesionales de origen campesino y toman decisiones auténticamente vinculadas al mundo sociocultural de los pueblos indígenas. Alejados de una posible idealización, podemos afirmar que ambas valoraciones son exactas, pues tampoco se trata de ocultar las limitaciones de la incursión de los líderes indígenas en los espacios de poder.

Se hace necesaria la dación de medidas correctivas en la legislación de la cuota indígena que haga frente a las distorsiones originadas en el seno de las organizaciones políticas. Y sobre las limitaciones de impericia técnico-profesional debe establecerse como política de Estado el fomento y subvención de programas de formación

⁷¹ Sobre los líderes señoriales en las provincias y distritos es conveniente recordar la observación de Guerrero (1997) para el caso ecuatoriano. Los indigenistas lograron establecer una representación ventrílocua, en tanto se trataba –y se puede seguir tratando– de personajes y políticos que actúan “en nombre” de los pueblos indígenas. Es probable que las consecuencias nefastas de la representación ventrílocua sean más perjudiciales de lo que usualmente se cree.

y especialización de los profesionales indígenas en diversos niveles y ámbitos.

Dentro de la dimensión de representación indígena destacan también las diversas organizaciones de defensa de los pueblos indígenas. En nuestro país tenemos la actividad de AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana), CONACAMI (Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería), CAOI (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas) y a nivel regional UNCA (Unión de Comunidades Aymaras), Unión de Mujeres Aymaras (UMA). Se trata de organizaciones que requieren de una mayor presencia pública en los asuntos de interés regional y nacional.

Sobre la creación cultural indígena

Se toma como punto de referencia para el desarrollo de esta dimensión la Festividad de la Virgen de la Candelaria, recientemente declarada Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO. La festividad en la práctica tiene dos exhibiciones dancísticas claramente diferenciadas: las danzas mestizas con trajes de luces y las danzas autóctonas de las comunidades. Las primeras provienen de la ciudad, su performance es vistosa y se hallan influidas por factores modernizantes occidentales como los auspicios comerciales, el erotismo gozoso y el fervor católico sincrético; las segundas son de origen campesino, su performance es sencilla, de gran intensidad colectiva y con notoria ancestralidad indígena en el contenido y la organización. El desbalance surge en el menor interés que se le presta a la danza autóctona, la danza mestiza de acento urbano y moderno prevalece y es la imagen pública de promoción de la festividad.

Un segundo ejemplo, es el caso del arte y la artesanía indígena en sus diversas manifestaciones. Para empezar, la denominación ya lleva implícito un desequilibrio, pues frente al par arte/artista se ubicaría el par artesanía/artesano. El prestigio y la valoración social de los artistas se encuentran por encima de los artesanos. Los primeros exhiben en salas de arte, los segundos en calles y ferias. Los artistas se mueven en espacios modernosurbanos, los artesanos están vinculados a sus lugares de origen. Incluso el reconocimiento es al artista o al artesano que emerge al nivel artístico. En una sociedad como la peruana que arrastra heridas coloniales es de suma importancia establecer políticas, programas, campañas y financiamiento a la creación cultural artística de los pueblos indígenas. El arte indígena (suspendiendo la expresión artesanía) es un factor clave para la ansiada cohesión social en el Perú. Es el elemento otro largamente postergado y que requiere elevarse como elemento vital para la re/producción simbólica de sentido e identidad.

Sobre las organizaciones indígenas

El balance es que las ciencias sociales y las disciplinas humanísticas en el Perú no han investigado y reflexionado lo suficiente en torno a una de las formas organizativas más avanzadas de la historia de la civilización, gestada bajo el influjo de las condiciones propias del ser y la geografía de los Andes peruanos y que por consiguiente fue el soporte nuclear de la configuración tahuantinsuyana. Se hace referencia al *ayllu*, forma organizativa superior y obra sociopolítica mayor de los hombres antiguos del Perú.

De ninguna manera se trata de colocar en posiciones puristas, añoranzas estériles o deseos restauradores. El asunto de interés es destacar la presencia contemporánea del *ayllu* en nuestros tiempos a través de las comunidades campesinas y nativas, y a la vez encontrar su legado en formas organizativas de la actualidad. El emprendimiento indígena en las ciudades modernas del Perú, por ejemplo, se articula sobre la base de una clara mentalidad comunitario-familiar que permite comprobar la vigencia creadora de la organización ancestral. Prada Alcoreza (2008:32) lo ha sintetizado claramente: en pleno declive de la modernidad, la comunidad retorna como horizonte cultural, referente inmemorial de la sociedad y sustrato ético.

Sobre los intelectuales indígenas

Los sujetos de ideas o productores de sentido cumplen funciones relevantes dentro de la sociedad. La reflexión, cuestionamiento y propuesta sobre el entorno es de capital importancia. La capacidad de agencia de los intelectuales no debe soslayarse, más aún si se refiere a intelectuales indígenas. Según Osmar Gonzáles (2010:20-33) los intelectuales producen ideas, debaten con argumentos, cuestionan el *statu quo* y dotan de sentido la vida social. La producción de las ideas tiene una finalidad política, pues propaga proyectos nacionales mediante la palabra y la escritura. Se trata de un mediador entre la sociedad a la que pertenece y la producción de cultura.

A la pregunta sobre los intelectuales indígenas en el Perú, Rodrigo Montoya (2014:83-86) sostiene que el primer y más grande sujeto de ideas fue José Gabriel Túpac Amaru, pues teniendo una visión crítica de la realidad decidió transformarla. En la actualidad, tenemos intelectuales indígenas en Bolivia, Ecuador, México, Guatemala e incipientemente en el Perú, quienes dominando su lengua originaria actúan en la escena nacional de sus países y producen vectores de sentido que pretenden reestructurar sus sociedades. La performance de los intelectuales indígenas genera identificación, respaldo y seguridad en los ciudadanos indígenas del país. Y en cuanto a los segmentos no indígenas o contrarios a la agencia indígena, propicia actitudes de respeto y valoración.

El ingreso en la esfera intelectual y académica de sus sociedades, permite cuestionar el *logos* occidental y el núcleo de sentido del saber hegemónico. De tal modo que los intelectuales indígenas son un factor clave de agencia reestructuradora de las sociedades andinas. Su promoción e incremento es uno de los desafíos cruciales de la época actual.

Sobre las cosmovisiones/naciones indígenas

El quinto espacio de agencia indígena hemos querido sintetizarlo entre la cosmovisión y la nación. Se trata de una articulación entre las manera de pensar la realidad y las configuraciones humanas asentadas en un territorio. La agencia que emerge en el campo de la cosmovisión/nación está referida al modo de interpretar el mundo y el entorno. Javier Medina (2010) ha establecido un sugerente paralelo entre la cosmovisión occidental y la cosmovisión de los pueblos indígenas del Abya Yala. Los hombres y mujeres de raíz originaria hunden su modo de acceder al sentido de la vida a través de la existencia concreta en la que todos los sentidos perciben. A diferencia del antropocéntrico *logos* occidental, los pueblos originarios son cosmocéntricos y le asignan vida y capacidad de diálogo a todos los seres de la naturaleza. En la práctica se trata de una visión animista de la vida y la realidad en la que todo está ligado con todo. De tal modo que la Madre Tierra, Pachamama, totaliza el sentido.

En términos de reestructuración de la sociedad, los valores transpersonales de los pueblos originarios son un poderoso referente y mensaje a la acción para las sociedades modernas que han extraviado el sentido de su ser en el mundo. Así, la agencia que emerge de la cosmovisión/nación no sólo abarca a las naciones andinas o del Abya Yala, es un poderoso argumento reestructurador del mundo en el que vivimos.

Sobre la legislación indígena

La producción de normas de control y el disciplinamiento han sido mecanismos que los grupos hegemónicos han empleado para subalternizar a las mayorías indígenas de nuestros países. La “ley” durante la Colonia y luego en la República se ha impuesto de tal manera que el imaginario colectivo se halla atado a formas legales aceptadas y que muchas veces vulneran los derechos de los pueblos indígenas. No obstante, la autodeterminación de los pueblos, la autonomía territorial, el derecho a la consulta, los derechos de la naturaleza, los derechos comunitarios, el Estado plurinacional o el régimen del Buen Vivir son figuras de carácter jurídico-político que irrumpen en la escena contemporánea como resultado de la lucha política. Y que se han cristalizado en las actuales constituciones políticas de Ecuador y Bolivia. En tal sentido, el terreno de la legislación desde la perspectiva indígena es un campo de agencia que

ha acompañado procesos políticos de enorme valor para el futuro de los pueblos.

Denominaciones como justicia comunal, justicia intercultural o pluralismo jurídico ya no son consideradas despropósitos o propuestas radicales. Se tratan de nuevos horizontes de sentido que acompañan procesos de reestructuración de nuestras sociedades. Tomemos como ejemplo, los seis puntos clave que Gudynas (2009:39-49) considera nucleares en la discusión constitucional en el Ecuador: a) la transición del capital natural al patrimonio natural, b) la nueva dimensión de los derechos en la naturaleza, c) la propiedad de los recursos naturales y la regulación de los procesos productivos, d) la transición de una gestión que confía en la certeza a una gestión que reconoce el riesgo y administra la incertidumbre, e) el papel de la autonomía en la integración regional y frente a la globalización, y f) la democratización de las políticas internacionales y su importancia para el desarrollo sostenible.

Como se aprecia son vectores de sentido legal (en este caso constitucional) inimaginables en la legislación que entronizaba los derechos individuales y el régimen de la economía de mercado. No se trata, tampoco, de una vana idealización. Los procesos tienen sus marchas y contramarchas. Luces y sombras inevitables en todo proceso de reestructuración de las sociedades sometidas a la colonialidad.

Conclusión

Con acierto Aníbal Quijano (2014:859) ha precisado que en las poblaciones indígenas del continente no sólo alienta la herencia del pasado, sino todo un aprendizaje de resistencia histórica de largo plazo que es el preludio de una nueva identidad histórica, estructuralmente heterogénea y cuyo devenir podría producir una nueva existencia social liberada de la dominación/ explotación/violencia. Es decir, los pueblos indígenas son una estructura estructurante y una posibilidad de reestructuración de la sociedad. La reestructuración de la sociedad pasa por un compromiso activo y permanente de descolonización de las relaciones sociales. Dicho de otro modo, las relaciones asimétricas y discriminatorias de la sociedad pueden ser corregidas potenciando o elevando el valor práctico, simbólico y real de los actores sociales indígenas.

Los actores sociales indígenas o la agencia indígena tienen espacios claramente identificables y a los que la Comunicación Social en sus diversas manifestaciones debería ofrecer prioridad, soporte, visibilización y compromiso: la representación política, la creación artístico-cultural, las diversas formas organizacionales, los sujetos de ideas o intelectuales, las cosmovisiones y naciones; y los cuerpos normativos o legislativos.

En síntesis, el modo poético de Stavenhagen (2010:132) lo dice todo. Contra quinientos años de olvido, los pueblos indígenas hoy en día desafían al mundo y a las ciencias sociales con una propuesta portentosa: en este mundo tienen cabida todos los mundos. A lo que agregaríamos que el desafío se plasma con la agencia indígena.

Fuentes consultadas

- Bourdieu, Pierre (2002): *Campo de poder. Campo Intelectual. Itinerario de un concepto*. Tucumán: Montessor.
- Degregori, Carlos Iván, Blondet, Cecilia y Lynch, Nicolás (1986): *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: IEP.
- Gonzales, Osmar (2010): *La academia y el ágora. En torno a intelectuales y política en el Perú*. Lima: UNMSM y IPEDEHP.
- Grupo de estudio Interculturalidad (2012-2015): *Pluralidades. Revista para el debate intercultural*. Puno, Perú. Recuperado de http://pluralidades.casadelcorregidor.pe/pluralidades_a.php
- Guerrero, Andrés (1997): “Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación”, en *Nueva Sociedad* Nro. 150, pp. 98-150. Recuperado de <http://biblioteca.ues.edu.sv/revistas/10701661N150-13.pdf>
- Gudynas, Eduardo (2009): “Seis puntos clave en ambiente y desarrollo”, en *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Comps.). Quito: Abya-Yala.
- Matos Mar, José (1984): *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: IEP.
- Medina, Javier (2010): *Mirar con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Montoya, Rodrigo (2014): “Conversación con Rodrigo Montoya. El desafío de la otra ruta: interculturales o racistas”, en *Pluralidades. Revista para el debate intercultural*. Vol. 3. Puno: Grupo de estudio Interculturalidad.
- Portocarrero, Gonzalo (1995): “El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática”, en *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Panfichi, Aldo y Portocarrero, Felipe (editores). Lima: Universidad del Pacífico.
- Quijano, Aníbal (2014): *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rose, Jeremy (1999): “Towards a structural theory of IS, theory development and case study illustrations”, in: Pries-

Heje et al. (Eds.). Proceedings of the 7th European Conference on Information Systems. Copenhagen: Copenhagen Business School.

- Stavenhagen, Rodolfo (2010): Los pueblos originarios: el debate necesario. Buenos Aires: CLACSO.
- Prada, Raúl (2008): “Raíz y devenir de la comunidad”, en Subversiones indígenas. La Paz: CLACSO.

Prácticas comunicativas populares desde el Sur, búsquedas y diálogos epistémicos

Mónica Lucía Delgado Guaña

El presente trabajo tiene como objetivo evidenciar la importancia de las luchas y de los procesos sociales que se tejen en el trabajo cotidiano de las radios populares y comunitarias en América Latina, enfatizando en los casos de Ecuador y Argentina. Reconociendo su legado histórico, las radios populares y comunitarias han anclado su razón de ser en las luchas sociales y políticas por los derechos de los pueblos, asumiendo un rol protagónico dentro de estos procesos canalizando, construyendo y divulgando el quehacer de pueblos y comunidades. Desde esta perspectiva, este proceso de búsqueda de otros elementos epistemológicos, metodológicos y pedagógicos, busca posibilidades y nuevas rutas de reflexión en torno a estas otras prácticas comunicativas populares.

Este trabajo se organiza en dos momentos de reflexión, primero indaga en la construcción de lo popular y su vinculación con la comunicación en perspectiva de los postulados de Stuart Hall (1983:18). En un segundo momento, se aproxima a una reflexión respecto a la producción de conocimiento, desde otros lugares epistemológicos y en perspectiva del conocimiento situado propuesto por Donna Haraway (1995:313-346), en diálogo con las nociones de Boaventura de Sousa Santos (2011), y Paula Restrepo (2011:56), respecto a las posibilidades de la epistemología del sur, y de la “justicia epistémica”, y finalmente expondré algunas conclusiones sobre los desafíos de la comunicación popular en el contexto actual.

La importancia de este trabajo radica en la construcción conjunta de nuevas y otras epistemologías del y desde el Sur, que reconozcan su historicidad y contexto, sin cerrar las posibilidades enunciativas en miras de construir todos los conocimientos y prácticas posibles que aún le hacen falta a la sociedad para lograr una vida distinta, o lo que en palabras de muchos colectivos sociales, “la sociedad que soñamos”. Este trabajo además constituye el ejercicio inicial para la investigación de mi tesis doctoral, que se encuentra en la fase de revisión documental y bibliográfica, y que busca evidenciar la vigencia de la comunicación popular en el contexto actual como una exigencia necesaria, tanto desde sus planteamientos filosóficos y políticos, como en el quehacer mismo de la práctica, en perspectiva además, de las posibilidades que desde otros lugares se puedan construir.

Repensar “lo Popular”

A partir de las definiciones, discusiones y debates que se han planteado en el campo de la comunicación popular en América Latina, y en perspectiva de las transformaciones que se han ido produciendo a

lo largo de las últimas décadas debido a la particularidad de los contextos políticos y sociales que de alguna manera han sido los motivadores de la construcción de esta categoría. Resulta inevitable reflexionar sobre lo que en la actualidad significa lo *popular*, en la comunicación, comprendido desde las prácticas en estrecha relación indisoluble respecto a la teoría como tal. Hago énfasis en este aspecto diferenciador, debido a la larga tradición científica de separar lo teórico-conceptual de lo práctico, como si esto último careciese de reflexión y pensamiento sistemático tal como lo exige la teoría.

Este escenario instala una disputa epistémica donde los otros conocimientos, las otras formas de decir que evidencian, no solo “la vigencia” de la comunicación popular y comunitaria en su histórica apuesta contra-hegemónica frente a los medios de comunicación privados, sino las distintas posibilidades de construcción de sentidos desde lo cotidiano, es decir desde “lo popular”.

Stuart Hall (1984:12), en su texto *Notas sobre la Deconstrucción de lo Popular*, señala que hablar de *lo popular*, “supone un retorno necesario a los sentidos políticos y sociales que esta categoría remite, a las luchas del pueblo trabajador, de las clases obreras y de los pobres. Este posicionamiento exige volver en la historia, hacia los orígenes y transformaciones del sistema capitalista en el que las culturas populares se han movido y luchado como “focos de resistencia”, y explica:

El capital tenía interés en la cultura de las clases populares porque la constitución de todo un orden social nuevo alrededor del capital requería un proceso más o menos continuo, pero intermitente, de reeducación en el sentido más amplio de la palabra. Y en la tradición popular estaba uno de los principales focos de resistencia a las formas por medio de las cuales se pretendía llevar a término esta “reformación” del pueblo (Hall, 1984:16).

De ahí que el campo de lo popular, ha sido un terreno de disputa para la construcción del poder, que en mayor o menor medida ha sacado provecho de sus particularidades, esto en perspectiva además de que no es posible encasillar *lo popular* solamente en “tradiciones populares de resistencia” (Hall, 1984), sino pensarlo como un amplio campo en el que se construyen, transforman, inventan, crean y recrean las prácticas.

Stuart Hall sugiere, además, no pensar *lo popular* solamente como un doble movimiento de contención y resistencia, porque eso dejaría por fuera otros elementos que lo constituyen, como las tensiones y contradicciones, y supondría además, convertirlo en una categoría “autónoma, auténtica y completa”, e inclusive dejándola por fuera del campo de las relaciones de poder, lo cual resultaría poco creíble. Aspecto que posibilitaría una *escencialización* de la categoría, la misma que ya ha sido criticada por autoras como Clemencia Rodríguez

(2008:70), por su postura “romántica” y esencialista. Sin embargo, me parece que tanto la *esencialización* como la relativización de lo *popular*, son reflexiones erróneas porque concentran y a la vez vacían de sentido la categoría y de alguna manera son una práctica colonial de la academia como tal que define arbitrariamente lo que es o debería ser “científico”, y lo que no lo es. El sentido de la reflexión sobre lo popular, en el contexto comunicativo actual de la región, debería ser el espacio de las búsquedas, los encuentros y las aproximaciones, y no las categorías clausuradas que imposibilitan nuevas interpretaciones y que se cierran a otras posibilidades de comprensión.

Si reconocemos que lo *popular*, se articula además con el discurso y el quehacer de los movimientos sociales, es más sencillo reconocer que existen permanentes tensiones, oposiciones y disputas en dos ámbitos, tanto al interior y en relación con los movimientos sociales, como hacia fuera, frente a “la cultura de élite o dominante”, como menciona el autor. Entonces es evidente que pensar en la pureza de lo *popular* no sólo es equivocado sino que deja por fuera la complejidad de sus luchas trastocadas también por la lucha de clases.

Los términos “clase” y “popular” están profundamente relacionados, pero no son absolutamente intercambiables. La razón de ello es obvia. No hay “culturas” totalmente separadas que, en una relación de fijeza histórica, estén paradigmáticamente unidas a clases “enteras” específicas. (...). Las culturas de clase tienden a cruzarse y coincidir en el mismo campo de lucha. El término “popular” indica esta relación un tanto desplazada entre la cultura y las clases. Más exactamente, alude a esa alianza de clases y fuerzas que constituyen las “clases populares”. La cultura de los oprimidos, las clases excluidas: este es el campo a que nos remite el término “popular” (Hall, 1984:90).

Sobre lo expuesto, sería necesario precisar que las nociones de Stuart Hall se sitúan en el contexto obrero de Inglaterra, y que aunque aportan sustancialmente en la construcción de la categoría de lo *popular* no incluyen elementos propios de nuestra región Latinoamericana, que también la constituyen, por mencionar algunos como el territorio, las relaciones de género, la religiosidad y espiritualidad, entre otros. Esto destaca además que el ámbito en el que se instalan las prácticas comunicativas populares, es en el terreno de las luchas, que en María Cristina Mata (1983:24) sería lo que les da sentido y va más allá del quehacer mismo de los medios populares y comunitarios como tal. Esto evidencia además que las luchas también han sido epistémicas y que también se han visto enfrentadas con diversas definiciones de lo *popular*, que en algunos casos ha limitado el debate a miradas multiculturalistas, que ocultan el sentido político de la construcción de lo *popular*, desde las prácticas.

El recorrido histórico de estas prácticas comunicativas populares ha dejado en claro que estas marcan una “posición frente a lo

hegemónico”, y que al mismo tiempo se instalan en la dimensión de lo relacional, como elemento fundamental en el proceso permanente de construcción de identidades de los sectores populares, que para María Cristina Mata (2006), es una zona ambigua y compleja, porque es donde surge la pregunta: ¿Quiénes somos? (nosotros), junto con la inseparable pregunta por “los otros” (quienes son ellos), en este debate recordamos que las identidades no son esenciales sino de naturaleza histórica, porque se constituyen y reconstruyen a partir de múltiples procesos. De ahí que también para Jesús Martín-Barbero (1983:12), la categoría clase es fundamental en esta reflexión:

Hablar de comunicación popular es hablar de comunicación en dos sentidos: de las clases populares entre sí (y cuando digo clases estoy entendiendo los grupos, las comunidades, incluso los individuos que viven una determinada situación de clase) pero estoy hablando también de la comunicación de las clases populares con la otra clase. Con aquella otra contra la cual se definen como subalternas, como dominadas (Martín-Barbero, 1993:9).

Por otra parte, Gabriel Kaplún (2007:15), también enfatiza que el posicionamiento de la comunicación popular, tiene que ver con la lucha a favor de los intereses de los sectores populares, en vínculo más o menos directo con sus organizaciones representativas, y esto último podría cuestionarse largamente no sólo por el hecho de que no siempre las organizaciones y movimientos sociales representan la voluntad popular, sino porque los medios populares y comunitarios tampoco han estado en permanente sintonía con los movimientos y organizaciones sociales. Esto podría explicar un poco la crisis – económica, política y de relacionamiento– de las radios populares y comunitarias de los últimos años en América Latina.

Otro elemento muy importante en la formación de las identidades populares y comunitarias de estos medios, es la presencia del sentido educativo con el que se fueron definiendo a partir de las reflexiones de Paulo Freire, de ahí que para algunos autores la comunicación popular es la dimensión comunicativa o la masificación (en un sentido divulgativo), de la Educación Popular.

Por lo mencionado anteriormente, respecto al lugar de posicionamiento de la comunicación popular y a los sentidos que representa, como a los acuerdos y desacuerdos existentes respecto a su definición que en un momento histórico le fueron atribuidos o cambiados de “apellido”, como lo menciona Gabriel Kaplún (2011:11), por términos que parecieron perder lugar o fueron desplazados por otros como *comunicación ciudadana*, que en cierta medida fueron conceptualizaciones funcionales para los proyectos e iniciativas desarrollistas, llevados a cabo a través de Organizaciones Gubernamentales extranjeras, que imponían sus agendas, no siempre fáciles de negociar y generalmente cercanas a las miradas organismos

multilaterales encargados de velar por la cultura, el desarrollo a través de la comunicación. Estos otros apellidos, sin duda distan mucho del espíritu liberador de sus inicios y de alguna manera fueron una “camisa de fuerza”, para el sentido crítico, educativo y popular de los medios de comunicación en América Latina.

Lo epistémico en disputa

Decir comunicación popular es decir básicamente el conflicto [...], el conflicto histórico a través del cual lo popular se define en cuanto movimiento de resistencia, de impugnación de la dominación estructural en nuestra sociedad”.

Jesús Martín Barbero⁷²

Si partimos del hecho de que los medios populares y comunitarios han construido a lo largo de sus trayectorias un modo propio de hacer a partir de sus prácticas, más allá de las idealizaciones y críticas coyunturales, podríamos estar hablando de este pensamiento epistémico propuesto por Hugo Zemelman (2001:22), en el que el desfase entre la teoría y la realidad crea una oportunidad de existencia a partir de categorías abiertas.

Aunque mi preocupación se centra en el hecho de que los modos de hacer y de estar definen el lugar y el posicionamiento político-epistémico, que para el caso de la comunicación popular siempre ha sido claro, “desde, con y para” el pueblo en perspectiva de lucha, es ahí donde me parece pertinente la propuesta de Nelly Richard (2012:99-106), sobre “insistir en la historicidad y contextualidad”, lo cual no significa renunciar a una “movilidad político-enunciativa”, sino abrirse y reconstruirse continuamente, sin desconocer el sentido con el cual y hacia el cual “nos dirigimos”.

En esta línea de reflexión es donde se sitúa la propuesta de Boaventura de Sousa Santos sobre la Epistemología del Sur (2011:17, 39), respecto a la valoración de todos los conocimientos, y las relaciones entre unos y otros desde las prácticas, en un sentido de reivindicación de los pueblos que justamente han sufrido de manera sistemática las injusticias, desigualdades y discriminaciones causadas por un sistema capitalista y colonialista. Es aquí donde las prácticas comunicativas populares, se sitúan, en la visibilización, reconocimiento y legitimidad intrínseca, como productoras de conocimientos, para la comprensión de otros mundos.

Entonces, la revisión y apertura de las categorías sobre *lo popular y comunitario*, es una exigencia, que aunque puede resultar utópica, es una oportunidad para que el pensamiento epistémico tenga cabida y también para la disputa por los modos y formas de hacer

⁷² *Ibidem.*

distintos *desde lo popular* para abrirse paso frente al discurso que los medios hegemónicos imponen. Seguramente esto no será una tarea sencilla, pero es necesaria en perspectiva de lo que Zemelman (2001:19), sugiere por “*construir el conocimiento de aquello que no se conoce*”, en este horizonte me pregunto: ¿cómo se podrían construir nuevos conocimientos y relaciones sino se apuesta por estos movimientos tácticos?

Donna Haraway llama “conocimiento situado” a lo local-regional no como un lugar sobre-determinado geográficamente, sino como un campo de intervenciones tácticas que recurre a la “localización”, el posicionamiento y la situación, para desafiar cualquier “sistema total” haciendo girar los ángulos de visión en sentidos no jerárquicos ni binarios (Haraway, 2012:99-106).

Es por esto que la oportunidad de encuentro y diálogo desde lo local es todo un desafío y un espacio para el posicionamiento de las agendas propias de los medios populares y comunitarios en perspectiva además de la superación de esa defensa esencialista por lo local, que ha sido muchas veces idealizada y pretendida como algo intocable, sino más bien apostar por lo que Nelly Richard (2012:104), propone como una localización táctica y una diferencia situada, que no deja de ser crítica pero al mismo tiempo es propositiva, este sería el lugar para pensar la comunicación desde el Sur, un sitio geográfico, pero también epistémico, un espacio estratégico, como sugiere la autora:

Lo local no es la contra-cara absoluta de lo global sino la tensión irresuelta de un entre lugar fluctuante, que juega con las discontinuidades de lo global revirtiendo a su favor sus pliegues y zonas de intermedio. (...). Tampoco lo local puede proclamarse como terreno originariamente dado de identidades que expresarían “naturalmente”- espontáneamente- como identidades de resistencia y oposición a la globalización metropolitana, por el solo hecho de concebirse como reducto (Richard, 2012:105).

De este modo el debate por lo epistémico debería mantener el rasgo identitario de resistencia, propio de la comunicación popular y de sus medios, y al mismo tiempo abrir caminos para la construcción de conocimientos y contenidos compartidos sin suponer que esto signifique negar o desconocer las luchas que desde lo popular se llevaron a cabo y que cobijan su proyecto político. Así mismo este sería el espacio para la exigencia de lo que Paula Restrepo (2011), llama “**Justicia Epistémica**”: como el reconocimiento de que no es posible la justicia social sin una justicia epistémica, comprendida como las condiciones que hacen que las culturas humanas puedan o no construir su propio proyecto de mundo desde sus saberes.

Estas zonas de intermedio son el espacio para el diálogo epistémico, la posibilidad para que lo popular proponga, instale y

negocie sus agendas, sus sentidos y procesos y para que los medios de comunicación populares y comunitarios evidencien su rol como actores políticos, re-escriban sus discursos sin relativismos ni autocomplacencias y con un buen componente de autocrítica, este es el espacio para el tránsito de “lo marginal” a la disputa de la palabra y de los sentidos. Y apunto lo de “marginal”, no como una noción descalificadora, sino como una opción política, que decide situarse en el borde o desde la frontera para construir un discurso y práctica alternativos.

Como menciona María Cristina Mata (2015:287), estos esfuerzos no tienen garantizado un final feliz, porque existen muchos otros elementos que pueden frenar estos acercamientos tácticos, pero sin duda la producción de contenidos desde *lo popular y lo local*, ya marca un terreno de lucha frente a los medios de comunicación hegemónicos. Estos encuentros de algún modo son estrategias de resistencia, porque lo local es el espacio para la disputa epistémica, donde se producen los conocimientos y es desde donde se instala la disputa por la formación de la opinión pública. Es ahí donde está el reto para los medios populares y comunitarios: en no dejarse subsumir por la tendencias e intereses ni de los estados ni de los medios hegemónicos que también están vigilantes, ni convertirse en la contraposición permanente a lo oficial, sino en construir su propio espacio de reflexión, acción y palabra.

Fuentes consultadas

- ALER, AMARC ALC. (2008): *Atrapa sueños. La sostenibilidad en las radios populares y comunitarias*. Buenos Aires.
- De Sousa Santos, Boaventura (2011): “Epistemologías del Sur, Utopía y Praxis Latinoamericana”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Año 16, nº 54. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- García Canclini, Néstor (1988): *Cultura transnacional y culturas populares*. Lima: Instituto para América Latina.
- Haraway, Donna (1995): “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”, en *Ciencia, ciborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Kaplún, Gabriel (2007): “La Comunicación Comunitaria” (Artículo) en *Anuario de Medios*, Uruguay.
- Martín-Barbero, Jesús (1983): “Comunicación popular y los modelos transnacionales”, en *Chasqui* Nº 8, Quito: CIESPAL.
- Mata, Marta Cristina (2006): “Radio: Memorias de la Recepción. Aproximaciones a la identidad de los sectores populares”, en Sunkel, Guillermo, (Coord.). *El consumo*

- cultural en América Latina: construcción teórica y líneas de investigación. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Restrepo, Paula (2011): “Un conocimiento crítico como experiencia colectiva para vivir y resistir y para el ‘buen vivir’”. Tesis Doctoral. Universidad del País Vasco.
 - Richard, Nelly (2012): “Localidades del saber: ubicación, contextos y traducción”, en *Colonialidad/decolonialidad del poder/saber. Miradas desde el Sur*. Valdivia: Ediciones Universidad Austral de Chile.
 - Rodríguez, Clemencia (2008): “De los medios alternativos a los medios ciudadanos”, en Gumucio Dagron, Alfonso. *Antología de comunicación para el cambio social: lecturas históricas y contemporáneas*. La Paz: Plural.
 - Hall, Stuart (1983): “Notas sobre la desconstrucción de ‘lo popular’”, en Samuel, Ralph (Ed.). *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica.
 - Zemelman, Hugo (2001): *Pensar teórico y Pensar epistémico*. IPECAL.



III. NARRATIVAS Y DECOLONIALIDAD



Descolonizar la comunicación:
La Chakana, Ethos en las culturas andinas y narrativa transmedia

Erick W. Butrón Untiveros

Frente a frente

Cuando el 12 de octubre de 1492 la expedición de Cristóbal Colón toca por primera vez las tierras del Abya Yala (término de la cultura Kuna, Panamá, que significa *Tierra en eterna juventud*), se produce el encuentro de dos civilizaciones. Dos *ethos* están frente a frente. Con sorpresa se encuentran con un *otro* diferente, e igual a sí mismo, enfrentados en sus sentimientos que oscilan entre aceptación y la aprensión, entre acercarse o huir, entre mantenerse cerca o lejos, entre hablar o callar. Es un encuentro que cambia dos historias. Los indio/nativo/originarios vivirán el inicio de una historia de sometimiento cuan más brutal; los españoles, con su mentalidad medieval, inauguran la era moderna expandiendo su poder, descubriendo, conquistando y colonizando nuevas tierras que se encuentran más allá del mar.

Los recién llegados cuentan que los indio/nativo/originarios, en su forma de vida, demostraban hospitalidad, generosidad y cortesía. Su apariencia física irradiaba hermosura, fruto de una vida apacible en armónica con la vida-naturalezacosmos. El viernes 12 de octubre de 1492, Colón escribe en su diario:

Muy bien hechos, de muy buenos cuerpos, y muy buenas caras (1492:27) (Lipschutz, 1963:81).

Colón sigue mostrando con interés a los indio/nativo/originarios:

Gente muy hermosa... vinieron de la nao con almadías, que son hechas del pie de un árbol... labrado muy a maravilla según la tierra... en algunas venían cuarenta o cuarenta y cinco hombres... y anda a maravilla (p. 28)
Los unos traían agua, otros otras cosas para comer (p. 30)
Nos dejaron ir por la isla y nos daban lo que le pedía (p. 32)...
todo lo que hubiere... y se holgaban mucho de nos hacer placer (p. 34)...
Sus casas... eran de dentro muy barridas y limpias. (p. 37) (Lipschutz, 1963:81).

En la isla de Cuba, su asombro no tiene límites para describir el entorno donde habitaban:

Las casas... eran ya más hermosas... y sus aderezos muy compuestos. Todas son ramas de palma y muy hermosas... muchas estatuas en figuras de mujer, y muchas cabezas... muy bien

labradas... Había avecitas salvajes mansas por sus casas, había maravillosos aderezos de redes y anzuelos y artifices de pescar (páginas 47-48). Esta gente es de la misma calidad y costumbre de los otros hallados (p. 50), y muy mansa y temerosa (p. 53) (Lipschutz, 1963:81).

En diciembre del 1492, Colón sigue retratando a los indio/nativo/originarios con los que se encuentra y plantea su interés evangelizador:

Crean Vuestras Altezas que en el mundo todo no puede haber mejor gente, ni más mansa: deben tomar Vuestras Altezas grande alegría porque luego los harán cristianos... que más mejor gente ni tierra puede ser, y la gente y la tierra en tanta cantidad que no sé ya como la escriba... y las casas y lugares tan hermosos, y con señorío en todos como juez y señor dellos, y todos le obedecèn que es maravilla, y todos estos señores son de pocas palabras y muy lindas costumbres, y su mando es lo más con hacer señas con la mano, y luego es entendido, que es maravilla (p. 109).

Son gente de amor y sin codicia... Certifico a Vuestras Altezas que en el mundo créo que no hay mejor gente ni mejor tierra; ellos aman a sus prójimos como a sí mismo... son fieles y sin codicia de lo ajeno (p. 112) (Lipschutz, 1963:82).

Las crónicas posteriores ya no son idílicas. Los invasores llegados después de Colón tienen otros propósitos: buscan riqueza. Tropas españolas de mercaderes y rescatadores comienzan la dominación española en tierras del Abya Yala. Una de ellas, la tropa encabezada por Hernán Cortez, parte de Santiago de Cuba hacia México, al Imperio Mexicano, el año 1518; en tanto, Francisco Pizarro, en 1532, desde Panamá se dirige al territorio del Imperio de los Incas. Con la lujuria en sus mentes, las tropas de españoles siembran episodios de sangre en los territorios del Abya Yala. Las ornamentas de oro, utilizados para el decoro y los rituales, son tomados cual si fuesen botín de guerra.

Relatos dantescos (Lipschutz, 1963:91-92) describen la violenta conquista:

*Nos dice León-Portilla en su reciente libro *Visión de los vencidos* (1959) que la reacción del intelectual mexicano de los tiempos de la conquista encierra "un dramatismo al de las grandes epopeyas clásicas" (p. XLIX): "dardos rotos... casas destechadas... cabellos esparcidos... los sesos salpicados en las paredes... rojas están las aguas" (MS de Tlatelolco, 1528; traducción de Garibay, 1959, t. 4, p. 178, párrafo 83), o este verso del MS *Cantares Mexicanos del año 1523* (León-Portilla, 959, p. XII):*

*Llorad, amigos míos,
Tened entendido
Que con estos hechos
Hemos perdido
La nación mexicana!* (Lipschutz, 1963:92).

Estos relatos grafican el sufrimiento desgarrador de la derrota y el sometimiento. El *ethos* indio/nativo/originario es doblegado por el *ethos* español; sus narrativas son sustituidas por el discurso dominante español que impone una mirada dual de la realidad: victorioso/vencido, patriarca/plebeyo, héroe/villano. En las tierras conquistadas, los españoles muestran el *ethos* de codicia, lujuria y exigen a los vencidos sumisión y alabanza al evangelio y la corona española. Frente a la victoria consumada, los indio/nativos/originarios instalan en su imaginario un penar profundo semejante a un “sufrimiento cósmico” (Lipschutz, 1963). El *ethos* del indio/nativo/originario quedo mimetizado en ese sufrimiento, se convirtió en un gran silencio que dejó tras suyo la grandeza de sus culturas rompiendo abruptamente su continuidad histórica.

Los antepasados del Abya Yala, dejaron objetos, tejidos y construcciones que narran su cosmogonía, dominio astronómico y concepción de la vida. Así, en la planicie andina, quedan las señales del conocimiento sobre hidráulica (riego, drenaje, alcantarillado), agricultura altamente productiva (sukak’ollos, terraceos), astronomía (lectura de astros y estrellas) y la medicina; dominaron la distribución territorial de los asentamientos poblacionales y una organización social equilibrada entre diferentes pisos ecológicos. Con la colonización, quedaron ocultos en el silencio los significados de su espiritualidad y la sabiduría que fueron la base del *ethos* de las culturas andinas. De los rastros dejados, se encontraron piezas grabadas en metal, finos y hermosos tejidos, esculpidos en piedras, pinturas de las formas escalonadas del centro orientador de la cosmovisión andina que es la Chakana.

Por las crónicas de los españoles y los restos arqueológicos de las culturas del Abya Yala, al menos se pueden distinguir tres *ethos*: el primero, el *ethos* de lo indio/nativo/originario antes de la conquista exterioriza amor, armonía, equilibrio y respeto de vida-naturaleza-cosmos; el segundo, el *ethos* de los indio/nativo/ originarios vencidos por los colonizadores marcado por una profunda melancolía y, el tercero, el *ethos* colonizador victorioso que instala sus narrativas evangelizadoras y un discurso del poder político dominador.

Desde una mirada comunicacional, de la “victoria” sobre el *ethos* indio/nativo/originario resulta la colonización de la comunicación, colonizando las formas expresivas y la lengua en los relatos, es decir, se colonizan el hacer comunicacional, el habla (entendido como idioma) y las narrativas de los indio/nativo/originarios. A la larga, este proceso colonizador de la

comunicación, se adosará a la comunicación y formas narrativas occidentales.

Narrativa de los vencidos

Una narrativa se presenta como forma y contenido que utiliza soportes sobre los que plasman significados y sentidos del relato. El modelo narrativo occidental (tradicional) es lineal, secuenciada por causas/efectos y coligados por tiempos/espacios. El modelo narrativo tradicional tiene una estructura semejante a “*alguien que relata algo a alguien*”. En esta proposición, se encuentran todos los elementos del acto narrativo: *alguien* (como enunciador), es el encargado de narrar la historia; *relata*, como acción de narrar; *algo*, lo equivalente al tema del relato; a alguien, supone la presencia de sujeto receptor del relato. Este modelo es similar al modelo de comunicación: *emisor/mensaje/recepción*. Con la mediación de las tecnologías de información y comunicación, este modelo se complejiza por la utilización de lenguajes particulares a cada medio.

En la etapa colonial del Abya Yala, existen dos tipos de narrativas: de los victoriosos españoles y de los vencidos indio/nativo/originarios. Desde la visión de los victoriosos, el proceso de colonización consolida la narrativa dominante española y subalterniza a los vencidos a su papel de receptores. En tanto, desde la condición de ser vencidos, los indio/nativo/originarios aceptan la condición de receptores y reproductores del *ethos* español impuesto por la narrativa dominante; a la vez, sostienen dos tipos de narrativas: el *ethos* de la derrota y el sufrimiento y el *ethos* que reproduce la memoria contada por los abuelos que dan cuenta de su cosmovisión.

La narrativa dominante en el Abya Yala, parte del supuesto de que los indio/nativo/originarios no tienen “alma”; por tanto, para ser considerados humanos se les debe dotar de “alma”. Para lograr el objetivo “humanizador”, los colonizadores recurren al evangelio y la evangelización que garantice la restitución del “alma”. Los evangelios católicos fueron instrumentos de colonización del *ser* (*ethos*, cosmovisión, filosofía), del *saber* (sabiduría, conocimiento), del *poder* (jerarquización, subalternización, patriarcado) y del hacer. La dominación narrativa mutila la expresividad, rompe con la continuidad narrativa indio/nativo/originaria e impone una nueva forma de escribir la historia. El proceso de imposición del habla y la escritura de los conquistadores fueron encomendados a frailes misioneros.

En tanto, la narrativa de los vencidos se caracteriza por hacer conocer sus desventuras, paradójicamente muestran sus habilidades para el labrado de piedras en la construcción de iglesias donde se levantan hermosos portales con un doble significado: uno para los españoles y otro para los indio/nativo/originarios. Esta dualidad significativa, muestra una estrategia clara por mantener los preceptos del *ethos* de las culturas indio/nativo/originarias. La palabra de uno (del

indio/natío/originario) se mimetiza en la palabra del otro (colonizador). El vencido se apodera del silencio para convertirlo en significado que trasciende la palabra colonizadora y luego ser sentido en el silencio colectivo.

En los primeros relatos españoles (principalmente los diarios de Colón), las narrativas de los indio/nativo/originarios están sujetadas a su espiritualidad. El *ethos* de los originarios del Abya Yala se manifiesta en cantos, puestas en escena teatral, labrados de rocas, las formas geométricas en las construcciones de centro rituales, la disposición territorial de las comarcas en cuyo centro están los lugares de rito, la danza peticionaria y de agradecimiento, la orfebrería utilitaria y ritualista, la cerámica, los tejidos que exteriorizan orden, creatividad, equilibrio y armonía. Es una visión integrada de los seres con el entorno donde se hace evidente la relación vida-naturaleza-cosmos.

Entonces, ¿existe una narrativa indio/nativo/originaria? Por los vestigios dejados por los antepasados, se deduce que existe una narrativa propia de los habitantes del Abya Yala. En los escritos en la colonia, se relatan la cotidianidad de los indio/nativo/originarios que prueban la existencia de un tipo de narrativa propio. Por ejemplo, Gonzalo Fernández de Oviedo en *Historia general y natural de la Indias (1535, 1557)* (Lipschutz, 1963) describe cómo mantienen vivo el origen y sentido de la vidanaturaleza-cosmos. Con diversas formas narrativas, han sabido mantener incólume su continuidad histórica y su cosmovisión. Ovidio dice:

He procurado con mucha atención, así en estas islas como en la Tierra-Firme, de saber por qué manera o forma los indios se acuerdan de las cosas de su principio y antecesores, y si tienen libros, o por cuáles vestigios y señales no se les olvida lo pasado.

Y en estas islas [Española]... lo que he podido entender, solos sus cantos [y bailes] que ellos llaman areytos, es su libro memorial que de gente en gente queda de los padres a los hijos, y de los presentes a los venideros... (p. 125).

Tenían estas gentes una buena y gentil manera de memorar las cosas pasadas y antiguas... (p. 127).

En estos cantares relataban de la manera que murieron los caciques pasados, y cuántos y cuáles fueron, y otras cosas que ellos quieren que no se olviden...

Esta manera de cantar en ésta y en las otras islas... es una efigie de historia... así de guerras como de paces, porque... no se les olviden las bazañas...

Y estos cantares les quedan en la memoria, en lugar de libros...; y por esta forma recitan las genealogías de sus caciques y reyes o señores que han tenido, y las obras que hicieron, y los malos o buenos temporales que han pasado o tienen; y otras cosas que ellos quieren que a chicos y grandes se comuniquen y sean bien sabidas y fijamente esculpidas en la memoria...

Los de la isla... yo los vi el año de mil quinientos once
(página 128) (Lipschutz, 1963:103-104).

Según la Historia general de Oviedo, las narrativas de los indio/nativo/originarios tenían base oral. Los cantos, y otras manifestaciones narrativas, se convierten en una especie de enciclopedia que se irán rememorando de manera reiterada para afirmar el ethos propio. Ya con la conquista, en el territorio andino, los cronistas de la época relataban la vivencia de los antepasados. Son importantes las obras del español Cieza de León y del mestizo Inca Garcilaso de la Vega. Martín de Marúa en su libro *Los orígenes de los incas* (1590), mencionado en el libro de Jesús Lara *Tragedia del fin de Atawallpa. Monografía y traducción* (1957), escribe “Cuando alguna vez se juntaban en sus teatros era para oír las memorias de sus antepasados” (Lara, 1957:7) (Lipschutz, 1963:109).

El investigador boliviano Jesús Lara escribe:

Los españoles encontraron tan hondamente arraigada la tradición teatral en el Perú, que en la imposibilidad de extinguir la afición del pueblo a este género de espectáculos, en los cuales eran reproducidas la vida y hazañas de los Incas y consigo la grandeza del imperio tawantinsuyano, optaron por sustituir las piezas con autos sacramentales...

Empero el pueblo no se resignó a olvidar las obras que le hablaban de su pasado. Algunas de ellas continuaron representándose en las fiestas patronales. Diversos documentos que se conservan en los archivos de Bolivia y el Perú nos traen esta evidencia.

En tal sentido es elocuente la sentencia pronunciada en 1781 por el Visitador General José Antonio de Areche contra el glorioso caudillo José Gabriel Tupaj Amaru. En ella hay un punto en que se declara terminantemente prohibida “la representación de comedias, como también otras festividades que los indios celebren en memoria de sus Incas”.

Pero aquella prohibición perdió a poco su vigencia, pues los Incas y la grandeza de su imperio continuaron matizando la solemnidad de las fiestas patronales (Lipschutz, 1963:109-110).

Desde las investigaciones de Lara (Lipschutz, 1963), se evidencia que los cantos, representaciones teatrales y relatos fueron las formas narrativas utilizadas por los habitantes andinos. Estas formas se mantienen en su práctica por más de trescientos años después de la llegada de Colón; en ese tiempo, los indio/nativo/originarios ya están vencidos y la colonización de la palabra y escritura consolidaba el *ethos* invasor. Los indio/nativo/originarios adoptan la narrativa occidental y cuentan con dolor el sufrimiento de su derrota. Coro, protagonista, antagonistas y coadyuvantes van hilvanando historias en las representaciones teatrales.

El *ethos* indio/nativo/originario se mimetiza para apoderarse de las oportunidades donde introduce la memoria de sus antepasados y su cosmovisión. Se apropian del silencio entre las palabras. Mientras cantan los evangelios cristianos, los significados de la memoria y la cosmovisión se expanden en la reflexión del silencio donde fluyen los sentidos que mantienen el origen del *ethos* de la vida-naturaleza-cosmos. La capacidad de mimesis del *ethos*, se traduce en hermosas ornamentas en piedras esculpidas y en tallados en madera de los altares de las iglesias católicas⁷³; cual si fuesen lienzos, los tejidos de las indumentarias indio/nativo/originario van contando la vida-naturaleza-cosmos como experiencias de las personas y comunidades⁷⁴.

Utilizando formas narrativas impuestas por los conquistadores, los indio/nativo/originarios se empeñan en mimetizar su *ethos*. Lipschutz escribe:

Lo considera él [Arguedas] altamente probable que la participación del indio en la confección de los himnos católicos en quechua comenzó inmediatamente después de la conquista: “es posible encontrar [en ellos] influencia de los antiguos himnos incaicos, más en el contenido que en la forma” (Arguedas, Lira y Farfán, 1955:13). Arguedas reproduce uno de estos himnos y llega a la conclusión que “no es imposible que haya sido escrito tomando en cuenta los himnos incaicos cosmogónicos” (p. 14). Es cierto que hay también otros himnos que “fueron escritos para los indios con el objetivo de dar fundamento religioso al nuevo orden social impuesto por la colonia” (p. 35). Con estos otros himnos se aspiraba a conseguir “la obediencia, mediante la asimilación de los principios y creencias religiosas elementales” de la Iglesia cristiana (p. 40). Pero queda probable que los primeros himnos católicos traducen la visión cosmogónica auténtica incaica (Lipschutz, 1963:13).

Los indio/nativo/originarios logran mimetizar el *ethos* andino en los cantos católicos, en las ornamentas de las edificaciones, en los dibujos y los tejidos; a la vez, el *ethos* de los vencidos sigue contados su

⁷³ Memorables son los esculpidos en piedra con estilo barroco mestizos en el frontis de las iglesias Santa Teresa (1685-1692) en Potosí y San Francisco (1707-1726) en La Paz. En las piedras labradas se encuentran imágenes de flores, aves, peces, racimos de uvas, pilares envueltos en plantas trepadoras. La belleza estética, tras suyo va narrando una concepción de la existencia que va uniendo vida-muerte- eternidad, se apoderan del espacio católico religioso para mantener la cosmovisión de los pueblos andinos. En Potosí se pueden encontrar otras construcciones con el mismo estilo en las iglesias Belén (1725-1750), San Bernardo (1725-1731), San Benito 1711-1728) y la magnífica obra de la iglesia de San Lorenzo (1728-1744); en La Paz se destacan las iglesias de Sica Sica (1725) y Guaqui (1784-1788).

⁷⁴ La investigadora Verónica Cereceda ha realizado pesquisas de campo que recuperan sentidos relatados en los textiles. Cada pieza es única, en cada una de ellas se cuenta la vida-naturalezacosmos, el cotidiano de las personas, la concepción del mundo de lo oculto y la visión de lo que está arriba. Los estudios de Cereceda toma especial atención a los tejidos Jalq'a, Tarabuco y Tinquipaya, sin dejar de lado a otras culturas.

dolor, prueba de ello representación de la obra Tragedia del fin de Atawallpa; por su contenido, bien puede corresponder al periodo de la desolación, del dolor, del sufrimiento (Lipschutz, 1963:117), que:

...se despidе del universo creado por sus manos e ingresa bruscamente en la servidumbre aún no concluida, en el desconcierto que significó para él la imposición de una cultura ajena... (verso IV).

Desde entonces se diferencia, en el Perú, “el dolor del indio” del de los demás. En la música quechua y en el rostro de sus creadores se cree percibir la expresión de un dolor más profundo, considerado como “típico de la raza” y, por tanto, “incurable”... dolor llamado “cósmico”...

(Arguedas (1961b) (Lipschutz, 1963:117).

El sufrimiento, el dolor, el despojo, la enajenación se convierten en “típico de la raza”, “incurable” y “cósmico” (Lipschutz, 1963) como expresiones de la naturalidad del vencido. Arguedas continúa:

Es un sentimiento de origen poscolonial que no ha secado todas las fuentes de alegría, como suele afirmarse, y que deja de ser dominante en cuanto desaparecen las más crudas de opresión social...

La elegía... describe en términos precisos la desintegración del mundo antiguo peruano...

En la misma elegía aparece por primera vez la soledad: no la del individuo, sino la de un gran pueblo vencido (verso V) (Lipschutz, 1963:117).

Esta cruda realidad recorre el continente del Abya Yala. Las narrativas que exaltaban el amor por la vida-naturalezacosmos dan paso a la narrativa otra que refleja el ethos del vencedor. Los indio/nativo/originarios relatan su condición de seres vencidos, derrotados, y reflejan un sentimiento profundo de tristeza.

Aproximaciones a la narrativa transmedia

El término transmedia tiene origen en la lengua inglesa, está compuesto por un prefijo latino “trans-” y el vocablo inglés “mediã”. “Mediã” se refiere a los soportes tecnológicos (papel, cinta de vídeo, disco compacto) en cuya superficie se registra información, sostiene un relato y lo difunde masivamente; en tanto, “trans-” (Corona, 2016), al menos tiene tres acepciones: i) sugiere *cambio* (ej.: transformar, transmutar); ii) que *va a través de...* (ej.: transmitir, transatlántico) y, iii) algo que *va más allá* o lo que *se encuentra del otro lado* (ej.: transpirineo, transparente, transmigrar). La tercera acepción es la que mejor define *lo transmedia* es algo (contenidos, narrativas, significados, sentidos) que *va más allá* de los *media* tradicionales (Corona, 2016).

Por tanto, la *narrativa transmedia* es un relato que *va más allá* de los medios de comunicación tradicionales, se dispersan por otros medios, principalmente, digitales. El concepto: *va más allá*, no descarta los medios tradicionales tampoco privilegia los digitales. La narrativa transmedia, utiliza diversos soportes digitales, plataformas, medios de comunicación tradicionales de acuerdo a las necesidades que se tenga para relatar una historia. La narrativa tradicional es *monomediática*, acota la historia que se cuenta, limita el tiempo/espacio de la historia, sintetiza los acontecimientos, situaciones, hechos que se relatan.

La *narrativa transmedia* parte de la comprensión de que la *historia narrada* es compleja; por tanto, es *dinámica* porque se encuentra en permanente movimiento; es diversa en el sentido de que en el relato histórico confluyen muchos sujetos con sus propios rasgos de identidad; es *alteridad* porque construye la imagen del “otro” como negación de la imagen de “uno” y como proyección significativa del ‘uno’ reflejada en el “otro”; es *multiplicidad de significados* que buscan crear sentidos múltiples desde las identidades culturales; es lúdico porque juega con los imaginarios, las cosmogonías y las realidades particulares; es *dualidad* que se encuentra en el límite de lo prohibido/aceptado, real/imaginario, orden/desorden; es emocional porque pone en medio de la narración un universo de emociones; es *multimedial* porque se piensa a sí misma desde diversos medios electrónicos y no electrónicos; es *multilingaje* pudiendo ser verbales/noverbales, icónicos/no-icónico, sonoros/no-sonoros, reales/virtuales (adaptado de Castillo, 2014). Por tanto, la *narrativa transmedia*, como universo narrativo, nos propone que la totalidad de la historia relatada está más allá de un medio y en su tratamiento encontraremos la manifestación de su complejidad como narración.

La *narrativa transmedia* se da en un escenario convergente de medios (viejos y nuevos), intensiones (populares y comerciales), intereses (productores y audiencias), culturas (globales y locales), imaginarios (individuales y colectivos) y tecnologías (tradicionales y digitales), entre otros. Logra describir los cambios tecnológicos, culturales y sociales en función de quienes relatan, a quienes se refiere el relato y quiénes son sus audiencias. La convergencia es participación activa de las audiencias que provocan cambios culturales en el consumo de historias y elabora conexión entre contenidos dispersos en varios medios (Jenkins, 2008).

Es importante tener en cuenta que “la convergencia no tiene lugar mediante aparatos mediáticos (...) se produce en el cerebro de los consumidores individuales y mediante sus interacciones sociales con otros” (Jenkins, 2008:15). Los procesos interactivos que provoca la convergencia “construye su propia mitología personal a partir de fragmentos de información extraídos del flujo mediático y transformados en recursos mediante los cuales conferimos sentido a nuestra vida cotidiana” (Jenkins, 2008:15). Cuando se despliegan *narraciones transmedia* “se desarrolla a través de múltiples plataformas

mediáticas, y cada nuevo texto hace una contribución específica y valiosa a la totalidad” (Jenkins, 2008:101). Scolari (2013) dice que “son una particular forma narrativa que se expande a través de diferentes sistemas de significación (verbal, icónico, audiovisual, interactivo, etc.) y medios (cine, cómic, televisión, videojuegos, teatro, etc.)”. Estos autores coinciden que, en la *narrativa transmedia*, la participación de la gente (audiencia) es importante; es la relación activa del *ethos* individual con el *ethos* que propone el relato; es decir, la participación en el universo narrativo se motiva en la medida que ambos comparten el mismo *ethos*.

Por lo visto, las definiciones más usuales relativas a las *narrativas transmedia* responden a características estructurales y utilitarias que responden a la interrogante *qué es transmedia*. Ante la insuficiencia de esta interrogante, Corona (2016) nos propone responder la pregunta: cuándo es transmedia, que se relaciona a tiempo y función. El tiempo como período en el que la narrativa se bifurca para ser transmedia y expandir sus contenidos; la función, no es una función cualquiera, es una función simbólica/ significativa para las audiencias en un momento determinado de la narrativa y de su propia vida. Sobre la función simbólica, Goodman (1997:13), citado por Corona (2016), dice que:

Un objeto puede funcionar como símbolo en determinados momentos y circunstancias, pero no en otros... la piedra en la carretera no es una obra de arte mientras está en la autopista, porque allí no cumple función simbólica alguna, pero en el museo se le dota de significados y su función simbólica cambia; por tanto, ... los relatos y narrativas que están a disposición de las audiencias pueden ser considerados transmediales (o no) según la función que cumplan en cierto momento...

(Corona, 2016).

Consiguientemente, la función de una narrativa transmedia se da cuando las audiencias integran la narrativa a su propio universo simbólico significativo, a su propio *ethos*:

Preguntarse cuándo es transmedia y no qué, implica que el análisis asuma una dimensión históricoevolutiva de los relatos y observe las maneras en que se incorporan en los procesos de significación por parte de las audiencias. Creemos que poner la mirada en el cuándo, supone un esfuerzo que asuma cabalmente lo que investigadores como Jenkins (2006) y Scolari (2010) han sugerido: de las narrativas se puede saber dónde comienzan, pero nunca en dónde terminan.

(Corona, 2016).

La Chakana, el *ethos* andino: Origen y significado

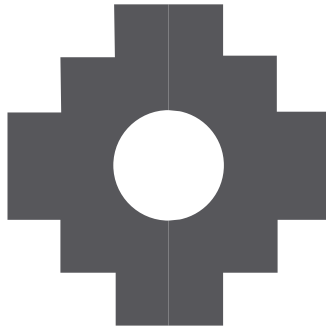
Las culturas andinas han tenido, y tienen, un profundo conocimiento del significado de los astros. Esa capacidad les ha

permitido conocer (predictivamente) los fenómenos naturales, sociales e individuales. En el horizonte cósmico, las estrellas han sido leídas como un oráculo para la siembra, cosecha, los avatares de la vida, la salud, el acomodo de objetos, la construcción espacio/ territorial de centros rituales, la orientación de las edificaciones, entre otros. La relación reveladora del hombre andino con el cosmos se ha traducido en simbologías que integran vida-naturaleza-cosmos, la Chakana, compuesta por las estrellas Alfa, Beta, Gama y Omega, es su centro de interpretación.

La representación gráfica de la Chakana se asemeja a una cruz escalonada (con gradientes) y un círculo en el centro (agujero), como se muestra en la Figura No. 1:

Figura No. 1

Forma básica de la Chakana



Elaboración propia

Entender el significado de la Chakana parte de varios abordajes interpretativos:

- a. Etimológicamente tiene origen quechua, donde *chaka* significa *punte, unión*, y el sufijo “-na” es el instrumento; por tanto, la Chakana es el instrumento que permite la unión entre los que están en la tierra (*Kay*) con lo que esta arriba (*Anaq*), con lo grande (el cosmos). Es un puente que relaciona indisolublemente vida-naturaleza-cosmos. Para los aymaras, la Chakana es denominada *Pusi Wara* (cuatro estrellas), los mapuches la nombran como *Choike* (pisada de avestruz).
- b. La Chakana es la síntesis de la cosmovisión andina (especialmente en la cultura Tiwanaku, Quechua,

Aymara, Chavín, entre otras), tiene destacada significación porque es representada en piezas arqueológicas, tejidos, orfebrería, construcciones arquitectónicas, entre otros.

- c. La Chakana es un símbolo que explica la dualidad de opuestos/complementarios entre lo-masculino/lofemenino; entre lo-de-arriba/lo-de-abajo; entre materia/energía y entre tiempo/espacio.
- d. Utilitariamente, la Chakana ha tenido múltiples aplicaciones relacionadas con el ordenamiento del territorio, la organización social, la organización de la producción y la organización política.
- e. Consiguientemente, es un *rector simbólico* que facilita la comunicación entre los seres vivos, la naturaleza y el cosmos (vida-naturaleza-cosmos). Es una integralidad comunicativa que relaciona niveles y dimensiones. Por sus múltiples significados, y por su principio de relación entre opuestos/complementarios facilita que la comunicación sea fluida, asertiva, receptiva, productiva. El círculo en medio (agujero) es el silencio en el que se reflexiona la comunicación. La comprensión de su compleja representación puede ser aplicada a las relaciones sociales, la planificación y la organización del territorio.

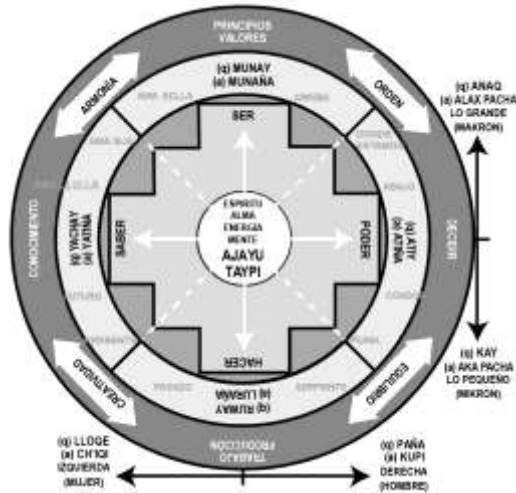
Interpretación de la Chakana

La Chakana representa una realidad compleja, sus significaciones están dadas por reglas de correspondencia/ reciprocidad y complementariedad/oposición. Se pueden encontrar dimensiones; ámbitos, y rectores.

En la Chakana (Figura No. 2), las dimensiones están ubicadas en los extremos de la cruz escalonada, son: *Ser* (*Munay* en quechua [Q] y *Munaña* en aymara [A]), *Poder* (*Atiy* [Q] y *Atiña* [A]), *Hacer* (*Ruway* [Q] y *Luraña* [A]), *Saber* (*Yachay* [Q] y *Yatiña* [A]). Entre ellas se dan relaciones de *correspondencia recíproca* y *complementación de opuestos*.

Figura No. 2

La Chakana y sus significados



Elaboración propia en base a varias fuentes⁷⁵.

La relación de *correspondencia recíproca (co-dependencia)* se da entre Ser, entendido como principios y valores, la manifestación trascendente del amor, actuar ético en las relaciones con la vidanaturaleza-cosmos y ética en el entorno social, y Hacer, como acto de transformación productiva de los pensamientos, del decir y como trabajo/producción que exponen socialmente a las personas con sus habilidades. Es una relación entre actitud y aptitud.

La relación de *complementación de opuestos* se da entre el Saber, como sabiduría, conocimiento y discernimiento explicativo de la existencia de los objetos, fenómenos y la realidad, y Poder, como capacidad de tomar decisiones, establecer relaciones e interacciones, planteamientos de cómo vivir en comunidad y soberanía en la participación. Construye un vínculo entre teoría y práctica.

La Chakana tiene cuatro ámbitos: *Orden, Creatividad, Equilibrio, Armonía*. Estos ámbitos se dan en el espacio limitado por dos dimensiones, así:

⁷⁵ Al no existir coincidencia plena sobre los elementos simbólicos de la Chakana, se ha tomado como base de construcción interpretativa las propuestas de la Unidad de Políticas Intracultural, Intercultural y Pluriculturalismo del Ministerio de Educación de Bolivia, las diapositivas de la presentación La Chakana de Román Morales (2014), expuesta en el Simposio sobre la Chakana (Oruro, mayo de 2014) y varios videos y blogs relacionados a la temática.

- i. el ámbito del *Orden* está limitado por las dimensiones de los principios y valores (*Ser*) y del decidir (*Poder*). Los principios y valores son los rectores en las decisiones; por tanto, el *Orden* en las decisiones no debe estar alejado de principios y valores;
- ii. el ámbito del *Equilibrio* se encuentra condicionado por las dimensiones del decidir (*Poder*) y del trabajo/ producción (*Hacer*); contrariamente, no existe *Equilibrio* cuando hay dominio de una dimensión sobre la otra;
- iii. en el ámbito de la *Creatividad* se busca transformar los objetos, procesos, fenómenos, relaciones en una combinación del *Hacer* y el *Saber*; ni con el conocimiento, ni con el trabajo/producción únicamente, se logra la creatividad, debe existir una correspondencia y complementación entre *Saber* y *Hacer*; finalmente,
- iv. en el ámbito de la *Armonía* debe existir medida entre el Saber y el Ser, entre el conocimiento y los principios y valores; lo contrario significa desarmonía.

Los *ámbitos* tienen sus propios rectores que simbolizan un ordenamiento de las condiciones de distribución, interacción, interrelación y entendimiento. Los *rectores* por ámbito son los siguientes: i) en el ámbito del *Orden* se tiene: abajo, donde estamos, arriba; ii) en el ámbito del *Equilibrio* se cuenta con: cóndor, puma, serpiente (representación simbólica de la vidanaturaleza-cosmos); iii) en el ámbito de la *Creatividad* se tiene: pasado, presente, futuro; y, iv) en el ámbito de la *Armonía* se encuentran las directrices: *ama llulla* (no seas mentiroso), *ama sua* (no seas ladrón), *ama kella* (no seas flojo).

En el centro, en el *taypi*, de la cruz escalonada existe un círculo vacío (agujero), donde tiene presencia perpetua el *ajayu* como fuerza/espíritu/alma/energía/mente que da sentido a la existencia, a la vida, a los objetos, a los fenómenos. En el *ajayu* nacen objetos y fenómenos, emergen significados y sentidos. En sí mismo, es principio y fin. En su interior se nace y se disuelve el *Ser*, *Hacer*, *Saber* y *Poder*. En ese agujero vacío, está la afirmación y negación del *Orden*, *Equilibrio*, *Creatividad* y *Armonía*. Desde el *taypi* nace el sentido de la acción de los hombres. El *ajayu* se convierte en el núcleo del todo y de la nada; no tiene principio que pueda cerrarlo orgánicamente (Hall, 2010).

Trazando una línea imaginaria horizontal, la Chakana se divide en dos campos: por arriba se encuentra el *Anaq* [Q] o *Alak* pacha [A], se refiere a lo grande, lo makron; por debajo está el *Kay*[Q] o *Aka pacha* [A] referido a lo pequeño, lo mikron (Esterman, 2006). Dibujando una línea vertical por el centro de la Chakana encontramos dos lados: el *Lloque* [Q] o *ch'iqi* [A], el lado izquierdo que corresponde a la mujer, a lo femenino; al otro lado, el *Paña* [A] o *Kupi* [Q], corresponde al lado derecho, al hombre, a lo masculino (Esterman, 2006)

La Chakana es el símbolo primordial de cómo se concibe y cómo se explica la compleja relación entre vida-naturalezacosmos. Es el origen de la vida, los fenómenos y los objetos. Es la síntesis de la cosmovisión andina, “todo dentro del él nace, crece, se reproduce y muere en la multiplicidad de procesos de continua sucesión y reemplazo que lo constituye” dice Grillo-Renfijo (1990:104), mencionado en el blog *Ciencia Indígena Abyayalence*; por tanto, la Chakana es una forma geométrica que representa y explica la convivencia entre vida- naturaleza-cosmos.

Iconográficamente, las formas de la Chakana aparecerán en diferentes variaciones representadas en objetos líticos, cerámica, tejidos, orfebrería y cada una de esas “nuevas formas” encontrarán sentido en el tiempo/espacio en que fueron elaboradas.

Rasgos del ethos en la narrativa indio/nativo/originaria

El mexicano León-Portilla (Lipschutz, 1963) estudio los poemas *náhuatl*, en los que se encontraron vestigios del *ethos* de los originarios mexicanos. En estos poemas se establecen mandatos valóricos para la convivencia en comunidad. Son ordenadores de las relaciones en el grupo social que busca “*lo conveniente, lo recto*” (Lipschutz, 1963) para que las personas logren “*poseer un rostro y un corazón verdadero*” (Lipschutz, 1963); así se lo puede entender en este fragmento:

*No con envidia,
ni con tu corazón torcido,
vendrás engreído...
podrás convivir con la gente*
(MS de fray Andrés de Olmos en *náhuatl* citado por León-Portillo, p. 241) (Lipschutz, 1963:130).

En este fragmento se encuentra una reflexión sobre una forma de convivir en comunidad. Desde unas formas valóricas individuales, se proyectan las características de interacción en el entorno social. Las reglas de convivencia en comunidad no deben ser violentadas por inadecuados comportamientos individuales. El *ethos* se convierte en una construcción y realización colectiva. En este proceso, el *otro* tiene mayor significación que el *uno*, el *otro* se convierte en el sujeto de atención a quien se lo reverencia con la buena conducta.

Las narrativas se dan en el presente, cuando ha sucedido la historia y cuando las personas son protagonistas de la misma. Quien ha vivido la historia se convertirá en parte del relato y asumirá valor dentro lo relatado. La historia también es un continuum de narraciones que se trasladan a través de las generaciones; así lo reconocen los antiguos náhuatl y lo reflejan en este otro fragmento:

*Al irse nos lo dejaron los viejos los de
cabello blanco, los de cara arrugada,
nuestros antepasados (1959^a:236; Cód. Florent)*
(Lipschutz, 1963:130).

Los ancianos del Abya Yala juegan un papel importante en el sostenimiento de la memoria historia de los pueblos. En base a sus palabras se construyen historias y se sostiene el *ethos* – la cosmovisión– que guía la relación vida-naturaleza-cosmos. Son la fuerza de existencia de los pueblos, perduran en la solidez de sus identidades y tienen continuidad social:

*En tanto que permanezca el mundo,
no acabará la fama y la gloria
de México–Tenochtitlan (1959^a:248; MS de Chimalpain).*
(Lipschutz: 1963:130).

El pensamiento significativo va más allá del tiempo. La sabiduría de los indio/nativo/originarios se sostiene generación tras generación. No todo queda atrás, todo traspasa el tiempo. Es parte indisoluble del presente que explica en la historia la vida-naturaleza-cosmos y proyecta adelante una nueva vida. Son las formas simbólicas de animales y no-animales que se van traduciendo en convivencia, rito, arquitectura, cerámica, orfebrería, tejidos. La potencia del ser infinito se traduce en valentía que supera todos los obstáculos. Otra estrofa del poema náhuatl, extraído por Lipschutz (1963) de Poesía indígena de la altiplanicie (Garibay, 1962), dice:

*A nadie tan fuerte, a nadie tan precioso
hizo aquel que da la vida,
como el águila
que atraviesa el aire,
como el tigre
cuyo corazón es la montaña ...
Ahora son mi esclavo y mi escudero...*
(Lipschutz, 1963:130).

Esta estrofa refleja el sentido de la vida de todos los pueblos el Abya Yala. Amor, respeto, solidaridad por la vidanaturaleza-cosmos, la trascendencia del ser, la fortaleza de la voluntad, la memoria recuperada de los abuelos, son parte de las historias relatadas en diferentes soportes. El *ethos* indio/ nativo/originario es complejidad, que se convierte en un universo narrado, también, complejo.

Narración andina y narración transmedia

Una narrativa es reflejo de un *ethos*. Las culturas andinas tienen en la Chakana la representación simbólica de su *ethos*. Sus narrativas van más allá de la oralidad (cuento, teatro, canto) y se

despliega por diferentes soportes (metales, tejidos, cerámica, líticos) creando un universo narrativo con abundante iconografía simbólica relacionada a la Chakana. En las culturas andinas se hacen evidentes la narrativa transmedia, plasmada en las formas de las edificaciones, las ornamentas talladas sobre las piedras, las pinturas sobre cerámicas utilitarias y ceremoniales, las formas de las piezas orfebres en oro, los colores y diseños en los tejidos, la orientación de las viviendas, la sabiduría en la medicina, la interpretación de los fenómenos ambientales como predicciones, el sostenimiento de la memoria que va siendo contada de generación en generación, la lectura de los astros, entre otros, conforman un universo narrativo que tiene como elemento integrador a la Chakana.

La visión de vida-naturaleza-cosmos se despliega como narrativa transmedia. Desde una mirada amplia y cultural (Corono, 2016), va contando el *ethos* indio/nativo/originario.

Las narrativas de vida-naturaleza-cosmos se van desplazando más allá de la escritura para adosarse a muchos soportes donde se dejan evidencias de un universo narrativo. Si bien las narrativas transmedia andinas reflejan la complejidad de vida-naturaleza-cosmos, las personas y los colectivos comunitarios son las encargadas de contar sus experiencias incorporándolas, e incorporándose como actores, en las historias, en las narrativas.

¿La cultura andina es narrativa transmedia? Por la conjunción entre visión de vida-naturaleza-cosmos, utilización de soportes narrativos, producción de narraciones relacionadas con el entorno, simbología que refleja la complejidad del *ethos* representado por la Chakana, evidencian que se está frente a una narrativa transmedia. Esos elementos narrativos son una manifestación de la emergencia de la conciencia, subjetividad (*ethos*, cosmovisión), intencionalidad e identidad (Spivak, 2003).

Posterior a la invasión, en el proceso colonizador, hay una suerte de sustitución forzada de la visión de mundo, el soporte preferido es la escritura, se reproduce un discurso oficial colonizador en desmedro de las narrativas. El sujeto indio/nativo/originario no ocupa la posición discursiva desde donde puede hablar y responder (Spivak, 2003); por tanto, si no hay sujeto de diálogo no hay comunicación. A pesar de esta presencia colonizadora, la cosmovisión, la filosofía andina, resiste el vendaval de la modernidad, para releerse y reescribirse una y otra vez como una dialéctica de afirmación continua del *ethos* andino, consiguiente de su elemento significativo integrador que es la Chakana.

Fuentes consultadas

- Blog Ciencia Indígena Abyayalence (2010): “La Chakana y su significado en el mundo andino”. Recuperado de <http://cienciamilenaria.blogspot.com/2010/05/la-chakana-y-su-significado.html>

- Blog La Chakana Símbolo Andino (2012): “La Chakana cruz andina”. Recuperado de <http://lachacanahla.blogspot.com/2012/10/la-chakana-cruz-andina-lachacana.html>
- Blog Nación Suyu Suras Parcialidad Aransaya (2008): Recuperado de <http://ayllusdedalence.blogspot.com/2008/05/simposio-sobre-la-chakana.html>
- Castillo, Edison (2014): Introducción al pensamiento complejo. s.r.
- Corona, Juan Manuel (2016): “¿Cuándo es transmedia? Discusión sobre lo transmedia(l) de las narrativas”, en *Icono 14*, volumen 14, pp. 30-48.
- Estermann, Josef (2006). Filosofía andina, Sabiduría indígena para un mundo nuevo. La Paz: ISEAT.
- Farro, Marga (2014): “Origen e historia de la Cruz Andina, La Chakana o Cruz Andina”. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=wf_jHxzjmy0, accedido en 10 de febrero de 2016.
- Foerster, Brien (2016): “Chakana: Coded symbol of the ancient ones”. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=DqYdHZiLfl8>
- Garibay, Ángel Ma. (1962): Poesía indígena de la altiplanicie. México: Universidad Nacional Autónoma.
- Hall, Stuart (2010): Sin garantías, Trayectorias y problemáticas en estudio culturales. Ecuador: UASB, Sede Ecuador, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Envión Editores.
- Jenkins, Henry (2008): *Convergence Culture, La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Lipschutz, Alejandro (1963): El problema racial en la conquista de América. México: Siglo XXI.
- Morales, Román (2008): “La Chakana”. Presentado en el Simposio sobre la Chakana, organizado por el Comité Interinstitucional de Defensa de la Cultura, Oruro.
- Scolari, Carlos (2014): “Narrativas transmedia: nuevas formas de comunicar en la era digital”, en *Hacia dónde vamos: Tendencias digitales en el mundo de la cultura*. AC/E Anuario de cultura digital, pp. 71-81.
- Sin autor (s.f): “La Chakana”. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=01TIIswNYY>
- Sonidos de América (s.f): “Significado de la Chakana, Cruz andina”. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=nPUovcVX3F4>
- Spivak, Gayatri (2003): “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 39, enero-diciembre 2003, pp. 297-364.
- UPIIP (Unidad de Políticas Intraculturales, Interculturales y Pluriculturales), Ministerio de Educación-Bolivia (2015): “Armonía y Equilibrio con la madre tierra y el cosmos, Principios y eje articulador” (Plan de trabajo, gestión 2011-2015), Presentación institucional: La Paz-Bolivia

Español aymarizado en Bolivia: la transculturación narrativa y el reconocimiento del otro

Ángela Fabiola Cossío Zambrana

Introducción

Latinoamérica se instaura bajo diferentes escenarios que comprenden un conjunto de luchas y sumisiones recreadas hoy en día bajo distintos escenarios políticos, económicos y sociales. La llamada conquista en América Latina y los diferentes esfuerzos de independencia han significado un conjunto de pérdidas, aprehensiones y heterogeneidades desarrolladas entre profundas raíces culturales, que se relacionan entre sí y con otras ajenas al territorio. Es así que el periodo de conquista se reinventa transversalmente a la línea del tiempo, se transforma creativamente y emerge en distintas dimensiones de las construcciones identitarias individuales y colectivas, en especial para fomentar los numerosos modelos económicos de desarrollo en la región.

En el análisis de Martín-Barbero en 2002, este fenómeno toma importancia principalmente en cuatro puntos: la fuerza del desarrollo en la capacidad de las ciudades por actuar y modificar el curso de los acontecimientos y prácticas sociales hacia la globalización (modernidad sustantiva); la deslegitimación de la modernidad o modernización en el reconocimiento y la existencia de tradiciones y costumbres propios de cada territorio; lo que causa a su vez reconfiguraciones que se intensifican en los procesos de comunicación como manifestaciones identitarias nuevas; creando finalmente una reelaboración de lo simbólico.

Al juntar distintos grupos socioculturales, las diferencias simbólicas se hacen parte del otro; en ese sentido lo simbólico se comprende como una serie de elementos ya sean lingüísticos, religiosos, artísticos y otros como manifestación connotativa asociada a una determinada cultura en diferencia a otra. Todorov (1987:60) explica que en ese encuentro de diferencias existe un juicio de valor (plano axiológico), una acción de acercamiento o de alejamiento (plano praxiológico) y finalmente un conocimiento del otro (plano epistémico). Es decir, en primera instancia se crea una concepción valorativa del otro, es bueno o malo, me quiere o no me quiere; para luego en la segunda fase adaptarnos, identificarnos o imponernos ante el otro: éstas dos fases pueden definir el camino de la heterogeneidad ya como hibridez o transculturalidad y dan lugar a la tercera etapa: el reconocimiento o la subordinación del otro, ya sea como una sumisión pasiva o bajo una lucha constante.

El proceso de conquista implica entonces la comprensión del otro, de sus lógicas de acción, aunque no exista un ánimo por reconocerlo se pretende dominarlo. Como dice Martín-Barbero, se crean nuevos modos de estar y sentirse juntos, una nueva cohesión y

modificación estructural de las formas de sociabilidad en base a la cual se generan procesos de conquista pasiva, silenciosa que aprovecha las diferencias como entrada a los distintos grupos socioculturales. En ese sentido los procesos heterogéneos eligen distintas y resignificadas formas de representatividad, una de ellas se reconoce en la llamada transculturación narrativa, que en análisis de Rama en 1984 y su definición de transculturación, ocupa tres niveles principales: la lengua, la literatura y la cosmovisión.

Bajo esa visión, el siguiente análisis pretende evidenciar al español aymarizado como un elemento representativo de la conquista desde los espacios propios, como la cotidianidad de las sociedades emergentes desde las cuales se reinventan lógicas de comportamiento (nuevas maneras de ser y estar juntos), los procesos de comunicación que canalizan dichas lógicas y los planos (praxiológico, axiológico y epistémico) que entretejen las diferencias y aprehensiones en los mismos.

La españolización y resignificación del aymara en Bolivia

La modernización de las ciudades ha contribuido en la incursión de fuentes externas en la apropiación y resignificación de simbólicos. En ella, las diferencias juegan un papel trascendental en la formación de nuevas identidades que, en condiciones de poder, generan desigualdades basadas principalmente en la otredad. Al no existir el reconocimiento del otro como sujeto sino como objeto se devalúan sus prácticas culturales, su lengua y su cosmología considerándolas inferiores e imponiendo formas occidentales de ver y manifestar las realidades contextuales.

Ante ello surge una múltiple categorización del individuo, basada en su condición social, económica pero sobretodo en una ascensión cultural heredada y resignificada, a través del tiempo y los periodos históricos, que se representan en distintas prácticas culturales. Una de ellas se concibe en el plano lingüístico-narrativo, y al plantearlo de esa manera se hace referencia no sólo a la lengua en constante transformación (el español aymarizado por ejemplo), sino a una hermenéutica propia sobre su lugar en el mundo, es decir una transformación constante interna y externa al individuo y por lo tanto un constante cambio de su lugar de enunciación.

En ese sentido Bolivia, un país históricamente constituido bajo diversas pugnas sociales, económicas y jurídicas, a lo largo de su constitución ha tenido un común denominador problemático: el reconocimiento del otro, dado entre otras situaciones por un contexto de desplazamiento territorial interno y externo que obliga la convivencia constante de diferencias no sólo socioeconómicas sino sobre todo socioculturales.

Dicha construcción social, incluye una constante modificación y mezcla de los idiomas predominantes. Las distintas

generaciones de abuelos, hijos y nietos inmersos en la parte occidental boliviana, han acoplado sus saberes culturales a las nuevas realidades, creando una entropía lingüística constante. Si bien según la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional, “Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país” (2009:11); no se presta atención alguna a la heterogeneidad de las naciones reconocidas, las posibles contradicciones que ello puede generar a futuro y los canales de transmisión de simbólicos por los cuales la noción de identidad se ha transformado y continúa haciéndolo.

Bolivia un país multicultural y plurilingüe, reconoce 36 pueblos indígenas y sus respectivas lenguas, aunque unas predominan más que otras, se observa que las primeras tienden a mezclarse con el español bajo el legado del mestizaje. Así un estudio lingüístico del IFEA en 2005, demuestra que en La Paz, Oruro, Potosí y Chuquisaca (occidente boliviano) se observan los siguientes rasgos en cuanto a la morfosintaxis:

- Presencia del voseo con la flexión verbal de la segunda persona del singular. Por ejemplo: *vos tienes el reloj*.
- Duplicación del pronombre clítico de objeto directo.
- Presencia de los posesivos redundantes, atribuida a la influencia de las lenguas nativas. Por ejemplo: *su auto de mi tía, de la señora su hija*.
- Uso de la perífrasis verbal “Saber + Infinitivo”. Por ejemplo, *el colectivo sabe pasar por aquí, los sábados sabemos ir al cine*.
- En el imperativo, tanto en la variedad culta como en la popular, es frecuente el desplazamiento del acento y la modificación morfológica del verbo. Por ejemplo, *poné* por *pon*, *mostrame* por *muéstrame*, *pedile* por *pídele*, etc.
- Uso frecuente del diminutivo, sobre todo formado con *-ito*, *-ita*, como forma de tratamiento cariñoso o intensificador.
- Ausencia de seis formas verbales en la variedad paceña: pretérito anterior, futuro perfecto y el condicional perfecto del modo indicativo, y el futuro imperfecto, pretérito pluscuamperfecto y futuro perfecto del modo subjuntivo.

El mismo estudio indica que la identificación de aymarismos en la urbe se basa en cuatro criterios principales: el fonético que se evidencia en el golpe glotalico y la aspiración en el momento de la pronunciación, acción que es característica del aymara; la morfología de las palabras en cuanto al reconocimiento de sufijos y prefijos del vocablo nativo, como en *palliri*, el *-iri* es un sufijo aymara; el criterio de vitalidad que implica la creación derivada de palabras como acción en el español, por ejemplo *manqar* que significa *comer* se utiliza en la primera persona del plural en español, traducándose *como manqaremos*,

y finalmente el criterio histórico o cronológico que podría proporcionar datos en cuanto al origen de la palabra.

Tabla 1. Lista de aymarismos más utilizados
Aymara Español

Alpaca	Mamífero rumiante, de la misma familia que la llama.
Amauta	En el antiguo imperio de los incas, sabio o filósofo.
Chinchilla	Mamífero roedor, parecido a la ardilla, con pelaje gris más claro por el vientre que por el lomo.
Ekeko	Amuleto de yeso o arcilla, en forma de figura humana, que carga deseos en miniatura. Se atribuye la virtud de propiciar prosperidad y abundancia.
Chilchar	Goteras o gotas previas a la lluvia, fenómeno entendido como aviso de lluvia.
Charque	Carne seca de res, de llama o de pescado.
Llajuero	Recipiente pequeño donde suele colocarse el ají o la llajua.
Chuño	Papa deshidratada en la helada de los andes nevados.
Achachi	Persona mayor o abuelo, hombre.
Awicha	Persona mayor o abuela, mujer.
Wawa	Niño pequeño o infante.
Chiti	Denominativo que se da a las personas o niños por su altura, pequeño.
Chiri	Cabello enrulado.
Colti	Trenza o rasta de cabello producida por descuido higiénico.
Pek'e	Cabeza
Huatía	Comida cocinada debajo de la tierra o enterrada.
Chullo	Gorro tradicional de tejido especial.
Pinquillo	Instrumento musical o flauta tradicional.
Kallahuaya	Curandero y sabio tradicional.
Cantu	Ritmo o tonada musical tradicional del altiplano.
Kusillo	Personaje gracioso o payaso. Es la figura del carnaval Paceño.
Huaca-huaca	Danza folclórica que representa una parodia de las corridas de toro.
Anata	Fiesta.
Aparapita	Cargador o ayudante en los mercados locales.
Chontilla	Instrumento que se utiliza para remover la tierra, se parece a la picota pero es más pequeño.
Lalay!	Intersección que indica la sensación de frío.
Chacatao!	Intersección que indica la ausencia de algo.
Achiquiu!	Intersección que señala dolor.
Jallalla!	Intersección que impulsa al valor.
Chaki	Resaca.

Fuente: Elaboración propia (2016)

Asimismo, debe señalarse que los cuatro criterios sufren variaciones según el espacio y el grupo sociocultural en el que se originan. En muchos casos cohesionan con otras lenguas extranjeras, por ejemplo, *partusearemos*, que deriva de *party* en inglés se utiliza con la tercera persona del plural en español para señalar una acción conjunta, o *heartbreakado* que combina un término compuesto en inglés *heartbroken*, con el participio pasado de la tercera persona del singular en español. También buscan relacionarse entre sí con la presencia del voseo, es decir, la transculturación narrativa también obedece a la condición social en la que se origina; el español aymarizado se dará en espacios de integración indígena-urbana y a medida en que el desplazamiento poblacional vaya adentrándose en la urbe, irá cambiando de acuerdo a la condición social de la población dominante.

En ese contexto, es importante reconocer que las diferencias en un plano axiológico y praxiológico (juicios de valor sobre el otro, así como la adaptación, identificación o imposición respecto al otro) relacionadas a la lengua y sus resignificaciones, como el español aymarizado, no garantizan la ejecución de un plano epistémico (el conocimiento del otro). Existen nuevas maneras de estar y sentirse juntos, entre las que la lengua, la literatura y la cosmovisión irrumpen como representación de las sociedades emergentes. Si bien existe una constante lucha cultural por prevalecer en el tiempo, también se pretende ser parte de la praxis cultural dominante en la urbe, a fin de buscar la legitimidad propia y frente al otro.

Transculturación narrativa: ¿entre heterogeneidad o hibridez cultural?

La visión de Estado intercultural da un indicio importante, el reconocimiento de diversidades más no de diferencias, hecho que genera innegablemente una desigualdad que en palabras de Reygadas (citado por Vitch, 2014), no sólo es resultado de la distribución dispareja de los medios de producción, sino que también es producto de una construcción política y cultural cotidiana, mediante la cual las diferencias se transforman en jerarquías y en acceso asimétrico a todo tipo de recursos. Dado que las culturas nunca son unitarias en sí mismas, la diferencia lingüística conforma entonces un performance cultural que se presenta de forma semiótica a partir del reconocimiento de su inserción en un determinado espacio, su capacidad discursiva, su posicionalidad cultural ante el mismo y a partir de ello, la conformación de retóricas individuales y en colectivo.

Inicialmente se menciona la existencia de una *transculturación narrativa* en tres niveles principales: la lengua, la literatura y la cosmovisión; para ilustrar ello es apropiado resaltar la obra del Peruano José María Arguedas, como parte del movimiento del Boom Latinoamericano de la literatura, que puso en evidencia la pugna cultural entre lo occidental y lo étnico; Arguedas destaca aquella transculturación del idioma desde su obra *Ríos profundos* (1958),

donde narra la adopción del español en la cultura quechua, una lucha que deviene en un nuevo sistema lingüístico: un español precario y quechualizado. Para Arguedas la palabra es música, es canto y también es muestra ideológica, utiliza el “huayno”, las onomatopeyas y los coros para describir un escenario mixto de convivencia, entre indios, criollos y blancos. El Zumbayllu, por ejemplo, es una invención léxica que representan un conjunto de sonidos de la naturaleza, lo cual le recuerda al movimiento y resonancia del trompo.

En ese terreno si cuestionamos la pluralidad, no se trata sólo de reconocerla como conciencia individual o colectiva, sino de observar cómo se constituyen las dinámicas de poder existentes entre diferentes culturas (el poder del Estado como institución), en los intercambios, en las categorías que las estudian y sobre todo en los modos de vida que sustentan. En relación a ello, Vitch en 2014 reflexiona lo heterogéneo en complementariedad a las dos categorías tomadas en cuenta, la transculturación y la hibridez. La primera acuñada desde la perspectiva de Fernando Ortiz y desarrollada luego por Ángel Rama, indica que por transculturación se hace referencia a distintas formas de contacto donde las dos culturas implicadas terminan mutuamente afectadas y donde el nuevo producto asume una identidad más heterogénea e inestable: dentro de ese marco la transculturación es algo que ocurre entre la cultura hegemónica y las culturas subalternas, un esfuerzo por integrar lo popular dentro del marco hegemónico y occidental.

Por otro lado y lo que llama la atención para éste caso, es que el autor reconoce una llamada *heterogeneidad fallida* antes que la categoría de hibridez, ya que ésta última subraya la presencia de elementos diversos dentro del objeto transculturado, mientras que la primera atiende las pérdidas y las exclusiones como reconfiguración del poder. Si bien según Vitch, se afirmaría que en todo contacto cultural hay siempre elementos que no se transculturán, que se pierden o que se resisten a ser asimilados, cabría preguntarse entonces si la transculturación narrativa da cuenta de una heterogeneidad fallida pensada en la sumisión voluntaria de diferencias en función a reclamar un lugar en el plano epistémico de diferencias con el otro.

Nuevos escenarios de comunicación: formas heterogéneas de estar juntos

Como se ha visto anteriormente la cuestión cultural emerge inevitablemente en las construcciones identitarias. Ante ello la comunicación, bajo una perspectiva vertical, aparece inmersa en ello bajo herramientas creativas en función a intereses económicos planteados para fortalecer la globalización; mientras los procesos de comunicación internos a las poblaciones locales atraviesan una reconfiguración horizontal fallida. No existe gran esfuerzo por concebir al otro en los paradigmas comunicacionales vertical (informacional) u horizontal (local), sino más bien por cómo

dominarlo en función de crear concentraciones financieras y divisiones sociales.

Entonces las nuevas formas de estar y sentirse juntos en la parte occidental de Bolivia, dan cuenta de una sumisión voluntaria a la modernización de las principales ciudades. Lo cual en palabras de Martín-Barbero en 2002, se observaría desde cuatro fenómenos importantes: la Des-espacialización, entendida como la transformación de los lugares en espacios de flujos y canales y por lo tanto la devaluación del cuerpo-espacio; el Descentramiento como un ordenamiento que posibilita operativizar enlaces, conexiones de flujos arquitectónicos en función de la mercantilización, un ejemplo claro de ello es la organización de los centros comerciales; la Des-urbanización que implica una reducción progresiva de la ciudad utilizada por los ciudadanos, como los fenómenos de fragmentación-tamaño que conducen al desuso o a la construcción de espacios como circuitos funcionales, además de la ruralización que produce un aumento de presión migratoria una “cultura del rebusque”, es decir, la inserción de aprendizajes, apropiaciones de la modernidad urbana, saberes y relatos, sentires y temporalidades fuertemente rurales; y en ese sentido un Descubrimiento de las ciudad no sólo como un espacio ocupado, sino también un espacio comunicacional, conectado entre sí y con diversos territorios.

Al existir un flujo de desplazamiento poblacional constante del campo a las ciudades principales del occidente boliviano, la transformación estructural de las mismas cambia de acuerdo al movimiento de la masa poblacional, no sólo espacial sino simbólicamente en relación a la heterogeneidad fallida analizada, en la cual el individuo se somete a la praxis cultural dominante buscando un lugar de reconocimiento ante el otro (des-espacialización, descentramiento y des-urbanización), lo que se entreteje en el descubrimiento del otro mediante los flujos de comunicación a nivel lingüístico, literario y cosmológico, dando así un lugar prioritario a la concepción de la comunicación en los espacios dinámicos de las sociedades emergentes.

En ese marco, la llamada comunicación decolonial ahonda un profundo campo pendiente de investigar, no sólo en función de identificar los nuevos flujos comunicacionales y sus interacciones globales, sino de contribuir en los procesos poblacionales a nivel horizontal que incluyen el re-conocimiento del otro y sus diferencias.

Conclusiones

A lo largo del presente escrito se han recogido varios elementos sobre la construcción narrativa de la identidad en el español aymarizado. Los factores analizados han dado cuenta de una modernización vigente en el intento de transmutaciones simbólicas, a lo que han irrumpido términos como interculturalidad, lucha cultural,

diferencias lingüísticas y globalización en función a ilustrar la llamada *transculturación narrativa* de la que se habla.

Se resalta el “español aymarizado” y no viceversa en función a visibilizar una resistencia involuntaria a la imposición lingüística desde la condición de clases. En ese sentido se considera importante la reflexión sobre *transculturación* como la inmersión de lo popular en el marco hegemónico; y *heterogeneidad fallida* como la preocupación por las pérdidas y exclusiones socioculturales que evidencian las diferencias. En ese contexto se señala una reconfiguración de lo simbólico sobre el intento de dominación no sólo mediática en pro de la globalización, sino como evidencia de la múltiple categorización del individuo y la desvalorización cuerpo-espacio que se representa a través de la transfiguración simbólica de su lengua (español aymarizado) y su cosmología (lugar de enunciación), una brecha que deberá ciertamente trabajarse desde los estudios comunicacionales y más aún desde la perspectiva decolonial.

Fuentes consultadas

- Arguedas, José María (1958): Los ríos profundos. Buenos Aires: Lozada.
- Callisaya, Gregorio (2005): Léxico aymara en el español boliviano. La Paz: IFEA.
- Gaceta Oficial de Bolivia. (2009): Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Martín-Barbero, Jesús y Ochoa, Ana María (2000): “Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular”, en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100912040515/8barbero.pdf> pp.111-125.
- Martín-Barbero, Jesús (2002): El oficio del cartógrafo. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Rama, Ángel (1984): Transculturación narrativa en América Latina. México: El Andariego.
- Todorov, Tzvetan (1987): La conquista de América Latina. México: Siglo XXI.
- Vitich, Víctor (2014): Desculturizar la cultura. Argentina: Siglo XXI.



IV. PERIODISMO, MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y DECOLONIALIDAD



Huellas coloniales en el periodismo del siglo XXI

Camilia Gómez Cotta

Preliminar

En gran parte del territorio periodístico latinoamericano, el marco histórico con el cual ha sido abordado el oficio pocas veces incluye el tránsito de la colonial a la emancipación y constitución criolla de las repúblicas del siglo XIX o el papel de la prensa en la consolidación del proyecto moderno/colonial de los Estados nacionales. Si bien se han realizado algunos aportes al acervo de la prensa decimonónica en América Latina, se hace necesario re- visar de manera más cercana el legado colonial que se puede percibir en el oficio periodístico del siglo XXI. Teniendo en cuenta este horizonte que viaja al pasado, pensando en el presente, se propone pensar desde la comunicación decolonial, incorporando algunos elementos de la *primera prensa republicana*, en el territorio (de papel) que entre 1819 y 1830, se conoció como Colombia y algunas huellas coloniales perceptibles en la contemporaneidad periodística.

El propósito es re- construir, parcialmente, la relación prensa/poder/subalternidades, presente en los *papeles públicos* que circularon en el periodo mencionado. Leer en clave decolonial el contenido enriquece la analítica de la *heterogeneidad históricoestructural del poder* (Quijano, 1992), permitiendo ubicar saberes y valores de la ciudad letrada publicada en la primera prensa republicana. Para ello, se incorporan aportes desde la historia, los estudios culturales y la comunicación social que se han desarrollado en el continente, apostando por un mapa nocturno (Martín-Barbero, 1999) que permita la oxigenación en las aulas en las cuales se forman comunicadores y periodistas, re- leyendo las páginas periodísticas del siglo XIX.

Coordenadas de enunciación

Los *Diálogos de Paz* que tuvieron lugar en La Habana, el triunfo del “no” en el plebiscito que preguntara a los colombianos por el apoyo a los acuerdos alcanzados entre las FARC y el gobierno, así como el Nobel de Paz alcanzado por Juan Manuel Santos, hicieron posible que gran parte del mundo periodístico focalizara en/desde Colombia, el oficio periodístico. La posibilidad de firmar un acuerdo entre el Estado y uno de los movimientos insurgentes más antiguos del mundo ha sido, sin duda, un hecho histórico y un hito periodístico de relevancia mundial. Desde el ámbito investigativo podrían generarse diversos estudios cuya orientación podría variar desde el análisis sobre géneros periodísticos más frecuentes, relevancia hasta agenda setting.

Otra opción podría incluir un análisis de contenido enfatizando, por ejemplo, en cómo un hecho histórico ha ido

moldeándose en narrativas y géneros periodísticos. Pasados los años, las década o tal vez las centurias, diversos investigadores sociales que quisieran volver a este momento tendrían que decidir qué archivo seleccionar bajo qué criterios y sobre qué enfoque metodológico haría su investigación. ¿Cómo lo abordarían los periodistas y/o comunicadores en 200 años?

Este paralelo permite una “entrada” al análisis de la primera prensa republicana que no es propiciado desde la historiografía (aun cuando se vale de varias de las técnicas y estudios actuales de esta disciplina), sino desde la comunicación social y los estudios culturales latinoamericanos. Desde este lugar-otro, más incierto y menos explorado, se hará eco de la propuesta que Jesús Martín-Barbero hiciera al señalar la necesidad de adentrarse en “mapas nocturnos” e intentar rutas metodológicas con propuestas narrativas diferentes a las que tradicionalmente se han generado o privilegiado en las investigaciones de/en las ciencias sociales. Así el punto de partida del presente trabajo es ¿cuál fue la nación que la primera prensa republicana representó en sus primeras páginas? ¿Cómo este hecho histórico permite (u opaca) una visión identitaria del ser-periodista en la contemporaneidad, con la responsabilidad de explicar prácticas y legados coloniales en el presente?

Voces del criollato, susurros del anonimato

La percepción política de los “antiguos de la tierra”, sumada al patriotismo científico que se introdujera a los cambios de finales del XVIII en la América borbónica, constituyeron el sustrato sobre el cual se ensayó el nuevo Estado republicano y, con él, los escenarios públicos que se alternaron con los bélicos en la década que tardó en gestarse la parcial estabilización política en algunos de los países de la América Hispánica. Nariño, descrito en los papeles públicos de la época como uno de los grandes publicistas⁷⁶, dio inicio a una pluma con estilo que contribuyó en gran medida a dar inicio a la emergente opinión pública que transitó de ser la moneda perseguida y censurada en la monarquía a ser protegida y legislada como libre en la República.

Vecindades, tertulias y plazas públicas se estrenaron como espacios en los cuales los nobles de América hispánica emprendieron una pugna por ubicar posturas para expresar con timidez la voz criolla sobre los hechos ocurridos en la península Ibérica. Otros aprovecharon los púlpitos haciendo eco de rivalidades entre poblaciones, pobladores y regiones, sin intentar una modificación al sistema esclavista, como sí ocurría en Haití desde el inicio del siglo XIX. Los privilegios ganados en trescientos años por el criollato hispánico no eran el punto de

⁷⁶ Para un detallado análisis sobre publicistas y opinión pública, **Disfraz y pluma de todos. Opinión pública y cultura política, siglos XVIII y XIX**. Ortega Martínez, Francisco y Chaparro Silva, Alexander, editores.

discusión en la primera emancipación criolla, tampoco el lugar del honor, el estatus o la misma monarquía con el amado rey Fernando.

Las voces que lideraron la emancipación criolla se resistían al “afrancesamiento” que padecía España por la toma napoleónica por cuenta de la doble abdicación de Carlos III y Fernando “el Hermoso” en el imperio central y las posibles consecuencias en las colonias hispánicas. El primer conato de república se “entrampó” inicialmente en discusiones sobre la conformación como centralista o federalista y terminó como la sumatoria territorial (y estrecha) de vínculos entre clase, familia, privilegios y valores ilustrados de la elite neogranadina en miniEstados, sin fortaleza militar o política real.

Este contexto no debe ser olvidado doscientos y tantos años más tarde al intentar escuchar los “susurros” subalternos, pese a ser una tarea gaseosa, en tanto la documentación tradicional ha privilegiado las letras y las memorias ilustradas que se autootorgaron el diseño de las leyes, la creación de papeles públicos de la época o los espacios de sociabilidad. En síntesis, el tránsito del orden monárquico al republicano hace parte del proyecto moderno/colonial (Walsh, 2000), pese a que el análisis tradicional ha silenciado las experiencias (Arboleda, 2015), del lado oscuro de los ilustrados próceres: llaneros, mujeres, afrodescendientes, comunidades indígenas.

Espacios pantanosos en el cambio de orden estatal

Las experiencias silenciadas que intentaron transitar sin éxito de la Monarquía a la República pueden hallarse en las “representaciones de los indios”, comprendidas en el marco histórico como la pretensión de defensa de la tierra otorgadas desde España a las comunidades indígenas en resguardo de intrusos y de autoridades codiciosas. También nos ubican en las maneras en las cuales se llevaba a cabo la conversión de los pueblos de indios en parroquias o en la defensa de los resguardos, así como de los estipendios que debían pagar para este u otros fines y de la forma oblicua de acceder al poder, como se volvería a hacer en países de América Latina dos centurias más tarde, tal como lo recuerda Néstor García Canclini en *Culturas Híbridas*. Estas prácticas subalternas de asumir espacios políticos, pocas veces con éxito, posibilitan la analítica del poder desde la *heterogeneidad históricoestructural del poder* (Quijano, 1992), pues nos introducen en las diferencias en las cuales se gestó el movimiento emancipatorio desde el criollato ilustrado. El lugar-otro espera superar la concepción de un momento histórico, por fuera del contexto local y global en el cual se hallaba inmerso.

De igual forma, el empleo de clichés como “patria boba”, en su lugar, ubica la mirada a la historiografía tradicional en suspenso, para favorecer el análisis de la primera prensa republicana, en diálogo interdisciplinar, ubicando conflictos, posturas, transformaciones en posibilidades de clave decolonial.

Entre 1810 y 1815 la noción que los criollos ejercen sobre el *pueblo* o cómo los habitantes de resguardos experimentaron la independencia o la noción de *libertad*, puede traslucirse en las representaciones legales en este periodo. De igual forma en las autonomías, tanto de las localidades como de las nuevas provincias o los alineamientos para elección de jueces y representantes. Las formas de opinión que se expresaron en lenguaje y rituales fueron ajustándose paulatinamente en la década siguiente y consolidando una manera diferente de ser ejercidas en el desmembramiento de la República de Colombia en 1830. Estos tópicos deben alertarnos en torno a cómo desde el campo de la comunicación y el periodismo en el siglo XXI podría estudiarse la relación prensa/poder/Estado, en los doscientos años de vida republicana; o a cómo re-leer el archivo periodístico para comprender cómo aún en el ciber-periodismo se siguen privilegiando temas, fuentes estatales, visión oficial de los gremios o apellidos, como una suerte de rúbrica periodística en la cual sigue vigente la herencia moderno/colonial en las páginas impresas o virtuales del periodismo contemporáneo.

Retornando al pasado, en 1819 la derrota infligida por el ejército patriota en el Pantano de Vargas, expulsaría militarmente a los españoles y la ciudad letrada, con la Constitución de Angostura, escribiría por primera vez el nombre que Miranda había propuesto para las antiguas colonias españolas de ultramar: República de Colombia.

¿Qué coordenadas se modificaron en el territorio letrado para que personalidades ilustradas se enfrentaran en la república? ¿De qué manera se provocan o complementan el proyecto *ilustrado* con el modelo *político* del naciente Estado nacional? ¿Cómo la prensa republicana, recién llegada al vecindario de las letras, permite aún en el siglo XXI un archivo para observar discursividades y subjetivaciones subalternizadas?

Estamos convencidos de la necesidad de reconocer en procesos identitarios, históricos, lingüísticos, el legado moderno/colonial que ha impuesto un imperialismo epistémico en los fenómenos analizados y los resultados hallados. De manera complementaria, al emplear la prensa republicana como parte central del archivo estudiado, se contribuye a la ampliación del análisis de este dispositivo y de su lugar en la formación de los discursos republicanos.

Como lo ha estudiado Castro-Gómez (2009), la ciencia ilustrada neogranadina del siglo XVIII posibilitó una relocalización del discurso ilustrado, proporcionándole un sentido específico que ocultaba en la pretensión de neutralidad científica, su *hybris*. *El punto cero* neogranadino se apoyaba en la creencia de superioridad étnica legada a través de la *limpieza de sangre o blancura criolla*. Así, la emergencia de subjetivaciones tales como próceres militares,

publicistas, senadores, entre otros, empezaron a disputar espacios de poder, entre criollos, desplazando el lugar ocupado por los precursores ilustrados y su lenguaje científico, hasta los confines republicanos en leyes, diseño de políticas, normatividades, modelos de instrucción pública, publicaciones periodísticas, sin desplazar la *hybris*, cualquiera fuera la facción criolla a que perteneciera el enunciado.

La configuración de diversos campos de batalla, además del militar, ve en los *papeles públicos*, como gacetas, edictos y leyes oficiales; y en periódicos de carácter propagandístico el medio para disputar posiciones que favorecen el cambio de Estado, sin una necesaria correspondencia con modificaciones de privilegio de los *antiguos de la tierra*. Las márgenes republicanas traían consigo herencias coloniales de los patricios en el antiguo régimen o en la naciente república.

Esclavos, pardos, indígenas fueron necesarios para componer ejércitos, siempre en el lugar de soldados, no en rangos de comandancia o de estrategia militar, lejos siempre de la ciudad letrada. Mientras esto ocurría, en Inglaterra, Francia, Portugal y España se registraban sucesos que repercutían en todos los imperios y colonias del mundo de manera diferenciada: la tambaleante Primera República no fue ajena a las disputas y reacomodos de ejes y periferias del moderno/colonial sistemamundo.

La libertad de imprenta decretada con la Constitución de Cúcuta en 1821 posibilitó a la prensa decimonónica que tuvo lugar en la República comprendida hasta 1830, el registro a manera de archivo de la pluralidad de pugnas, eventos y posturas que ocurrían en los territorios geográficos (así como en los territorios letrados) del criollato republicano. Los tipos de enunciación, las elecciones temáticas así como regularidades, correlaciones, coexistencias, modificaciones, emergencias y aparentes contradicciones discursivas permiten el estudio de las reglas de formación en cuanto a la unidad nacional, como enunciado republicano.

Un mapa nocturno para indagar

En el mundo de las divisiones académicas, la Comunicación ha sido ubicada dentro del campo de las Ciencias Sociales. Vecina desde el siglo XX de la Historia como profesión ideográfica, en su fase de universitaria no termina de definir su estatus: ¿campo, disciplina, ciencia? Las posturas en América Latina han sido variadas al respecto. El boliviano Luis Ramiro Beltrán⁷⁷, junto a José Marques de Melo en Brasil, Eliseo Verón en Argentina, entre otros, fue pionero de la auto-

⁷⁷ Fallecido en 2015, dejó una importante producción académica e investigativa, que incluyen, entre otros, la participación activa, desde los inicios de la revista Chasqui, de CIESPAL, adscrito a UNESCO desde 1959. El Centro Internacional de Estudios para la Comunicación en América Latina, con sede permanente en Quito, ha sido nutrido por la reflexión que, entre otros investigadores, dejó Luis Ramiro Beltrán.

denominada Escuela Crítica Latinoamericana de la Comunicación⁷⁸. Una de las tesis básicas de esta Escuela fue la de entender la comunicación como ejercicio de liberación, crítica y promotora de ciudadanía, veedora del buen gobierno, mediadora de cambios sociales que han quedado en la deuda de gobiernos y/o organismos desarrollistas de cooperación internacional.

Emulando las propuestas pedagógicas de Freire, Beltrán orientó el propósito comunicacional y educativo como el principio que sustenta la necesidad social por el conocimiento y la libertad (Marques de Melo y Brittes, 1998). Beltrán propuso a través de su producción la “Comunicología para la Liberación” y a los profesionales como comunicólogos cuya principal característica era la praxis acompañada de observación crítica, el seguimiento a la experiencia de los movimientos sociales, las instituciones estatales y de cooperación internacional, así como las agencias de desarrollo y los usos científicos del conocimiento y la comunicación.

Otra tendencia en el campo comunicacional es la reconocida como “Estudios Culturales”⁷⁹, en la cual se destacan, entre otros, Jesús Martín-Barbero, Néstor García Canclini, Beatriz Sarlo y Rosa María Alfaro, que construyó un andamiaje conceptual que facilitó el estudio de cultura/consumos/ identidades culturales, medios y mediaciones, hibridaciones; en fin, la inserción de los agentes de la comunicación en procesos de modernización por fuera o a pesar del aparataje estatal:

De las luchas por la independencia hasta la reorganización del imperialismo en los comienzos del siglo XX, la dinámica básica fue la de la fragmentación y la dispersión: un estallido casi permanente de las precarias formaciones nacionales a partir de conflictos internos o de las estratagemas de división promovidas desde las nuevas metrópolis. Y si es verdad que las diferentes formaciones nacionales toman rumbos y ritmos diferentes, también lo es que esa diversidad va a sufrir desde los años treinta una readequación fundamental y de conjunto (Martín-Barbero, 1998:205).

Procesos populares y mediaciones comunicacionales, en lo masivo, lo popular y lo barrial; la incidencia del mercado en los usos y las prácticas culturales en América Latina han hecho parte del recorrido de esta tendencia comunicacional que ve la profesión como un campo que atraviesa y es atravesado por otros campos, disciplinas y epistemes, para:

⁷⁸ Para ampliar este punto se puede consultar Luis Ramiro Beltrán. Comunicología de la liberación, desarrollismo y políticas públicas. Compilación realizada para introducir a España el aporte al campo comunicacional de Beltrán.

⁷⁹ Para ampliar sobre este punto. Mapas Culturales para América Latina. Culturas híbridas – no simultaneidad – modernidad periférica, compilado por Sarah de Mojica. Instituto Pensar UPJ.

Ayudarnos a pensar la diferencia no al margen sino desde el debate de la modernidad, haciendo de ese debate aquí no una forma de escape a los “atrasos” y las contradicciones de la situación latinoamericana, sino por el contrario una ocasión y un modo de acceso a las cuestiones más radicales y las crisis más nuestras. No extraña entonces que (...) se arranque colocando la modernidad de los filósofos en el terreno de los sociólogos: una torsión que permite “referir” la autonomía del arte, la cultura –rasgo definitorio de la modernidad– a cuestiones, primero de método y después de historia y políticas culturales (Martín-Barbero, 1999:62).

El foco de atención que hasta las décadas 60-70 había primado en América Latina tenía una fuerte incidencia en las teorías e investigaciones funcionalistas norteamericanas. Buscando un lugar propio, los pioneros de la comunicación social, posibilitaron la ruptura con la hegemónica linealidad emisormensaje-receptor, en el cual se había concentrado la comprensión de la comunicación.

En la apuesta por superar la visión reduccionista de la “superestructura”, en la cual se insertaban las investigaciones de la *Communication Research* en Norteamérica, desde América Latina los estudiosos de la comunicación hallaban tramas de sentido dentro de un escenario más amplio y privilegiado que los medios masivos o desde los usos y gratificaciones, en los cuales se habían concentrado los estudios de universidades y escuelas de comunicación de América del Norte desde los años treinta.

La dimensión cultural en América Latina ha acompañado el enfoque comunicacional, sobre todo en las décadas finales del siglo XX en las escuelas de comunicación latinoamericanas. El devenir teórico del campo comunicacional de otras epistemes disciplinares ha nutrido el debate:

Entonces me di cuenta de que para criticar la filosofía latinoamericana no era necesario pasarme al extremo contrario, del filósofo universalista que se aferra a la exégesis de textos europeos y desprecia cualquier tipo de reflexión sobre América Latina por considerarla una actividad de bajo rango, propia más bien de las ciencias sociales, sino que era posible continuar pensando América Latina desde un ejercicio que combinara la reflexión filosófica con el trabajo empírico de las ciencias sociales. Eso era justamente lo que hacían personajes como Martín-Barbero y García Canclini. Perder la vergüenza de hablar filosóficamente de Colombia y América Latina sin caer en los brazos ni del latinoamericanismo, ni del universalismo de los filósofos: esa, creo, fue la mejor lección que aprendí de los “estudios culturales” (Castro-Gómez, 2011:241).

Sumado a estas líneas de auto-reflexión, desde los Estudios Culturales Latinoamericanos, el enfoque decolonial que incorpora al

paisaje epistémico aportes críticos a las concepciones y procedimientos asumidos como universales e indiscutibles, de donde se deriva la lectura-otra de la prensa decimonónica, como una alternativa a la mirada y análisis tradicional de la prensa, el periodismo, la historia de los medios y los medios en la historia republicana de los Estados modernos/coloniales en América Latina.

Abrebocas para concluir o huellas moderno/coloniales desde el siglo XIX hasta nuestros días

Desde el oficio periodístico la comunicación ha consolidado un espacio de opinión, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX. Como carrera, la opción periodística fue inaugurada como curso superior en la Argentina de 1934 e hizo parte de las Escuelas, Facultades y Programas de Comunicación Social desde los 60's -70's, en América Latina. Columbia y Missouri se constituirían en parte de los parámetros a seguir para estructurar la formación de periodistas en las universidades, reflejada tanto en los programas como en el diseño curricular de cursos, temas y contenidos. En el siglo XX la titulación de Comunicador Social – Periodista fue frecuente en los países de América Latina. La profesionalización del oficio periodístico dio paso a generaciones de comunicadores-periodistas que tenían en casas editoriales una posibilidad laboral.

La historia ha sido una de las asignaturas que ha hecho parte de la formación académica. Sin embargo, no se ha propiciado una inmersión en cuanto al papel de los medios de comunicación en la construcción de los Estados moderno/coloniales de América Latina o el co-relato de identidades hegemónicas a través de los periódicos que han circulado en el camino trazado desde los procesos emancipatorios que dieron origen a las Repúblicas Letradas publicadas en las páginas de los periódicos en nuestro continente, como acontecimientos importantes que permitirán en el una re-visión desde el presente, en tanto “(el) pasado es por definición algo dado que ya no será modificado por nada. Pero el conocimiento del pasado es una cosa en progreso que no deja de transformarse y perfeccionarse” (Bloch, 1998:167).

La exploración del pasado en el presente de las ciencias sociales y del ejercicio del periodismo en la construcción colectiva de memoria social es urgente en el siglo XXI. La prensa es, además, un archivo documental con el cual se puede *hablar*, siempre y cuando se hagan las preguntas adecuadas. Adentrarse en las márgenes de la emancipación republicana y las heridas coloniales que traía consigo la prensa como uno de los dispositivos del criollato republicano para su proyecto emancipador y la construcción de regímenes de identidad y ciudadanía es un campo que aún tiene mucho por ser explorado.

Las prácticas letradas relacionadas con otros dispositivos de poder localizados históricamente en la migración de la Monarquía a la

República, se leen en los archivos decimonónicos, permitiendo el rastreo y la configuración de la cartografía social/económica/cultural de las castas y la *sociología espontánea* (Bourdieu (2000); Castro-Gómez [2005] 2010) del criollato y los debates en los albores del Nuevo Orden, sus vacíos y decisiones:

En la capital de la República de Colombia á 8 de Abril de 1823, reunidos los quince Sres. Senadores que suscriben, y presentados como credenciales las comunicaciones por la secretaria del interior de orden del supremo poder ejecutivo sobre sus elecciones, dixeron: que dilatada hasta ahora la instalacion del congreso por no haber ocurrido oportunamente al periodo señalado en la constitucion el número competente de senadores, que ella asigno á las cámaras para la primera apertura de sus sesiones; y que suscitada la duda sobre el quórum de miembros correspondientes á la del senado, por haberse aumentado su número con las elecciones hechas en los tres nuevos departamentos del Istmo, Quito y Guayaquil agregados á los siete anteriores de la República se ha examinado y discutido juiciosamente y detenidamente, en diversas conferencias, por los individuos de ambas cámaras la cuestión de ¿si la base de la pluralidad absoluta exigida por las leyes fundamentales, debía ser la de veintiocho senadores sombrados por el congreso constituyente, ó elevarlo á cuarenta, con inclusion de los doce nuevamente electos? (Aparte del Acta enviada por la presidente del senado, Rafael Urdaneta, publicada en Eco de Antioquia, 4 de mayo de 1823)⁸⁰.

La república no trajo consigo cambios instantáneos en los privilegios o los criollos privilegiados, la prensa publicada da cuenta de que los patrones dominantes de creencias y valores adquiridos en el complejo proceso de socialización del sistema político en la nueva forma estatal, siguieron por más de una década con las nociones monárquicas sobre autoridad, salvación personal, lo justo y lo injusto; o sobre el ‘nosotros’ y ‘los otros’ en cuanto a quiénes debían ostentar la ciudadanía y quiénes estaban excluidos de ella. La nueva dirigencia política traía consigo las viejas prácticas ilustradas de la colonia que matizaron y que fueron introduciendo de manera paulatina en normas sociales y jurídicas en la república.

Un ejemplo lo constituye la *Carta a Jamaica*, como utopía de república bolivariana, que deja evidencias documentales sobre la jerarquización territorial, otorgando el protagonismo a la élite blanco mestiza y sus ciudades. Bolívar escribía en esta misiva:

Nueva Granada se unirá con Venezuela (...) los salvajes que la habitan serian civilizados, y nuestras posesiones se

⁸⁰ Eco de Antioquia. Mayo 4 de 1823. Se conserva la escritura del documento original. El archivo consultado hace parte de la Hemeroteca Virtual de la Biblioteca Luis Ángel Arango. En: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/ecodeantioquia>.

aumentarían con la adquisición de la Guajira. Esta nación se llamaría Colombia como tributo de justicia y gratitud al creador de nuestro hemisferio. Su gobierno podrá limitar al inglés; con la diferencia de que en lugar de un rey habrá un poder ejecutivo, electivo, cuando más vitalicio, y jamás hereditario si se quiere república, una cámara o senado legislativo hereditario, que en las tempestades políticas se interponga entre las olas populares y los rayos del gobierno, y un cuerpo legislativo de libre elección, sin otras restricciones que las de la Cámara Baja de Inglaterra (Bolívar, [1815] 2008:20).

A pesar de liderar la causa libertaria, la postura expresada representa con claridad el desdén a los márgenes territoriales y civilizatorios que ubica como “salvajes”, extendiendo el término al archipiélago de ciudades ilustradas y criollas. Mientras las elites criollas reajustaban sus estrategias en las urbes, las dinámicas subalternas desarrollaban tácticas acordes con esta disposición del territorio. Desde el virreinato se albergaban asentamientos de naciones indígenas, itinerarios marinos de contrabando, palenques, tráfico de comercio por fuera de alcabalas, rochelas, en fin, regiones fronterizas que gozaron de relativa laxitud en la vigilancia de intendentes e impuestos con dinámicas socioculturales y económicas propias. En las orillas del reino, no se sometían al orden y a las jerarquizaciones de las ciudades letradas.

Otro ejemplo, presente como huella indeleble puede leerse en el Correo del Orinoco:

Con razón ha observado un escritor, que el siglo presente es el siglo de las instituciones sociales... Por todas partes se le erigen altares en la ilustrada y culta Europa. En unas se reforman los códigos de justicia, y se destruyen las jurisdicciones señoriales y feudales, en otras se proclama un gobierno representativo, se limita el poder de los monarcas, se divide el ejercicio de la soberanía, y se previenen el abuso de la autoridad... ha apenas dos ó tres siglos que la Europa entera era ignorante y bárbara ¡Qué de asombrosas mutaciones nos han hecho las luces! La política ha cambiado enteramente. Ya no se trata à las naciones como viles rebaños que deben perecer à merced de los caprichos de amos orgullosos y antojadísos. La ilustración y la filosofía levantan tronos à la libertad en todo el universo; por donde quiera se conspira contra el despotismo: un impulso simultáneo arrastra à los pueblos ¿qué es esto sino el grito de la naturaleza? ¿quién puede ya sofocar su voz augusta? todos los tiranos juntos no detendrán ya su irresistible poder⁸¹.

⁸¹ Correo del Orinoco. Agosto 12 de 1820.

La prensa decimonónica se constituyó en el eco de leyes con impronta colonial en cuanto a privilegios letrados. Fue el ensamble de papel del proyecto que impuso en la naciente república la distancia ilustrada colonial. La prensa, como nueva vecina en la ciudad letrada, inició el camino, aún hoy recorrido por el oficio periodístico, de difusor de intereses del poder y sus protagonistas gubernamentales.

La nueva república fue prefigurada en la vieja colonia, en muchas más formas de lo que los historiadores lo han imaginado y es el momento para continuar la indagación de forma transdisciplinar que incluya a la prensa, en sus elementos de discursividad moderno/colonial con la cual emergió para que periodistas y comunicadores del siglo XXI tengan mejores oportunidades para analizar momentos coyunturales y/o estructurales como los diálogos de paz, el péndulo político en América Latina, el manejo de las finanzas y las políticas públicas, en fin, todos los campos de la agenda periodística incluyendo las voces subalternas y las memorias no privilegiadas de las primeras páginas.

Fuentes consultadas

- Appleby, Joyce; Hunt, Lynn y Jacob, Margaret (1998): La verdad sobre la historia. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Arboleda, Santiago (2004): “Intelectuales afrocolombianos: pasos silenciados y senderos palpitantes”. Propuesta de postulación Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, UASB, Quito. Inédita.
- Bloch, Marc (1998): Apología para la historia o el oficio de historiador. México: INAH – FCE.
- Bohorquez, M. Carmen (2006): Francisco de Miranda. Precursor de las independencias de la América Latina. Caracas: El perro y la rana ediciones.
- Castro-Gómez, Santiago y Restrepo, Eduardo (Edits.) (2008): Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX. Bogotá: Instituto Pensar. Pontificia Universidad Javeriana.
- Chust, Manuel (Coordinador) (2007): 1808. La eclosión juntera en el mundo hispano. México: FCE, Colmex.
- Dussel, Enrique (2005): “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en La colonialidad del saber. Edgardo Lander (compilador), Editorial de Ciencias Sociales, La Habana-Cuba, páginas 41 – 56. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander.html>
- Martín-Barbero, Jesús (1999): De los medios a las mediaciones. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Noboa, Patricio (2005): “La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad”, en Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones Latinoamericanas.

- Catherine Walsh (Edit.). Universidad Andina Simón Bolívar. Quito: Abya Yala.
- Mejía, Sergio (2007): *La Revolución en Letras. La historia de la Revolución en Colombia de José Manuel Restrepo (1781-1863)*. Uniandes-CESO. Bogotá: Depto. de Historia Universidad EAFIT.
 - Ortega, Francisco y Chaparro, Alexander (Edits., 2012): *Disfraz y pluma de todos. Opinión pública y cultura política, siglos XVIII y XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. University of Helsinki. Lecturas CES.
 - Quijano, Aníbal (2000): “*Colonialidad del Poder y Clasificación Social*”, en *Journal of world-systems research*. VI, 2. Summer/Fall 2000. pp. 342-386.
 - Quijano, Aníbal (1999): “*Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*”, en *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Castro- Gómez, Santiago y Guardiola Rivera, Oscar (Edits.). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
 - Rama, Ángel (1998): *La Ciudad Letrada*. Montevideo: Arca.
 - Wallerstein, Immanuel (1999): *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.

Actualización y legitimación del poder colonial de género en los mass media

M^a Cruz Tornay Márquez

Introducción

El pensamiento decolonial ha permitido comprender el sistema-mundo moderno-colonial como una heterarquía de múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) que son constitutivas de lo que Grosfoguel denomina como “sistema mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial occidentalizado/cristianizado” (2011), y que hay que entender como una imbricación de estructuras complejas de poder que se influyen entre sí en procesos heterogéneos, múltiples y con diferentes temporalidades (2011:18). Aníbal Quijano identificó la raza como un elemento constitutivo de la modernidad colonial, un invento del conquistador sobre el que se construyó una clasificación y jerarquía etno-racial que permitió la legitimación de la división internacional del trabajo (Quijano, 2000, 2007) por la que Europa se constituyó como centro de poder hegemónico.

La perspectiva del pensamiento heterárquico nos conduce a la identificación de las estructuras de poder y dominación sobre las que se fundó la modernidad colonial, entre ellas, el género, una categoría que no ha sido suficientemente problematizada como eje constitutivo de la modernidad, más allá de las aportaciones realizadas desde el feminismo decolonial. María Lugones (2008, 2011), Ochy Curiel (2014) o Yuderkys Espinosa (2014), entre otras, coinciden con Quijano en la invención de la raza, pero añaden el género como una imposición colonial que vino a sustituir las relaciones de género que existían en los territorios colonizados de manera previa a la conquista. Desde esta perspectiva, el género es una categoría de opresión fundamental para comprender el proceso histórico de dominación colonial y la división internacional del trabajo que, además de sostenerse en la clasificación racial, también lo hizo a partir de la constitución de identidades femeninas y masculinas que legitimaron la división sexual del trabajo. Tal y como ha planteado Silvia Federici (2015), la acumulación originaria en la etapa de transición del feudalismo al capitalismo temprano se llevó a cabo a partir de formas extremas de violencia hacia las mujeres, la caza de brujas, que, a su vez, conecta con la esclavitud en los territorios colonizados como estrategia para la creación de reserva de mano de obra barata. Es decir, tanto la división internacional del trabajo —legitimada por la jerarquía racial— como su división sexual, con la inferiorización de las mujeres en todos los ámbitos de la vida, fueron constitutivas del sistema-mundo moderno-capitalista.

La inclusión de la categoría género en el ámbito de las ciencias sociales occidentales comenzó a utilizarse en la década de los

setenta, en el contexto de la Segunda Ola del Feminismo, y permitió identificar como una construcción social, cultural y política a las formas de dominación creadas a partir de la división sexual (Pateman, 1995). Desde los feminismos antirracistas se criticó la universalización de la categoría género como forma de dominación, ya que la academia occidental estaba obviando otras formas de opresión que se imbricaban en los cuerpos y vidas de las mujeres no-blancas, no-occidentales, no heterosexuales. En torno a esta crítica surgieron conceptos fundamentales para el análisis feminista, como el de interseccionalidad, propuesto por la afroamericana Kimberlé Crenshaw (2012), o el de matriz de dominación (Hill Collins, 1998), que lograron poner de manifiesto las diferentes formas de opresión de las mujeres racializadas.

En el área de la comunicación, el género se comenzó a utilizar como categoría de análisis para identificar la manera en la que los medios de comunicación representaban a las mujeres (Hollows, 2000). La académica estadounidense Gaye Tuchman (1978) fue pionera en los estudios culturales desde una perspectiva de género, evidenciando el “aniquilamiento simbólico” que sufría una generación de mujeres que se habían incorporado al ámbito público más allá de los roles tradicionales de ama de casa, madre o esposa. Desde entonces, las investigaciones sobre la representación de las mujeres en los medios de comunicación han evidenciado la reproducción de roles patriarcales que permanentemente recuerdan a la mujer los rasgos atribuidos a la identidad femenina blanca-burguesa. Decimos blanca-burguesa en tanto que la construcción moderna de la identidad femenina —la fragilidad, la candidez— no aplicó sobre las mujeres racializadas de los territorios colonizados, aquellas que quedaron en la zona del no ser, por debajo de la línea divisoria de la humanidad a la que aludía Fanon (1973), y que definía la existencia de las poblaciones consideradas como salvajes y más cercanas a lo animal que a lo humano.

Traer la perspectiva feminista decolonial al ámbito de la comunicación mediática implica identificar la representación de la subalternidad en el marco de la construcción de identidades de género como producto de la modernidad colonial que se sigue reproduciendo en los medios de comunicación. Coincidiendo con la socióloga australiana Raewyn Connell, el análisis de la colonialidad del género debe realizarse de una manera situada, tomando en cuenta las “continuidades históricas en el poder global entre la época colonial y la presente” (Connell, 2015:37). Como parte de la cambiante estructura de poder (31), el género también se encuentra en procesos de resignificación que se hallan entrelazados con las políticas reproductivas, la militarización, el despojo de territorios y el ensañamiento y las formas extremas de violencia hacia las mujeres que Rita Segato ha identificado como elementos centrales de la estrategia bélica (2013:20).

En este trabajo se intenta relacionar la representación mediática de la subalternidad de género con la construcción de identidades producto de la modernidad colonial, que aquí se interpreta como actualización y legitimación del poder colonial de género en el contexto de la mutabilidad de las estructuras de poder heterárquicas. Para ello, se realiza una aproximación a la creación de las nuevas identidades de género que implicaron la inferiorización de las mujeres y lo simbólicamente femenino a través de formas extremas de violencia, para después abordar la representación de las mujeres en los medios de comunicación que se identifica con la reproducción de los roles sexistas y patriarcales de la modernidad colonial.

Poder colonial de género y nueva identidad “femenina”

La creación de una jerarquía racial basada en la clasificación de las poblaciones es el elemento central sobre el que se sostuvo el patrón colonial de poder como estrategia de legitimación de las relaciones de dominación. Para Aníbal Quijano, la invención de la raza y su justificación biológica permitían situar en la cima de la pirámide a la blanquitud del colonizador y, de esta manera, lograr la articulación “de todas las formas históricas de control de trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial” (Quijano, 2000:202). La invención de la raza y la creación de una clasificación social con el hombre blanco en la cúspide de la pirámide sostuvieron la nueva división internacional del trabajo, que conectó a través de la esclavitud a Europa, África y América. Pero la división internacional del trabajo como eje constitutivo de la modernidad tuvo un componente de género que no ha sido suficientemente conectado en la crítica decolonial. Se trata de la división sexual del trabajo y de la vida: la separación entre lo público, productivo, y simbólicamente territorio masculino; y lo privado-doméstico, reproductivo, femenino y no pagado, y por lo tanto, carente de valor en una economía monetarizada.

La división sexual del trabajo no hubiera sido posible sin la creación de nuevas identidades de género que resignificaron la construcción social respecto a lo masculino y a lo femenino y que, para la mujer, implicó una inferiorización en todos los ámbitos de la vida impuesta a través de formas extremas de violencia. Silvia Federici relaciona la caza de brujas con la construcción de una nueva identidad femenina y con la necesidad de reserva de mano de obra barata, afirmando que “fue precisamente en las cámaras de tortura y en las hogueras en las que murieron las brujas donde se forjaron los ideales burgueses de feminidad y domesticidad” (2015:269). La identidad moderna femenina se consolidó en el siglo XIX con la figura de la ama de casa a tiempo completo, tras la progresiva devaluación y feminización del trabajo reproductivo, la degradación social de las mujeres, y con la caza de brujas como forma extrema de violencia para el disciplinamiento, la pérdida de autonomía y la destrucción de los saberes femeninos. Esta forma de violencia contra las mujeres en

territorio europeo ha sido identificada por Grosfoguel como uno de los cuatro genocidios/epistemicidios ocurridos en el largo siglo XVI. La quema de millones de mujeres acusadas de brujería fue uno de los mecanismos de consolidación del patriarcado cristiano-céntrico, un genocidio/epistemicidio que el autor conecta con los genocidios/epistemicidios de musulmanes y judíos; pueblos indígenas del continente americano, y población africana esclavizada, que causaron la destrucción e inferiorización de los saberes y conocimientos de los pueblos colonizados y sobre los que se construyó el racismo/sexismo epistémico del canon de pensamiento moderno colonial (Grosfoguel, 2013).

Desde la perspectiva feminista decolonial se identifican las identidades de género modernas como una imposición opresiva del colonizador. Se puede afirmar que de forma previa a la conquista existían relaciones e identidades de género, pero no se caracterizaron por el binarismo, el bimorfismo, la inferiorización y la subordinación de las hembras en todos los aspectos de la vida (Lugones, 2008:86) como sí lo fueron las nuevas relaciones de género impuestas a partir de la conquista. Para María Lugones, “la raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género”, se trata de “ficciones poderosas” (*ibidem*:94) que permiten identificar “una mutualidad de la construcción de la colonialidad del poder y del sistema de género colonial/moderno” (73). Raewyn Connell atribuye a la violencia de género un papel formativo en la configuración de sociedades coloniales y poscoloniales en tanto que la violación de mujeres de las sociedades colonizadas era parte de la estrategia de la conquista (2015:30).

El hombre y la mujer del nuevo orden social creado a partir de las revoluciones burguesas fue caracterizado por Rousseau en los personajes de Emilio y Sofía, protagonistas de Emilio o De la Educación (Rousseau, 2011). Sofía reúne los valores de la nueva identidad femenina: instinto maternal, sumisión, irracionalidad y un carácter pasional que, con todo, justificaba biológicamente la incapacidad para hacer una vida independiente, primero del padre, y luego, del esposo. Aunque la obra de Rousseau fuera escrita en el contexto europeo de la Ilustración, los rasgos que él identifica como constitutivos de la feminidad han permanecido anclados por largo tiempo en el imaginario social, legitimados por su asociación con lo biológico. No es hasta la década de los setenta cuando el movimiento feminista comienza a posicionar las cualidades asociadas a lo femenino como una construcción social del patriarcado y, por tanto, ajenas a una supuesta esencia femenina. Recordemos que Simone de Beauvoir había marcado un antes y después en el pensamiento feminista con la publicación en 1949 de *El segundo sexo*. Su célebre frase “No se nace mujer: llega una a serlo” resumía la construcción social y cultural que subyacía tras la identidad femenina (2011).

La identidad femenina de las mujeres racializadas construida en clave colonial poco tenía que ver con los valores de la fragilidad y la

pureza con los que eran persuadidas las mujeres de la burguesía occidental y criolla. Más bien, no existió nunca una identidad asociada a lo femenino, ya que las esclavas no eran consideradas como mujeres, si no como “hembras”, de acuerdo a su bestialización en el marco de la clasificación social señalada por Quijano. Ángela Davis (2004) recuerda cómo las mujeres negras eran consideradas en los mismos términos que sus compañeros para las faenas y el trabajo, aunque sobre ellas pesaba la amenaza de la violencia sexual –violentadas por cuestión de género y como método de dominación- en tanto que eran propiedad del amo y su cuerpo no les pertenecía. Sólo fueron vistas como *madres* cuando se interrumpió el tráfico internacional de personas y los propietarios optaron por los criaderos de esclavos para reproducir la fuerza de trabajo en las plantaciones. Los hijos nacidos en situación de esclavitud no pertenecían a sus madres sino al amo, que podía separarlos de su progenitora en el mismo momento en que se lograra la venta de la cría. De manera más contemporánea, mientras que el feminismo de la década de los '70 trataba de desmontar el mito de la fragilidad femenina y reclamaba el derecho de las mujeres a trabajar fuera del hogar, las activistas negras recordaban que el trabajo esclavo, la prostitución o la venta ambulante había sido su única opción durante siglos (Carneiro, 2005).

Actualización y legitimación del poder colonial de género en los mass media

Desde que en la década de los setenta comenzara a aplicarse la perspectiva de género en los estudios culturales, los resultados de las investigaciones revelan datos muy similares que evidencian la reproducción de estereotipos y roles sexistas en los medios de comunicación, estereotipos que afloran en contextos de relaciones desiguales de poder (Hall, 2010). Numerosas investigaciones han demostrado que las representaciones de hombres y mujeres responden a las identidades patriarcales de género, el *deber ser* de lo masculino y lo femenino, aunque, como sabemos, la transgresión de roles y la diversidad sexo-genérica cada vez están más normalizadas en la sociedad, a diferencia del modelo de familia nuclear y la heteronormatividad utilizados como canon de representación por parte de los medios.

En líneas anteriores se veía cómo la construcción de la identidad femenina como producto de la modernidad colonial había supuesto la inferiorización de las mujeres en todos los ámbitos de la vida y de la desvalorización de su rol social a partir de su confinamiento al ámbito doméstico. Como plantea la tesis de Silvia Federici —y como se ha argumentado desde el feminismo marxista—, la desvalorización del rol doméstico femenino oculta la dimensión y la importancia del trabajo reproductivo para la reproducción del capital y el trabajo productivo asalariado, perteneciente a la esfera pública, masculina y remunerada. Asignar a las mujeres el trabajo de los cuidados y naturalizar su gratuidad a partir de supuestos instintos de la

condición femenina ha sido la gran victoria histórica del capital sobre las mujeres de la clase trabajadora. Con un discurso centrado en el amor, la abnegación y el autosacrificio, los programas de televisión, pero, especialmente, la publicidad, recuerdan a las mujeres la importancia de su rol doméstico (Bernárdez, 2015; Suárez, 2006) para lograr el bienestar de la familia y mantener la armonía en el hogar. Como de manera elocuente sintetiza Silvia Federici: “Eso que llaman amor, nosotras lo llamamos trabajo no pagado”⁸².

Los avances en el camino hacia la igualdad han sido más que notables en el último medio siglo y es habitual ver a mujeres en puestos de responsabilidad y designación pública. Sin embargo, no se puede decir que los medios de comunicación hayan naturalizado de la misma manera la transgresión de roles patriarcales tanto por mujeres como por hombres⁸³. El Proyecto de Monitoreo Global de Medios (GMMP, 2015) realiza cada cinco años un análisis de la representación de género en las noticias de los medios de comunicación de 130 países del mundo, en el que se demuestra cuantitativamente el papel secundario y accesorio que los medios asignan a las mujeres. De manera alarmante, la investigación llevada a cabo en 2015 presenta los mismos datos que la realizada cinco años atrás: las mujeres son sujetos noticiosos solo en el 24 por ciento de los casos. Cuando aparecen, lo hacen de acuerdo a roles tradicionales (ama de casa, estudiante, víctima...), mientras que su protagonismo está asociado al folclore y la belleza. La infrarrepresentación de las mujeres como voces expertas o articulistas de opinión que se constata en los medios significa que la inferiorización de los saberes y los conocimientos de las mujeres a través de la violencia y como forma de dominación pervive en sociedades que privilegian la opinión masculina, a la que atribuyen mayor rigor. Esta discriminación intelectual es identificada por Segato como parte de las formas más corrientes de violencia moral que se dan en América Latina: la “descalificación intelectual” como forma de “depreciación de la capacidad intelectual de la mujer mediante la imposición de restricciones a su discurso” y la “descalificación profesional”, la “atribución explícita de capacidad inferior y falta de confiabilidad” (Segato, 2003:116-117).

Una de las prácticas más preocupantes y extendidas en relación a la representación femenina es la hipersexualización y la cosificación de las mujeres que, de manera más reciente y como perversa estrategia comercial, también es identificada en la publicidad

⁸² *El patriarcado del salario: “Lo que llaman amor, nosotras lo llamamos trabajo no pagado”*. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=198208>. [Consultado: 05/04/2016].

⁸³ La publicidad es un caso paradigmático de la reproducción de roles sexistas: las mujeres aparecen de forma mayoritaria en el ámbito doméstico, como responsables de las decisiones que permiten el cuidado de la familia y la armonía del hogar, mientras que los hombres se ubican en espacios públicos y como consumidores de productos que requieren una decisión de compra meditada (Suárez, 2006).

dirigida a niñas. Se trata de una práctica recurrente no solo en los medios de comunicación, si no en la industria cultural de manera generalizada: programas de televisión, publicidad, cine, videos musicales y videojuegos utilizan el cuerpo de la mujer como reclamo comercial, en un papel secundario, accesorio y decorativo. Incluso, en los productos culturales que presentan a protagonistas femeninas en papeles activos —fundamentalmente, videojuegos y cine de acción— se identifica un falso empoderamiento delatado por la hipersexualización del personaje, que en realidad, funciona como reclamo de un espectador varón. Antes de que los desnudos femeninos se convirtieran en un recurso publicitario más que previsible, John Berger (1974) ya había identificado el papel figurativo de la mujer tanto en el arte como en la publicidad, dirigido a la adulación del varón. La alteridad de la representación termina por condicionar tanto la imagen que la mujer tiene de sí misma como su propia existencia:

Los hombres actúan y las mujeres aparecen. Los hombres miran a las mujeres. Las mujeres se contemplan a sí mismas mientras son miradas. Esto determina no sólo la mayoría de las relaciones entre hombre y mujeres sino también la relación de las mujeres consigo mismas. El supervisor que lleva la mujer dentro de sí es masculino: la supervisada es femenina. De este modo se convierte a sí misma en un objeto, y particularmente en un objeto visual, en una visión (Berger, 1972:27).

La objetivación de la mujer es considerada por Bourdieu como un producto de la dominación masculina que a su vez tiene el efecto de provocar una “dependencia simbólica”.

(Las mujeres) Existen fundamentalmente por y para la mirada de los demás, es decir, en cuanto que objetos acogedores, atractivos, disponibles. Se espera de ellas que sean «femeninas», es decir, sonrientes, simpáticas, atentas, sumisas, discretas, contenidas, por no decir difuminadas. Y la supuesta «feminidad» solo es a menudo una forma de complacencia respecto a las expectativas masculinas, reales o supuestas, especialmente en materia de incremento de ego. Consecuentemente, la relación de dependencia respecto a los demás (y no únicamente respecto a los hombres) tiene a convertirse en constitutiva de su ser” (Bourdieu, 2012:86).

El análisis de la imagen de las mujeres en los medios de comunicación revela una sobrerrepresentación del fenotipo blanco como estándar de belleza ideal (Velásquez de León, 2006) —aún en las sociedades caracterizadas por la diversidad cultural, como es el caso de los territorios de América Latina—, un fenómeno identificado desde la década de los setenta como una forma de imperialismo estético del que eran transmisores de manera destacada las revistas dirigidas a un público femenino (Lipovetsky, 1999). La sobrerrepresentación de las mujeres blancas de clase media que prevalece en los medios se

contraponen a la invisibilización de las mujeres racializadas que, por otro lado, tampoco han sido objeto de estudio en la mayor parte de las investigaciones acerca de la representación del género. Efectivamente, gran parte de los estudios de la imagen de las mujeres han centralizado y universalizado la categoría género en sus investigaciones sin tener en cuenta otras formas de opresión que se imbrican en los cuerpos y vidas de las mujeres subalternizadas, lo que hace recordar que el sesgo racista de la academia feminista blanca fue objeto de denuncia desde los feminismos periféricos (Moraga y Castillo, 1988). Aquí se trata de evidenciar cómo los medios de comunicación realizan una representación absolutamente diferenciada de los cuerpos de las mujeres blancas de clase media y de las mujeres subalternizadas —especialmente, las racializadas—, pero cómo ambas imágenes son funcionales al sistema-mundo occidentalista cristianocéntrico capitalista/patriarcal moderno/colonial al que hace referencia Grosfoguel, y cómo, en este caso, estas prácticas logran convertirse en dispositivos de actualización y legitimación del patrón de poder colonial, en la relación a la raza y al género.

La invisibilización de las mujeres racializadas es una de las formas más evidentes de racismo realizadas por los medios de comunicación. Como dato ilustrativo, en la edición de 2016 de la ceremonia de los premios Oscar, el *trending topic* fue #OscarSoWhite con el que se denunciaba la blanquitud del cine de Hollywood y la ausencia de papeles para actores negros. Esta es una de las formas de violencia más graves y con mayores consecuencias para la construcción de identidades en base a la otredad. La invisibilización de las mujeres racializadas nos recuerda la deshumanización del sujeto colonizado en términos fanonianos y, también, a una de las estrategias colonizadoras del dominador definidas por Achille Mbembé: “En la colonia, el soberano es aquel que decide quién es visible y quién debe permanecer invisible” (...) “la raza no existe si no a través de ‘eso que no vemos’” (...) “el poder racial se expresa en aquel al que se decide no ver o no escuchar, jamás podría existir o hablar por sí mismo. En su última instancia, hay que hacerlo callar” (2016:186).

La imposición de determinados modelos de belleza alimenta la poderosa industria cosmética con la que se financian las denominadas revistas femeninas, y que, para el caso de las mujeres negras y mestizas, se centra en la venta de productos que logran *disimular* sus rasgos racializados, como cremas blanqueadoras, químicos y planchas para alisar el cabello, y operaciones para afinar la nariz. Es pertinente traer aquí el hecho de que gran parte de las operaciones estéticas que se realizan en países asiáticos son operaciones dirigidas a *occidentalizar* los rasgos faciales, como el caso de la cirugía para redondear los ojos, en uno de los ejemplos más clarificadores de la violencia simbólica planteada por Bourdieu respecto a la asimilación de los valores del dominador y “cuando los esquemas que pone en práctica para percibirse y apreciarse (...) son el producto de la asimilación de las

clasificaciones, de ese modo naturalizadas, de las que su ser social es producto” (Bourdieu, 2012:51).

De manera general, el fenotipo blanco y el estándar de belleza occidental es sobrerrepresentado en los medios de comunicación reproduciendo la jerarquía racial de la modernidad colonial. La ausencia de modelos y referentes más allá de la *blanquitud* hegemónica implica que millones de mujeres en todo el mundo construyan su identidad de acuerdo a una *otredad* que es invisibilizada en los medios y que termina por justificar las desigualdades y la discriminación.

Desempoderamiento femenino, mito del amor romántico y violencia machista

La inferiorización de las mujeres y la construcción de una identidad subalterna y dependiente ha sido relacionada desde el movimiento feminista con un tema absolutamente central y recurrente en la industria cultural: el mito del amor romántico. Desde las novelas y folletines que tuvieron su auge en siglo XIX hasta los productos culturales que proliferan en la actualidad, el amor romántico y la pasión como vehículo para la realización personal han sido los temas por excelencia de la cultura de popular. Su conexión con el desempoderamiento de las mujeres fue manifestada por las activistas de la Segunda Ola del Feminismo, como Kate Millet, quien en 1984 denunciaba que:

El amor ha sido el opio de las mujeres, como la religión de las masas. Mientras nosotras amábamos, los hombres gobernaban. Tal vez no se trate de que el amor en sí sea malo, sino de la manera en que se empleó para engatusar a la mujer y hacerla dependiente, en todos los sentidos. Entre seres libres es otra cosa (Millet, 1984: s.p.).

En el mismo sentido, Lipovetsky profundiza en la relación entre la división sexual de los roles afectivos y la representación de la feminidad construida a partir de la entrega:

Al celebrar el poder del sentimiento sobre la mujer, al definirla en función del amor, lo modernos han legitimado su confinamiento a la esfera privada: la ideología del amor ha contribuido a reproducir la representación social de la mujer dependiente del hombre por naturaleza, incapaz de acceder a la plena soberanía sobre sí (Lipovetsky, 2007:19-20).

Aunque ya son varias las generaciones de mujeres que se incorporan de manera natural a la esfera pública y al trabajo asalariado, el éxito de determinadas novelas⁸⁴ y películas cinematográficas entre el

⁸⁴ El escritor italiano Federico Moccia es uno de los autores con más éxito entre el público joven femenino a nivel mundial.

público juvenil demuestran el interés que esta temática despierta entre adolescentes que han crecido en sociedades donde existe un reconocimiento jurídico de la igualdad de género. La sobrededicación femenina en el amor no puede ser caracterizada de la misma manera que Rousseau lo hizo para el personaje de Sofía, pero el mantenimiento de “papeles de estereotipos de género” en la juventud revela que la sobreimplicación en el amor sigue siendo una conducta típicamente femenina (Samaniego y Freixas, 2010). La creencia en el amor romántico como un “proyecto fundamental y sustancial de su existencia” y el valor asociado al mantenimiento de una pareja estable para el resto de la vida (352) justifican la aceptación de relaciones conflictivas donde los celos, la posesión y el control —como el acceso a las claves de redes sociales son identificados como muestras de un determinado tipo de amor sobrevalorado entre la juventud.

La aceptación de episodios de violencia entre parejas adolescentes y el alarmante número de feminicidios caracterizados por la brutalidad y el ensañamiento hacia los cuerpos de las mujeres impiden hablar de una superación de la colonialidad de género. Más aún, la violencia machista encuentra nuevas formas de expresión, como se ha demostrado en el espacio de las nuevas tecnologías. Las redes sociales han permitido la incorporación de las mujeres como sujetos emisores de información y opinión y su participación en el debate público, pero a su vez, se han convertido en espacios de reproducción de violencia a través de ataques misóginos, ciber acoso, intimidación y amenazas hacia mujeres que exponen sus opiniones (Gallagher, 2015).

No se puede finalizar este análisis sin hacer mención al tratamiento informativo de la violencia machista que realizan los medios de comunicación, y que, como han documentado investigadoras feministas como Karina Bidaseca (2015), también está impregnado de una huella colonial. Los medios de comunicación terminan por construir buenas y malas víctimas, en función del cuerpo, la sexualidad, la exotización o el lugar en el que se encontraba en el momento del asesinato, elementos que, finalmente, conforman un discurso que revictimiza a la mujer asesinada y exime de culpa al victimario. Se trata de lo que Rita Segato califica como “carácter pornográfico de la mirada colonizadora” (2014), que ve al otro como un objeto expuesto a la expropiación y la rapiña, de acuerdo al discurso sensacionalista, amarillista y morboso que habitualmente caracteriza al tratamiento informativo de la violencia machista en los medios de comunicación.

Consideraciones finales

El reconocimiento jurídico de la igualdad entre hombres y mujeres y la prohibición de la discriminación por razón de género es una realidad consolidada en la mayor parte de los países del mundo. Sin embargo, la pervivencia y la mutabilidad de la colonialidad de género como parte de las estructuras de poder apremian la necesidad

de incluir su análisis en el marco del debate decolonial, recordando que, como bien defienden desde los movimientos feministas del Abya Yala, *sin despatriarcalización, no hay descolonización*.

Al igual que asistimos a una reconfiguración de marcadores étnico-raciales, la colonialidad de género es capaz de resignificarse en sociedades donde la incorporación a las políticas públicas de algunas de las demandas más urgentes de los movimientos sociales como la aprobación de marcos legales contra la violencia machista o la existencia de cuotas que garanticen la representación paritaria—, han propiciado la falsa percepción de una igualdad efectiva entre hombres y mujeres. Aunque la equidad en el ámbito formal ha supuesto avances históricos, la existencia de formas veladas de machismo y la reconfiguración de los ataques contra las mujeres demuestran el profundo calado de la colonialidad de género como parte de la estructura de poder: el ensañamiento y la brutalidad hacia las víctimas de violencia machista, el control del estado sobre el cuerpo y las vidas de las mujeres con la criminalización de los derechos sexuales y reproductivos, la brecha salarial entre mujeres y hombres, la denigración y ataques públicos por parte de sectores conservadores contra el movimiento feminista y la defensa a ultranza del modelo de familia heteropatriarcal, son solo algunos de los ejemplos en los que debe ser identificada la huella moderno-colonial. El fortalecimiento del patriarcado debe ser comprendido y analizado en el marco de la estrategia de salida del capitalismo a su crisis sistémica y, por tanto, como parte del complejo entramado de relaciones en el marco del sistema mundo. La feminización de la explotación laboral en las maquilas de Asia y Centroamérica; el acaparamiento de tierras y el despojo que destruye las formas de vida de millones de mujeres y las condena al desplazamiento, y la reducción de gasto público que transfiere al ámbito privado, femenino, las tareas de cuidados, son un producto de la división internacional y sexual del trabajo que recae, fundamentalmente, sobre las mujeres racializadas de los territorios periféricos.

Los medios de comunicación no son ajenos a la reconfiguración capitalista-patriarcal. Las prácticas representativas de las mujeres blancas y de las mujeres racializadas suponen una legitimación del poder colonial de género que se vio anteriormente, pero también se hace necesario denunciar la complicidad existente con los servicios de explotación sexual y la trata de personas, que utiliza falsos avisos con fines de captación, y que conforman parte de los ingresos de la prensa a costa de la violencia hacia las mujeres.

Abordar la comunicación desde un pensamiento fronterizo implica entender la discriminación y la construcción de la subalternidad de género que realizan los *mass media* como un producto de la colonialidad del poder que sigue más que vigente a través de la actualización, la legitimación y la normalización de los patrones de poder que sostienen el sistema-mundo capitalista. Apostar por una

comunicación *otra* y pensar desde el dolor de la diferencia colonial que hace referencia Mignolo, significa ser capaces de reconocer y visibilizar las formas de dominación que, de manera más o menos sutil, siguen presentes en la actualidad. Identificar y desnaturalizar la representación discriminatoria de las mujeres racializadas en los *mass media*, pero también la instigación del papel reproductor y de cuidados sobre el que son persuadidas las mujeres de manera general, son condiciones necesarias para superar la interconexión de opresiones que recaen sobre los cuerpos y las vidas de las mujeres y que también son parte de la *cara oculta* de la modernidad colonial.

Fuentes consultadas

- Beauvoir, Simone (2011): *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Berger, John (1974): *Modos de ver*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Bernárdez, Asunción (2015): *Mujeres en Medio(s). Propuestas para analizar la comunicación masiva con perspectiva de género*. Madrid: Fundamentos.
- Bidaseca, Karina (2015): *Escritos en los cuerpos racializados: Lenguas, memoria y genealogías (pos) coloniales del feminicidio*. Baleares: UIB.
- Carneiro, Sueli (2005): “La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género”, en *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 24 (2), 21-26.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007): “Prólogo. Giro decolonial, crítica y pensamiento heterárquico”, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, CastroGómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Comps.) (pp. 9-23). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Connell, Raewyn (2015): *El género en serio. Cambio global, vida personal, luchas sociales*. México: Programa Universitario de Estudios de Género.
- Crenshaw, Kimberly (2012): “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color”, en *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Platero, R. (L.) (Ed.) (pp. 87-122). Barcelona: Bellaterra.
- Curiel, Ochy (2014): “Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial”, en Mendiya, I., Luxán, M. y Legarreta, M. (Eds.). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 45-60). Bilbao: Heogo. Davis, Ángela (2004): *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal. Espinosa-Miñoso, Yuderlys (2014): “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, en revista *El Cotidiano*, No.184, Año 29, marzo – abril, 7-12.

- Fanon, Frantz (1973): *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- Federici, Silvia (2010): *Calibán y la Bruja*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gallagher, Margaret (Mayo, 2015): “Género, Medios, TIC’s y Periodismo. A 20 años de la Plataforma de Acción de Beijing”, en A. Gúezmes, *Gender, Media, ICTs and Journalism - 20 years after the BPfA*. Foro Internacional dirigido por UNAM-CEIICH / CIMAC/ ONU Mujeres / IAMCR/ UNESCO / GAMAG, Ciudad de México.
- Gosfroguel, Ramón (2006): “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, en *Tabula Rasa*, Vol. 4, enero-junio, 17-48.
- Gosfroguel, Ramón (2011): “Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales”, en *Tabula Rasa*, nº 14, 341-355.
- Gosfroguel, Ramón (2013): “Racismo-sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XXI”, en *Tabula Rasa*, nº 1, julio-diciembre, 31-58.
- Hall, Stuart (2010): *Sin garantías*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hill Collins, Patricia (1998): “La política del pensamiento feminista negro”, en Navarro, M. y Stimpson, C. (Comps.). *¿Qué son los estudios de Mujeres?* (pp. 253-312). México: Fondo de Cultura Económica.
- Hollows, Joanne (2000): “Feminismo, estudios culturales y cultura popular”, en *Feminism, Femininity and Popular Culture*. Manchester: Manchester University Press.
- Lipovetsky, Gilles (1999): *La tercera mujer*. Madrid: Anagrama.
- Lugones, María (2008): “Colonialidad y género”, en *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre, 73-101.
- Lugones, María (2011): “Hacia un feminismo descolonial”, en *La manzana de la discordia*, julio - diciembre, Vol. 6 (2), 105-119.
- Quijano, Aníbal (2000): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, E. (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2007): “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Comps.) (pp. 9-23). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Mbembé, Achille (2015): *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Madrid: Akal.

- Mignolo, Walter (2003): *Historias locales/Diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Millet, Kate (1984): “El amor ha sido el opio de las mujeres”. *El País*, 21 de mayo. http://elpais.com/diario/1984/05/21/sociedad/453938405_850215.html [Consultado: 14/12/2017].
- Moraga, Cherríe y Castillo, Ana (1988): *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.
- Pateman, Carole (1995): *El contrato sexual*. México: Anthropos-UAM.
- Rousseau, Jacques (2011): *Emilio, o De la educación*. Madrid: Alianza.
- Samaniego García, Esperanza y Freixas Farré, Anna (2010): Estudio sobre la identificación y vivencia de violencia en parejas adolescentes. *Apuntes de Psicología*, 28, 349-366.
- Segato, Rita Laura (2003): *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Universidad de Quilmes.
- Segato, Rita Laura (2013): *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez en el árbol.
- Segato, Rita Laura (2014): “El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad”, en *Estudios Feministas*, 22(2), 593-616.
- Suárez, Juan Carlos (2006): *La mujer construida: Comunicación e identidad femenina*. Alcalá de Guadaíra: MAD.
- Tuchman, Gaye (1978): “The Symbolic Annihilation of Women by the Mass Media”, en Tuchman, Gaye; Kaplan, Arlene y Benet, James (eds.), *Hearth and Home: Images of Women in the Mass Media*. Oxford University Press: Nueva York.
- Tzul Tzul, Gladys (s.f.): *El Patriarcado del Salario: “Lo que llaman amor, nosotras lo llamamos trabajo no pagado”* Recuperado de <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=198208>
- Velásquez de León, Isabel Francis (2006): “Tratamiento de la imagen femenina en los anuncios televisivos venezolanos”, en *Comunicar*, nº 26, 137-141.
- Documentos electrónicos: “¿Quién figura en las noticias?”. Proyecto Global de Monitoreo de Medios (GMMP) 2015. Recuperado de <http://www.whomakesthenews.org>

Agenda temática, migración y prensa en los países mediterráneos⁸⁵

Ricardo Carniel Bugs
Teresa Velázquez García-Talavera

Introducción

Los movimientos migratorios presentes en la sociedad contemporánea constituyen un gran desafío ante el cual cada vez cobran mayor relevancia las políticas sociales, económicas y culturales de los países concernidos por los flujos de migrantes. Esta realidad se puede observar en las agendas temáticas de la prensa. Las reflexiones que ofrecemos a continuación contienen resultados parciales de la investigación titulada “La construcción social del espacio intermediterráneo y sus correlaciones en la agenda temática de los medios de comunicación. La información en prensa y televisión” (CSO2012-35955)⁸⁶, financiada por el Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO) español, para el período 2013-2016.

El objeto de esta aportación es dar cuenta del tratamiento periodístico que los diarios Assabah (Marruecos), Al-Dustour (Egipto), Al Chorouk (Túnez), El Watan (Argelia), ABC (España), Le Monde (Francia), La Repubblica (Italia), The Times (Reino Unido), durante la primera semana de mayo de 2013, han realizado en torno a las migraciones contemporáneas, el discurso construido sobre al respecto y las huellas e indicios ideológicos presentes en el mismo y que son abordados mediante el análisis de contenido. Asimismo, es de interés determinar quiénes son los actores institucionales y sociales destacados en estas informaciones, al igual que conocer la relación del tema de las migraciones con aquellos otros como puedan ser política y legislación, paz y seguridad. Por último, se toman en consideración las denominaciones y designaciones que los medios objeto de análisis aplican a la migración y al sujeto migrante.

⁸⁵ Parte del contenido de esta aportación fue presentado en el XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC), celebrado en la Ciudad de México, durante los días 5, 6 y 7 de octubre de 2016, “Sociedad del conocimiento y comunicación: reflexiones críticas desde América Latina”, en el marco del Grupo de Interés 1 - Comunicación-Decolonialidad.

⁸⁶ Investigadora Principal, Teresa Velázquez García-Talavera. Investigadores por orden alfabético: Hesham Abu-Sharar, María Luz Barbeito Veloso, Zhou Bouzidi, Ricardo Carniel Bugs, Carolina Cerda-Guzman, Lluís Costa Fernández, Carmina Crusafon Baques, Olga Del Río Sánchez, Lucrecia Escudero Chauvel, Natalia Fernández Díaz, Elisabet Garcia Altadill, Juan Antonio García Galindo, Víctor Gutiérrez Castillo, Nouredinne Harrami, Gabriel Lemkow Tovias (desde enero 2015), Carmen Martínez Romero, Patria Roman Velázquez, Fernando Sabés Turmo (hasta el 17/06/2015), Susana Tovias Wertheimer (hasta el 03/11/2014), José Juan Verón Lassa. Profesor invitado adscrito al proyecto: Amilton Gláucio de Oliveira (desde 30/10/2014-30/10/2015). Doctorandos adscritos al proyecto: Estibaliz Ortega Miranda (FPI), José Miguel Gámez Pérez, Hicham El Bakouti, Hanane Ashina, Valentina Saini.

Por otra parte, desde donde tomamos la palabra, somos herederos de un determinado pensamiento científico y cultural, pero queremos ver si somos capaces de transitar, entender y comprender la propuesta contenida en el pensamiento decolonial, por lo que se pretende establecer una discusión en torno a las propuestas contenidas en estas páginas y aquellas otras formas de abordar el análisis de la realidad, desde y para la comunicación, en las que las investigaciones realizadas con metodologías tradicionales y con resultados coherentes a las mismas pueden enriquecerse con la perspectiva defendida por esta “tercera fuerza”, en palabra de Mignolo (2011:7)⁸⁷, y que encontramos en el grupo Colonialidad-Decolonialidad (GI) de la ALAIC.

Asimismo, el lenguaje que utilizamos para hacer llegar nuestro pensamiento vehicula, mediante sistema de signos, las construcciones sociales que emanan de una determinada ideología y, por tanto, del conjunto de creencias en nuestra mente (van Dijk, 1998), porque si

[...] algunas ideologías pueden funcionar para legitimar la dominación, pero también para articular la resistencia en las relaciones de poder, como es el caso de las ideologías feministas o las pacifistas. Otras ideologías funcionan como la base de 'pautas' de conducta profesional –por ejemplo para periodistas o científicos– (Van Dijk, 2005:12).

Se tratará, por tanto, de descubrir esas construcciones sociales derivadas de la propuesta contenida en la muestra objeto de estudio, a partir de los resultados obtenidos, y ponerlas a debate con aquellas otras formas de acercamiento al estudio de la realidad.

La intención es encontrar puentes de diálogo que hagan posible un debate y un eventual entendimiento, no desde la modernidad, pero sí con aquellos que se sitúan en el pensamiento fronterizo y la decolonialidad y que consideran que ambos “[...] son el camino para impulsar las exigencias y la influencia creciente de la sociedad política global” (Mignolo, 2011:7), de manera que dé lugar a una lectura consensuada, siguiendo a Stuart Hall (1993), entre las aportaciones contenidas en este volumen y los resultados que presentamos aquí.

Situados ya en el objeto de esta aportación, desde nuestro punto de vista, cada vez en mayor grado, la contribución al debate público de los temas que conciernen a una sociedad y en el que

⁸⁷ Walter Mignolo (2011), cuando habla de los proyectos reoccidentalización y la desoccidentalización frente a la decolonialidad, denomina a ésta como [...] tercera fuerza que reclama su papel a la hora de construir futuros. Véase “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, en **Textos transversales**. Instituto Europeo para políticas culturales progresivas/eicpcp. Accesible en: <http://eicpcp.net/transversal/0112/mignolo/es>

podemos situar los diferentes estadios de opinión pública y, en consecuencia, la generación del proceso de la acción tematizadora, la encontramos en la prensa.

En la relación entre opinión pública y medios de comunicación consideramos que los estados de opinión, como primer estadio de este proceso, se encuentran en la información y sus formas de expresión. En este estadio se genera el inicio del proceso cognitivo de la acción tematizadora. Ello nos lleva a enfatizar sobre el concepto de opinión pública como tematización de los temas de interés público tratados a través de la prensa. Creemos que este aspecto es de suma importancia, porque si los medios de comunicación social pueden verse como:

[...] actor y defensor social por derecho propio, respetando a la vez los valores pluralistas. Es igualmente aparente que, a veces, los medios de comunicación social pueden ser utilizados para reforzar el poder de los intereses creados y exacerbar las desigualdades sociales, excluyendo a las voces críticas o marginadas. Los medios pueden incluso promover los conflictos y las divisiones sociales (UNESCO, 2008:3)⁸⁸.

Entonces, en sus rutinas profesionales, en la cultura profesional que se deriva y la ideología del medio centrada en su línea editorial, nos parece de interés tomar en cuenta esta cita para introducir temas de debate sobre lo expuesto en ella con los resultados obtenidos mediante el análisis de contenido aplicado a ocho diarios, cuatro europeos y cuatro de países de la ribera sur del Mediterráneo, de la semana del 13 al 19 de mayo de 2013. La muestra seleccionada para esta contribución está formada por un total de 637 unidades de análisis, de las cuales, el tema que nos ocupa, la migración, cuenta con 44 unidades, es decir, un 5,7% del total.

El gráfico siguiente contiene la distribución porcentual de los temas durante el período analizado correspondiente a la muestra seleccionada:

⁸⁸ Véase: UNESCO (2008). "Indicadores de Desarrollo Mediático: Marco para evaluar el desarrollo de los medios de comunicación social". Programa Internacional para el Desarrollo de la Comunicación (PIDC) Accesible en: http://portal.unesco.org/ci/en/files/26032/12338326957/media_development_indicators_publication_SP.pdf

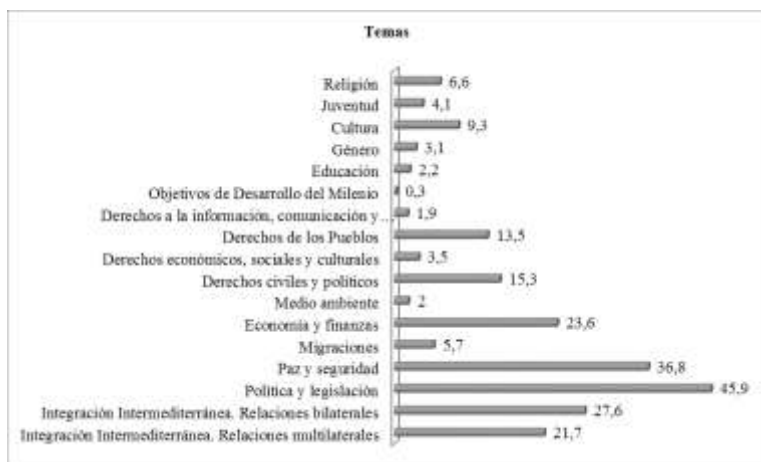


Gráfico 1

La mayor parte de los valores se aplican al titular y al lead. En ocasiones, por el carácter de la variable, ésta se aplica a toda la noticia. Por lo tanto, a lo largo de este trabajo sólo se toma en cuenta aquellas unidades en las que el tema de la migración es objeto de agenda. En el ámbito seleccionado, se denomina la migración, entre otras referencias, por el origen o procedencia del inmigrante, por la situación legal en la que se encuentran, por la cantidad de inmigrantes que llegan al país receptor y por los medios que emplean para llegar, por las agresiones de carácter racista de que son objeto y por la incriminación del inmigrante.

Entendemos que la muestra seleccionada contiene un rasgo común, el ser diarios de amplia circulación en los países en los que se publican, y un rasgo distintivo que situamos en la presencia y tratamiento del tema que nos interesa observar en dichos medios. Por ello, presentaremos nuestros resultados y valoraciones siempre diferenciando este doble carácter.

Dividimos las categorías del análisis en aquellos aspectos más estructurales, aunque también valorativos, de selección y jerarquización y aquellos otros que podríamos considerar más contextualizadores y que darían respuesta a la interpretación que el medio ofrece sobre la noticia y el tema.

Punto de partida

Una pregunta para comenzar. ¿Los medios de comunicación en general y la prensa en particular contribuyen a la construcción de la hegemonía de un grupo social y reproducir su ideología?, la respuesta parece obvia. Para ello, ¿cómo podemos demostrar que los medios realizan esa función? Si las ideologías responden a contextos de creación y modelos mentales que permiten su reconocimiento, en

relación a la migración, y tomada ésta como construcción social prejuzgada, tendremos que

Los modelos de eventos prejuzgados típicamente dan lugar a discursos ideológicos en los cuales se describen más o menos negativa o positivamente eventos o actores, dependiendo del prejuicio ideológico del modelo mental. Este es especialmente el caso en todos los discursos sobre eventos y acciones específicos, tales como noticias, editoriales, artículos de opinión e historias cotidianas sobre experiencias personales (Van Dijk, 2005:16).

Veamos ahora, como ha sido el quehacer profesional que podemos derivar de nuestra observación que nos permita descubrir el matiz del tratamiento del tema que nos ocupa. Para ello, acotaremos en primer lugar, los aspectos estructurales y de jerarquización de las informaciones y las categorías en las que nos fijamos, como es la selección de la información, en otras palabras, qué es lo que lleva a los medios de comunicación a priorizar unos acontecimientos sobre otros. Una vez hecha la selección, qué es lo que se jerarquiza y cuál es el lugar que ocupa el tema objeto de observación en el espacio del diario. En esta selección y jerarquización de temas se construye la agenda temática, y que indica la toma de decisión sobre el tipo de agenda a presentar al público. Será a partir de ahí como se generará el inicio del proceso de tematización como debate público de los temas de interés público, del que ya hemos hablado en la introducción.

Aparte de lo expuesto hasta ahora, nos parece oportuno hacer constar los ámbitos en los que quedó dividido el instrumento de análisis y que nos ha servido para la extracción de datos. Así, encontramos categorías de carácter descriptivo y de toma de decisión (extensión, orden, proporción, sección, fuentes, etc.); otras de carácter semio-narrativo (actantes, actores); otras de carácter semántico-interpretativo (denominaciones, comparaciones, etc.) La serie de categorías de carácter semio-narrativo y del discurso nos permiten, también, acercarnos a esa reproducción de ideología a la que nos referimos en el inicio de este apartado.

La inmigración en la prensa de la región mediterránea. Aspectos morfológicos

En los países de la Unión Europea el flujo de migraciones ha sido una constante a lo largo de su historia. En el momento de escribir estas páginas, la situación ha tomado un rumbo muy desafortunado. El drama humanitario que estamos viviendo en el último año, y posterior a la muestra seleccionada, desborda cualquier análisis de la realidad. Las políticas europeas aplicadas en este caso son nefastas. Por su parte, la crisis económica mundial también ha jugado un papel determinante en los flujos migratorios. Los países del sur del Mediterráneo también son receptores de estos flujos, bien porque ciudadanos de otros países se han visto obligados a migrar a otros países del sur, bien porque ante

la crisis y revoluciones habidas en ellos ha provocado también esta situación de migración. Tanto los migrantes hacia los países del Norte, como aquellos que migraron a países del Sur, en muchos caos, y por diferentes causas, han retornado a sus países de origen. Queremos destacar, también, que los flujos migratorios no son característicos del Sur hacia el Norte o del Sur-Sur, sino que también hay una gran movilidad migratoria entre los países del Norte. Curiosamente, esos flujos migratorios también son mayoritariamente de los países meridionales del Norte hacia otros países de ese Norte. Utilizamos la denominación Norte-Sur desde una perspectiva geográfica (países del Norte o del Sur del Mediterráneo).

Ante estos movimientos migratorios, y los dramas personales que ello supone, ¿cuál es la presencia de este asunto en la prensa objeto de estudio y en el periodo del análisis? Los datos son llamativos, nos encontramos, como ya hemos dicho, con un 5,7% de presencia en toda la muestra analizada, recordemos, 637 unidades. Si lo parcializamos por diarios encontramos que 32 unidades de análisis corresponden a los diarios del sur del Mediterráneo, mientras 12 son las que se encuentran en la agenda temática de los diarios europeos. Partiendo de esa cifra porcentual 5,7% de presencia de la migración, el siguiente gráfico muestra la distribución del tema por diario:

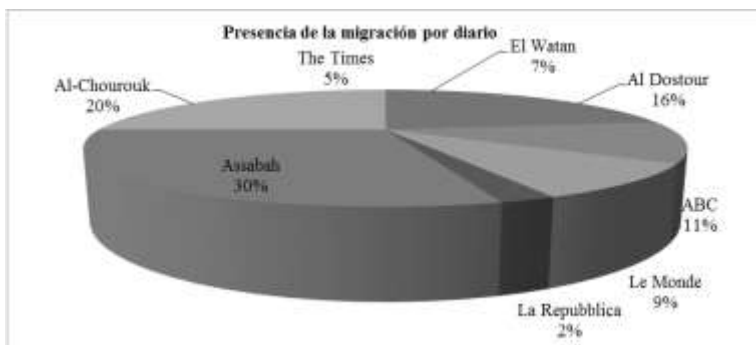


Gráfico 2

Si observamos otras características vinculadas a la toma de decisión, como pueda ser el lugar de la noticia, su extensión, si se encuentra destacada en portada o no, la ubicación en el diario, los resultados son los siguientes:

Noticias destacadas en portada nos encontramos seis unidades de análisis (un 13,6%), como unidad de portada tres (un 6,8%) y no destacadas treinta y cinco (un 79,6%). Estos datos nos indican que, a pesar de lo expuesto más arriba, cuando la migración entra a formar parte de las agendas temáticas de estos medios, tampoco es un tema prioritario.

En cuanto a la extensión que estos diarios conceden al tema que nos ocupa, tan solo 4 unidades, es decir, un 4%, cuentan una extensión entre el 75% y una página entera; tres casos entre el 50% y el 75% de una página; siete entre el 25% y el 50% de una página, mientras que treinta casos ocupan hasta el 25% de una página. Vemos, pues que en la toma de decisión se mantiene una coherencia respecto al tema tratado, es decir, no tema a destacar. En contraposición, sí que aparecen en la mayoría de los casos analizados en la mitad superior del diario (24 un 54,5%), centrada (6 un 13, 6%) y en la mitad inferior (14 un 31,8%) En cuanto al género informativo, las noticias es el más recurrido, constituyen treinta y nueve unidades lo que significa un 88,6 % del total.

También es de interés señalar la sección en la que se ubica el tema. Así, los temas vinculados a la migración se encuentran destacados en la sección de internacional de estos diarios en un 36,6% de los casos, seguida de nacional con un 27,3%, lo que indica que estos temas se vinculan a los aspectos políticos. En una mayor distancia, se encuentran ubicados en Economía (9,1%), hecho que sorprende dado lo avanzado en el momento de la selección de la muestra, de la crisis económica mundial, al igual que Sociedad (6,8%), lo que nos indica que la migración nos es un tema que deba ser tratado en el espacio dedicado a la sociedad. Presencia residual la ocupa cultura, hecho que sorprende enormemente dada tanta recomendación de los entes supranacionales sobre la importancia de la diversidad y la identidad culturales y de los diálogos culturales. Por lo resultados obtenidos, para los medios estudiados estos aspectos no son de interés, bien no identificadas.

Migración: Enfoque y temas relacionados

Cuando se trata de ver el enfoque en el que los medios posicionan el tema de la migración éste aparece asociado a problema, en un 65,9% de los casos, mientras que como solución sólo aparece en un 6,8%, como problema y solución encontramos un 9,1% y no pertinente, un 18,2%.

Un elemento a destacar es la caracterización con la que los medios identifican la migración. Así encontramos causas de la migración, llegada de migrantes, medidas contra la migración irregular, acogida de migrantes o refugiados, integración de migrantes en los países de acogida, relación de migrantes con el país de origen y migración y delincuencia, salida de migrantes. También es relevante subrayar la relación de la migración con otros temas presentes en la muestra.

Así, respecto a migración vinculada al tema política y legislación encontramos nueve casos en los que se refieren a la migración dentro de valores como, derecho internacional y derechos humanos, partidos políticos, integridad regional y/o autodeterminación de los pueblos, políticas multilaterales/ bilaterales y que enfatizan sobre

acogida de migrantes o refugiados, medidas contra la migración irregular, integración de migrantes en los países de acogida, causas de la migración y migración y delincuencia.

Mención especial nos merece la vinculación de la migración con el tema paz y seguridad, y cuya recurrencia es en catorce casos y que se vinculan a conflicto armado, conflicto diplomático, terrorismo internacional, delincuencia organizada, migración irregular y cooperación militar y/o policial.

Por su parte, el ámbito de economía y finanzas se observan cinco casos vinculados a la migración y que se asocian a infraestructuras y transporte, reformas financieras, fomento de la inversión nacional y cooperación empresarial/industrial.

Si se trata de relaciones multilaterales y bilaterales, definidas como Sur-Sur, Norte-Norte, Norte-Sur, encontramos una mayor presencia de las relaciones bilaterales que las multilaterales. En cuanto a estas últimas, destacan las del NorteSur, frente a las bilaterales en las que destacan las relaciones SurSur. El siguiente gráfico evidencia estos resultados:



Gráfico 3

Por lo que se refiere a educación, medio ambiente, cultura y religión estos aspectos resultan casi invisibilizados.

Como vemos, el universo simbólico, a partir del prejuicio ideológico del modelo mental ya mencionado, que se puede derivar de la presencia de la inmigración en estos diarios se encuentra mayoritariamente asociado a paz y seguridad y, dentro de ella, a conflicto armado, conflicto diplomático, terrorismo internacional, delincuencia organizada, migración irregular y en cuanto al enfoque, éste es conflicto. De esta manera si la información transmitida mayoritariamente responde a esa tipificación prejuiciada, la influencia en las opiniones públicas de esos países, a buen seguro será negativa, dado que se refuerza la idea de seguridad nacional (Prieto, 2015:99) y de peligro, puesto que la presencia de la migración vinculada, por

ejemplo, a temas como puedan ser cultura o educación es prácticamente inexistente.

Denominaciones y caracterizaciones

La migración como macrotema y el sujeto migrante

Creemos que las denominaciones son de sumo interés para identificar de qué manera los medios de comunicación analizados asocian el tema de la migración como concepto, tópico, tema y cuando se refiere al sujeto migrante.

Así, para el macrotema migración en relación a sujeto migrante se asocian, entre otros valores, a problema, riesgo, peligro (un 45%); apuesta u oportunidad de mejora personal (un 6,8%); sueño (no hay mención).

En lo que respecta a la denominación del sujeto migrante, indicamos a continuación, tanto los valores asignados, como la presencia y el peso porcentual de los mismos en los diarios. Así, cantidad (13,6%), procedencia (22,7%), género (no hay mención), menores (no hay mención), tráfico de personas (11,4%), sujeto vulnerable (11,4%), fuente de problemas y conflictos (11,4%), situación legal (no hay mención), repatriado, refugiados (no hay mención), actos delictivos (9,1%).

En cuanto a migración desde el punto de vista del país receptor de migrantes los valores asociados y su presencia porcentaje constamos los siguientes resultados: problema, riesgo, peligro (22,7%); oportunidad (no hay mención); tipología; (no hay mención); movimiento o desplazamiento (6,8%); fenómeno social, político, económico, histórico o global (4,5%); población (no hay mención); cantidad (6,8%); procedencia (6,8%); situación legal/ilegal (2,3%); remesas (no hay mención); regreso/retorno de migrantes (no hay mención); efectos de la repatriación (no hay mención); falta de oportunidades (2,3%).

Respecto al país de origen del migrante, en el que los valores son coincidentes con los anteriores. Así, problema, riesgo, peligro (13,6%); oportunidad (2,3%); tipología; (no hay mención); movimiento o desplazamiento (4,5%); fenómeno social, político, económico, histórico o global (2,3%); población (no hay mención); cantidad (4,5%); procedencia (6,8%); situación legal/ilegal (no hay mención); remesas (2,3%); regreso/retorno de migrantes (2,3%); efectos de la repatriación (no hay mención); falta de oportunidades (no hay mención).

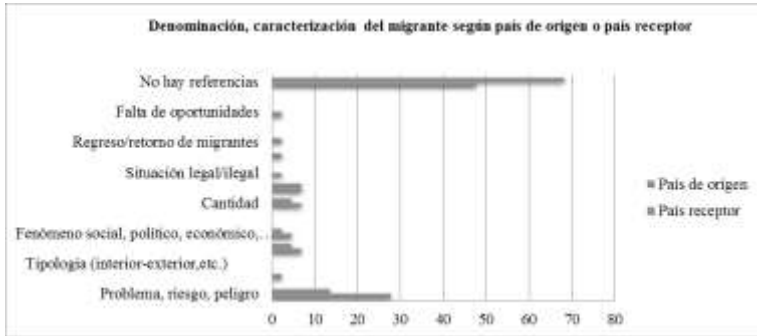


Gráfico 4

Migración y condiciones de vida de las poblaciones

En un tema como es el que nos ocupa, parece de interés exponer de qué manera los medios analizados se refieren a este asunto. El contexto económico, político y social en el que los países se encontraban en el momento de la selección de la muestra, nos parece relevante visibilizar la manera en la que los medios estudiados se refieren a las condiciones de vida de las poblaciones de los países del Sur y del Norte del Mediterráneo. Siempre tomando en cuenta que la relación es entre la presencia del tema de la migración y estas condiciones de vida.

Comenzamos por las asociadas a los países del Sur, definidas a partir de los siguientes valores y resultados. Por ejemplo, aquellas relacionadas con dificultades económicas (4,5%); relacionadas con riqueza y prosperidad (no hay mención); relacionadas con dificultades de escolarización (no hay mención); relacionadas con enseñanza de calidad (no hay mención); relacionadas con situaciones de conflicto/opresión (15,9%); relacionadas con paz, democracia y/o respeto de derechos fundamentales (no hay mención); desigualdad de género (no hay mención); igualdad de género (no hay mención); Otra (no hay mención).

En relación a las condiciones de vida asociadas a las poblaciones de los países del Norte, los resultados obtenidos reflejan para las relacionadas con dificultades económicas (2,3%), relacionadas con riqueza y prosperidad (2,3%); relacionadas con dificultades de escolarización (no hay mención); relacionadas con enseñanza de calidad (no hay mención); relacionadas con situaciones de conflicto/opresión (2,3%); relacionadas con paz, democracia y/o respeto de derechos fundamentales (no hay mención); desigualdad de género (no hay mención); igualdad de género (no hay mención); otra (no hay mención).

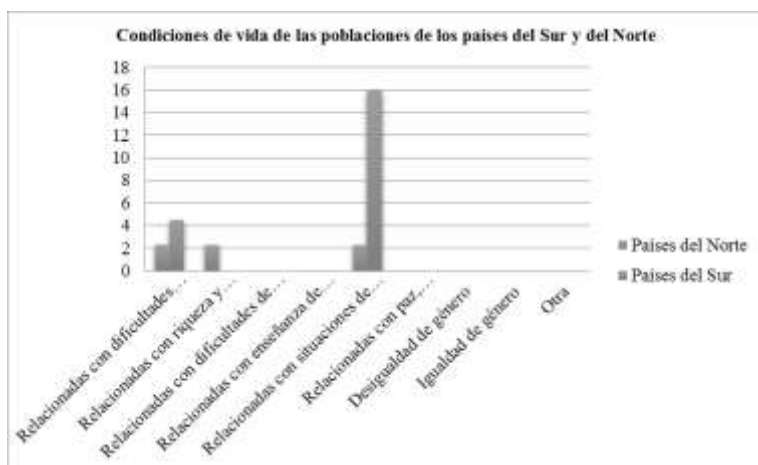


Gráfico 5

Cuando son seleccionados aspectos relacionados a las condiciones de vida de las poblaciones del Norte y del Sur vinculados a la migración, vemos la situación de conflicto y opresión es la más referenciada con una mayor presencia para los países del Sur, pero también en el Norte, al igual que las dificultades económicas. Sólo el caso de riqueza y prosperidad se incluye sólo el norte. Llama la atención que no aparezca ninguna denominación para igualdad o desigualdad de género, al igual que paz, democracia y respeto a los derechos fundamentales. En el caso del género parece que no hay ninguna referencia a mujer y migración y por lo que respecta a paz y democracia y derechos fundamentales, ni en los diarios de los países del Norte y, sobre todo, en los países del Sur, este aspecto tampoco aparece destacado por lo que para estos medios no se vincula a migración.

Migración, actores y protagonistas

Una vez hemos expuesto los aspectos formales y morfológicos de selección y jerarquización, así como, los temas y denominaciones con los que los medios observados asocian la migración, pasaremos ahora a evidenciar cuáles son los actores que intervienen en las noticias, cuál es su función-rol actancial y el enunciado modal asignados, cómo queda organizada la unidad de análisis y cuál es la fuerza ilocutiva con la que estos actores, por medio del diario, se manifiestan.

Los actores de la migración en la prensa

Para los actores destacados se ha considerado oportuno tipificarlos como Institucionales (un 36,4%, 16 unidades), como puedan ser Gobiernos, Poder Legislativo (20,5%), Partidos Políticos (no hay mención), Sistema Judicial (6,8%), Fuerzas del orden/ Fuerzas

Armadas (4,5%), Autoridades religiosas (no hay mención), Institución supranacional (2,3%), Sistema tributario (2,3%), entre otros. Los actores *Sociales* (11,4%, 5 unidades) como son Organización no gubernamental (6,8%), Movimientos ciudadanos/sociales (2,3%), Organización social dependiente de instituciones (2,3%), Empresa privada (no hay mención), Sindicatos (no hay mención), Organización patronal (no hay mención), Asociaciones profesionales (no hay mención), entre otros. Para *Individuos* (50%, 22 unidades) se ha considerado, por ejemplo, responsable o miembro de alguna Institución (6,8%), responsable o miembro de Organización no gubernamental (2,3%), responsable o miembro de una Organización supranacional (no hay mención), responsable o miembro de movimientos ciudadanos/sociales (no hay mención), responsable o miembro de organización dependiente de instituciones (no hay mención), responsable o miembro de asociación de vecinos, persona concreta (38,6%).

Presentadas las especificidades para cada clase de actor, así como, el peso porcentual de de los protagonistas de las noticias vinculados a la migración, llama la atención el hecho que los actores institucionales, los cuales son siempre prioritarios en la selección que los medios hacen para conferirles protagonismo en sus informaciones, en este caso, y en relación al tema que nos ocupa, encontramos una presencia relativa.

También sorprende en estos resultados, la poca presencia de actores sociales cuando se habla de migración o del sujeto migrante, lo que nos indica que los medios no dan valor protagonista al trabajo que las organizaciones desarrollan en este campo, aunque se corrige en la voz de los actores "Individuo", cuando se trata de los casos de responsables de ONG o de alguna institución. Sin embargo, destaca de manera muy especial la presencia de los individuos como protagonistas de estas informaciones y que se relacionan con la salida o acogida de inmigrantes, la integración del inmigrante en el país de acogida, las causas de la migración, relaciones del inmigrante con el país de origen, o más negativas, como son las de vincular al inmigrante con migración y delincuencia o con medidas en contra de la migración irregular.

El migrante protagonista y sus roles en el relato de la información en prensa

Nos interesa presentar aquí algunos resultados relacionados con los roles que los migrantes desempeñan en las informaciones relativas a este tema. Los conceptos de los que partimos se extraen de la semiótica estructural (Greimas, J.A. y Courtés, J., 1982). Identificadas las funciones sociales asignadas a los protagonistas, tal y como hemos expuesto en el apartado anterior, veamos ahora como se concretan en funciones actanciales y cuáles son los predicados modales en los que los actantes desempeñan los roles asignados en el relato de la noticia.

Las figuras actanciales que todo personaje desarrolla en el relato, y la presencia de las mimas en las unidades de análisis, se concretan en las siguientes: Sujeto (72,7%) /Objeto (65,9%); Destinador (43,2%)/destinatario (40,9%); Ayudante (31,8 %) / Opositor (36,4%). Por otra parte, a lo largo del relato, un actante puede cumplir diferentes funciones actanciales.

Paralelamente a estas figuras, los enunciados modales han dado los siguientes resultados. Así, el eje del deseo, cuya modalidad es el “querer” (45,5%) o en algunos casos por el “deber” (13,6%). En el eje de la comunicación, modalidad de “saber” (29,5) o a veces “creer” (9,1%), y el eje de la participación, modalidad de “poder” (47,7%). Estos ejes proporcionan los predicados modales o modalidades, donde se ubican, tanto el estado de los actantes, como sus acciones, mediante los auxiliares “ser”, referido al estado y cualidad del actante o “hacer” que dice de sus acciones. Así, de estado encontramos un 40,9% y de enunciados de acción, un 68,2%.

Destaca en estos resultados la función de sujeto y las modalidades que le conciernen con un 59,1% de presencia.

Asimismo, la mayoría de los enunciados son de acción. Lo que indica que los medios se decantan por presentar las actividades realizadas por los protagonistas y en menor medida su estado o cualidad.

La organización del relato

Nos fijamos, en primer lugar en los resultados sobre las categorías superestructurales (van Dijk, 1978; Velázquez y Fontcuberta, 1986; Fontcuberta y Velázquez, 1987; Velázquez, 2011) de la noticia transformadas en variables, lo que nos permite conocer cuál ha sido la organización jerarquizada del tema de la migración que ha seguido el medio y cuál de estas categorías ha tenido mayor presencia.

Así, encontramos que en la categoría *información previa*, entendida como contextualización de serialidad, es decir que la noticia ya es conocida por el público y contiene datos ya conocidos con anterioridad, los datos porcentuales son de un 29,5%. En lo referente a los *antecedentes*, o contextualización de circunstancialidad y que se refiere a aquellos acontecimientos previos al hecho noticiable expuestos por primera vez y son las circunstancias que rodean a la noticia y que están relacionados directamente con ella, encontramos un 36,4%. Estas categorías son de especial importancia pues constituyen el *background* de la noticia.

Las siguientes categorías son las denominadas, en primer lugar, *explicación*, que contiene información complementaria, seguida de *consecuencias* que contienen reacciones referidas a las actitudes que provocan los hechos y las situaciones de hecho. La primera, responde

al 75% de presencia, lo que indica que tanto los hechos adicionales generados por el hecho noticiable, como la estructuración de datos concretada en la ordenación de mayor a menor importancia de estos hechos, tiene importancia en la estructura de la noticia de los medios observados.

A su vez, las consecuencias, con un 34,1% también tienen relevancia para los medios en tanto se informa de las resoluciones y compromisos que se derivan de las reacciones contenidas en las consecuencias.

Consideramos de sumo interés, la presencia de la categoría superestructural *interpretación* en las noticias objeto de análisis. Puede ser *explícita* o valoración e *implícita* o intencionalidad. La primera, en nuestro caso con una presencia de un 31,8%, responde a la toma de decisión del medio respecto al hecho noticiable; y la segunda, con un 52% de presencia, indica que, si bien el medio no manifiesta explícitamente su toma de postura, sí que orienta cuál es su intencionalidad en el relato de su información.

La fuerza ilocutiva o la manera en la que se manifiesta la intencionalidad del medio

Para los actos ilocutivos (Austin, 1971), nos fijaremos en la fuerza ilocutiva en la que el uso del lenguaje se hace presente.

Dentro de estos actos, los judicativos son aquellos que se emplean al emitir un juicio o veredicto. En nuestra muestra vinculados a migración encontramos la presencia de este tipo de acto en un 54,5% y vinculado, fundamentalmente a “condenar” y “determinar”. En lo referente al ejercitativo, aquel que se usa para ejercer influencias, potestades o derechos, el porcentaje recoge un 68,2%, destacando dentro de estos actos “anunciar” y “reclamar”.

Los expositivos, que se usan para poner de manifiesto la forma en cómo se usan las palabras, encontramos en nuestra muestra un 12,5%, centrados en “informar” y “afirmar”. El acto compromisorio es aquel que se emplea para comprometerse a hacer algo, por ejemplo, declaraciones de intención, su presencia en nuestra muestra responde a un 29,5%, en concreto “tener la intención” y “apoyar”.

Por último, el acto comportativo, empleado para mostrar actitudes y comportamiento social, aparece en un 27,7% y expresado por “criticar” y “desafiar”. A continuación, presentamos un gráfico en el que se recogen los actos de habla asociado al tema de migraciones en nuestra muestra:

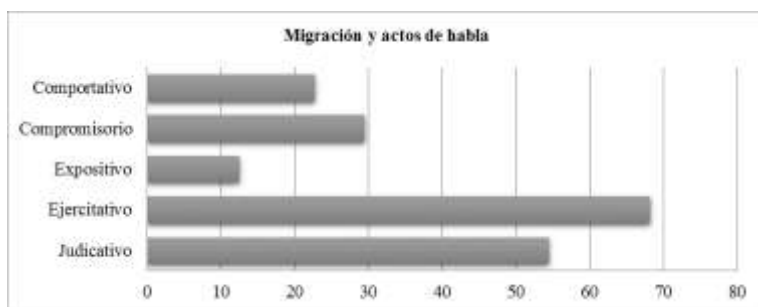


Gráfico 6

Este gráfico nos muestra, de manera contundente, cómo los medios utilizan la fuerza ilocutiva de un judicativo o un ejercitativo. Si como hemos dicho en este apartado, un judicativo se utiliza habitualmente para juzgar, condenar, determinar y un ejercitativo para ejercer potestades, derechos e influencias, nos parece sorprendente que los medios analizados utilicen estas formas ilocutivas que dicen de la intencionalidad del medio a la hora de tomar una decisión, no sólo sobre lo que se va a informar, sino cómo lo va a hacer. En nuestra opinión, lo normal sería que la acción ilocutiva de un medio de comunicación respondiera a la expositiva. Tenemos la sensación que en este caso los medios de comunicación observados “pueden ser utilizados para reforzar el poder de los intereses creados y exacerbar las desigualdades sociales, excluyendo a las voces críticas o marginadas”, tal y como reza la cita de UNESCO (2008) ya referenciada que hemos recogido en la introducción a esta exposición.

Conclusiones

1. ¿Visibilidad o invisibilidad de la migración en la prensa?

El escaso porcentaje (un 5,7 %) dedicado al tema de la migración en los diarios objeto de estudio, y en la fecha de la elección de la muestra, indica que para estos medios no es un tópico de interés determinante para su agenda temática. La migración es referencia cuando se considera noticia dura en palabras de Tuchman (1983) en su tipificación de la noticia. Aún así, los medios de los países del Sur del Mediterráneo conceden mayor cobertura al tema. También por las condiciones de vida de las poblaciones del sur.

En la toma de decisión conducente a la jerarquización del tema, tampoco los medios destacan estas noticias, la mayoría de las mismas no se encuentra en portada y ocupan sólo hasta el 25% del espacio de la página del diario. Mayoritariamente estas noticias se encuentran en la sección de internacional de estos diarios. Se deduce que el tema de la migración no afecta al país de publicación del diario.

2. La migración como problema y/o solución

En la mayoría de las unidades, la migración aparece asociada a problema. Dentro de esta asociación, y relacionada con política y legislación, se vincula a medidas contra la migración irregular, migración y delincuencia y acogida de migrantes o refugiados; en cuanto a paz y seguridad, la asociación se centra en conflicto armado, conflicto diplomático, terrorismo internacional, delincuencia organizada, migración irregular y cooperación militar y/o policial. Estas asociaciones nos llevan a concluir que el tema de la migración se relaciona con todo aquello que conlleva peligro e inseguridad. Por el contrario, cuando migración se asocia a economía y finanzas, el problema queda más diluido y se vincula a infraestructuras y transporte, reformas financieras, fomento de la inversión nacional y cooperación empresarial/industrial, lo que indica que para este aspecto sí que hay solución. Respecto a las relaciones multilaterales o bilaterales, vemos que las primeras se establecen, en menor medida, entre el Norte y el Sur, mientras que las relaciones bilaterales cuentan con mayor presencia entre los países del Sur. En este tipo de relaciones, también están precedidas de solución y no de problema.

3. La caracterización de la migración y del sujeto migrante

Las denominaciones designan y califican a personas, sujetos o cosas y, en la mayoría de los casos nos son casuales. El hecho que la migración como macrotema sea presentada como problema, riesgo, peligro, y el sujeto migrante, entre otras, por su procedencia o cantidad, fuente de problemas y conflictos, o que la caracterización del emigrante según el país de origen o procedencia sea también problema, peligro o riesgo, dice de la propuesta de lectura que estos medios presentan a sus lectores. Tal y como hemos dicho al comienzo de este texto, la información en prensa a través de la selección de temas y la forma en la que los presenta, inicia el primer estadio de generación de opinión pública, es decir, los estados de opinión, hecho que conduce, en este caso, a percibir al migrante como peligro, invasión (cantidad) y a identificar su procedencia.

4. Los personajes de relato y las acciones

Lo más sorprendente en relación a los aspectos semióticos y del discurso a los que llega esta exposición se relaciona con el tipo de actor destacado en las noticias analizadas. Los migrantes en un alto porcentaje están visibilizados como actor “individuo” lo que nos lleva a inferir que se individualiza en la persona. A su vez, cumple la función de Sujeto en el relato aunque, en casos, también de

Destinatario. Fundamentalmente este actor “individuo” “Sujeto”, hace acciones. Por el contrario, los actores sociales cuentan con muy poca presencia. En un tema como el abordado aquí, las organizaciones y asociaciones que pueden tener entre sus cometidos y objetivos trabajar para y con los migrantes, están invisibilizadas en la muestra objeto de análisis.

5. Intencionalidades y fuerza ilocutiva

Se concluye que la intencionalidad está presente en las unidades de análisis observadas. El hecho que la categoría superestructural con mayor peso sea la de interpretación implícita o intencionalidad y que los actos de habla con mayor presencia porcentual sean los judicativos y los ejercitativos indican que los medios analizados se decantan por este tipo de interpretación sesgada.

Fuentes consultadas

- Austin, John L. (1971): Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras. Buenos Aires: Paidós, 1ª ed.
- Fontcuberta, Mar de y Velázquez, Teresa (1987): “La interpretación en la noticia periodística. Modelos de análisis”, en VV.AA. Métodos de análisis de la prensa. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 91-111.
- Greimas, Algirdas Julius y Courtés, Joseph (1982): Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje. Madrid: Gredos.
- Hall, Stuart (1993): “The television discourse - encoding and decoding”, en Gray, Ann y McGuian, Jim Studing culture. An introductory reader. Londres: Hodder Arnold, pp. 28-35.
- Mignolo, Walter (2001): “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, en Textos transversales. Instituto Europeo para políticas culturales progresivas/ eipcp. Recuperado de <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es>
- Prieto Díaz, Sergio (2015): “Migración indocumentada y colonialidad: Una aproximación tentativa”, en Clivajes. Revista de Ciencias Sociales, Año II, Núm. 4, juliodiciembre, pp. 90-105.
- Tuchman, Gaye (1983): La producción de la noticia, estudio sobre la construcción de la realidad. Barcelona: Gustavo Gili.
- UNESCO (2008): “Indicadores de Desarrollo Mediático: Marco para evaluar el desarrollo de los medios de comunicación social”. Programa Internacional para el Desarrollo de la Comunicación (PIDC) Recuperado de: http://portal.unesco.org/ci/en/files/26032/12338326957/media_development_indicators_publication_SP.pdf/media_development_indicators_publication_SP.pdf

- Van Dijk, Teun A. (1978): Estructuras y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso. México: Siglo XXI, 1ª edición.
- Van Dijk, Teun A. (1998 [1999]): Ideología. Una aproximación multidisciplinaria. Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk, Teun A. (2005): “Ideología y análisis del discurso”, en Utopía y Praxis Latinoamericana. Año 10, núm. 29 (Abril-Junio), pp. 9 – 36.
- Velázquez, Teresa (2011): “Las técnicas de análisis sociosemiótico”, en Vilches, Lorenzo (Coord.) La investigación en comunicación. Métodos y técnicas en la era digital. Barcelona: Gedisa, Cap. 8, pp. 237-265.
- Velázquez, Teresa y Fontcuberta, Mar de (1986): “Análisis discursivo del seguimiento de una noticia a través de dos diarios: La Vanguardia y El País”, en Garrido, Miguel Ángel (Ed.) Investigaciones Semióticas. Madrid: CSIC, AES, pp. 543-562.

Introducción

Los archivos son sistemas mnémicos y de significación cuya legitimidad está condicionada por las relaciones poder y los dispositivos que administran la producción del sentido social y cultural. En tanto huellas de un pasado, rigen los modos de comprensión del presente y proyectan las rutas de futuro de la comunidad que los acoge, ya sea por consenso o por imposición. Los archivos operan como elementos estructurantes de la semiosfera⁹⁰.

Oto (2016) indaga en la dimensión de los archivos desde el punto de vista de su implicancia en los procesos metodológicos que deben asumir los estudios postcoloniales y decoloniales. Retomando la propuesta realizada por Derrida (1997), Oto establece que al momento de problematizar los archivos y asumirlos como fuentes para la investigación, debemos ser conscientes que nos adentramos al “origen” (génesis del sentido) y al “mandato” (imposición del sentido). Derrida, al vincular este concepto con la noción griega de *arkhé* y ésta con la de arcontes, posiciona el fenómeno del archivo dentro de un plano analítico que trasciende su comprensión en términos meramente etimológicos. El filósofo de la deconstrucción expone que los arcontes eran los mandatarios en cuyos hogares se registraban los documentos oficiales. Su rol era resguardar estos documentos, administrar los archivos y operar como gestores de los procesos de semiosis social que se legitimaban dentro de la *comunís*. Podemos señalar, siguiendo a Roland Barthes (2009^a), que el archivo y la producción de sentido asociada a éste configuran mitologías sociales. El mito, para Barthes, es un sistema semiótico de segundo orden, puesto que al operar por “deformación” del referente resignifica la realidad e instala dentro del campo del consumo simbólico nuevas tramas de sentido. El semiólogo francés explica que el mito siempre responde a intereses y motivaciones específicas. Por tanto, el archivo como generador de mitos es siempre el producto de una intencionalidad asociada a gramáticas productivas que median la significación socio-cultural.

Alejandro de Oto explica la relevancia que adquieren los archivos al momento de adentrarse al estudio de los procesos coloniales y anticoloniales, esclareciendo que éstos no sólo se vinculan a los significados socialmente validados, sino, también, a la dimensión epistémica que organiza los sistemas archivísticos. Es en este sentido

⁸⁹ El trabajo se adscribe al proyecto FONDECYT de Iniciación n° 11140180.

⁹⁰ Desde la semiótica de la cultura, Iury Lotman (1996) propone el concepto de semiosfera para referirse al espacio o sistema dentro del cual se produce el “acto signico” o la semiosis. En otras palabras, es el sistema que posibilita la producción del sentido.

que Oto configura un recorrido analítico que devela la complejidad que conlleva el tratamiento del archivo. Su propuesta es clara: los archivos deben interesar como dispositivos que producen cuerpos, subjetividades y formas legítimas e ilegítimas de sujetos.

En tales términos, el estudio de los archivos posibilita mapear los regímenes de representación que se configuran en torno al otro-colonizado como alteridad radical y al ego-colonial como sujeto trascendental de la historia. Pero también, y he ahí un desplazamiento estratégico en esta materia, ahondar en aquellos archivos que han sido omitidos o desplazados por los arcontes. Me refiero a las propias producciones simbólicas generadas por los sujetos subalternizados por el patrón colonial de poder. En otros términos, es pasar de los “mecanismos de constitución del Otro” (Spivak, 2003) a los “mecanismo de constitución de la mismidad subalternizada”, abriendo espacios de reconocimiento de la voz y la episteme del “otro-subalternizado”. La semiosis no puede derivar única y exclusivamente de los archivos que producen y resguardan quienes controlan las tecnologías de producción simbólica, pues, como bien explica Angenot (1998), para comprender el sentido de lo social se debe abarcar la totalidad de la producción significante, tanto la hegemónica como la heterónoma⁹¹. Focalizar el trabajo investigativo sólo en la comprensión de los archivos y los discursos que producen y administran las élites simbólicas impide avanzar en el reconocimiento de las propias construcciones desplegadas por los sujetos sub-alterizados, irrumpiendo además, en la construcción del diálogo intercultural que debe primar en este desplazamiento epistemológico y metodológico, debiendo ser consciente que dicho diálogo no puede sustentarse en los parámetros de la interculturalidad funcional que Walsh (2012) critica tan certeramente⁹², sino desde una interculturalidad que problematice, confronte y supere el “problema estructuralcolonial-racial” (Walsh, 2012:91). No se trata simplemente de estudiar los relatos del otro y hacer de la diversidad y la diferencia un espectáculo de lo exótico, de lo folklórico, de lo bárbaro, de lo singular fetichizado, sino, muy por el contrario, lo que se requiere es la puesta en marcha de agendas de trabajo que avancen en el diálogo de saberes y en el compromiso ético que requiere todo proceso de investigación-transformación, para que así, quienes somos parte del campo académico, logremos reconocernos parte de esa multiplicidad de voces que cotidianamente luchan por la resignificación de los códigos que han regido el funcionamiento del sistema mundo moderno-colonial.

⁹¹ Por medio del concepto de heteronomía Angenot (1998) se refiere a aquellos discursos que se confrontan a la hegemonía. Son los discursos disidentes, los que operan como fuerzas disruptivas al orden imperante.

⁹² La interculturalidad funcional refiere a aquellas políticas de la diferencia que administran al “otro”, sin considerar su voz, sus propuestas políticas y epistémicas. Es funcional porque siempre reproduce la estructura de dominación, asegurando así privilegios para algunos y el desprestigio perenne para otros.

Con base en dichas apreciaciones éticas y epistémicas, la tarea que asume este trabajo es adentrarse en los discursos interculturales e hipermediáticos que desde la disidencia indígena mapuche se instalan en el espacio virtual de internet, comprendidos como sistemas de significación que tensionan la semiosfera normativa impuesta por los dispositivos racialescoloniales que han (re)producido, desde el siglo XIX hasta nuestros días, el ideario estado-nacional chileno. Estos actuales archivos digitales producidos por comunicadores mapuche confrontan el imaginario colonial que desde diversas tipologías archivísticas (fotografías, textos escolares, crónicas de viaje, tratados académicos, legislaciones, sentencias penales, noticias, obras literarias, entre tantos otros) han construido simbólicamente al pueblo mapuche como un sujeto confrontado a la modernización y al desarrollo de la nación, siendo posicionado como el enemigo interno del Estado-nación chileno⁹³. Adicionalmente, estos archivos se instalan en el ecosistema comunicativo a través de una agenda noticiosa que da cuenta de otras subjetividades políticas, de otras epistemologías, de otras identificaciones culturales, de otras retóricas en la construcción de los “hechos noticiosos, ofreciendo distinciones y no tan solo confrontaciones. Como hemos señalado en otros trabajos, las propuestas comunicativas que emergen como proyectos decolonizadores son antagonicas y autonómicas, esto es, confrontan interdiscursivamente la narrativa hegemónica, pero también son capaces de instalar tópicos que están invisibilizados en el espacio mediático tradicional (Maldonado, 2013; 2014; 2015).

Cabe señalar que el trabajo es parte de un proyecto Fondecyt de Iniciación que se viene desarrollando desde el año 2014, cuyo título es “Apropiación tecnológica, discurso y decolonialidad: la producción informativa digital mapuche en el marco del conflicto Estado-nación chileno y Pueblo Mapuche en la región de La Araucanía”. Los resultados que acá se socializan corresponden a la primera etapa de la investigación, la cual se concentra en analizar la producción informativa de tres medios digitales mapuche que circulan en la red Internet, ya sea a través de un dominio o sitio propio, o en redes sociales como Facebook o Twitter.

Los medios de comunicación que participan de este proceso de investigación son:

- Colectivo de Comunicación Mapuche Mapuexpress: www.mapuexpress.org
- Periódico Mapuche Werken.cl: www.werken.cl
- Periódico del País Mapuche Azkintuwe: <https://twitter.com/azkintuwe>

⁹³ Sobre la producción del pueblo mapuche como enemigo interno del Estado-nación consultar los avances del proyecto Fondecyt Regular n° 1150666, dirigido por el Dr. Carlos del Valle Rojas de la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile.

La puesta en circulación de estos medios deja en evidencia la tensión existente entre las tramas de sentido que orbitan en torno al conflicto chileno-mapuche, cuyo marco histórico está caracterizado: por la persistencia del patrón colonial de podersaber-ser, producto de una política anti-indigenista que opera como sustrato ideológico del proyecto modernizador del Estadaonación chileno (Pinto, 2003); por la lucha que diversos actores provenientes del pueblo mapuche sostienen para recuperar la “soberanía suspendida” y poner en marcha la reconstrucción del País Mapuche (Mariman, et.al., 2006). En la lucha política e identitaria del pueblo mapuche la descolonización es hoy un eje central.

El estudio de la discursividad mediática e intercultural efectuada por comunicadores mapuche posibilita reconocer la existencia de narrativas heterónomas que apuestan por una descolonización de los regímenes de verdad/poder que la colonialidad ha instituido como encuadres de representación sobre el pueblo mapuche, contribuyendo desde la praxis comunicativa en la lucha político-identitaria del pueblo mapuche.

Tecnologías y comunicación desde los pueblos indígenas

Las tecnologías de información y comunicación de la era digital han modificado estructuralmente el horizonte social y cultural en casi todo el orbe. Como advierte Álvaro Cuadra (2008), la hiperindustrialización cultural que se viene gestando como efecto del desarrollo tecnológico, mutó dimensiones fundamentales de la experiencia humana: el poder, el saber, el ser, el signo, lo real ya no pueden ser pensados desde el predominio del logos; se torna necesario avanzar en el diseño y consolidación de una epistemografía interactiva⁹⁴ que logre dar cuenta de la complejidad que experimenta la ecología de medios en tiempos de redes, inteligencias colectivas, rizomas y prosumidores.

Pero hay que estar atento es que estos nuevos relatos epistemológicos no queden entrampados en lecturas que avalen la transformación estructural promovida por la modernidad telemática en función del fenómeno tecnológico por sí mismo. Toda proclama que avance en esta dirección da cuenta de un determinismo tecnológico cuyos postulados “sugieren que la tecnología es un factor independiente del desarrollo social, que corre al margen de la sociedad en la que tiene lugar” (Marí, 2011:75), además de ocultar el liderazgo político y económico que controla el diseño de una sociedad sustentada en el progreso tecno-mercantil.

⁹⁴ La epistemografía interactiva, para Antonio García Gutiérrez, es “Una configuración Transdisciplinar -o aplicación edificante como diría Boaventura Santos- que se ocupa de pensar la memoria digital reticularmente, definiendo los parámetros, estrategias y pasarelas de los flujos de registros desde la autonarración comunitaria e individual de las trayectorias...” (2003:10).

Por nuestra parte, preferimos acogernos a los lineamientos del enfoque social de las tecnologías, el cual manifiesta la necesidad de entender lo tecnológico en función de las praxis de los sujetos y el marco socio-histórico en el cual estos procesos se llevan a cabo. Este enfoque reconoce que el empleo de herramientas tecnológicas no siempre está en función de la reproducción *statu quo*, sino también en relación a las agencias que colectivos humanos planifican y ejecutan para la transformación del modelo dominante. Las tecnologías, en efecto, representan una “posibilidad de cambio histórico” (Marí, 2011:83).

El estudio de la comunicación debe velar por problematizar las tecnologías en función de los efectos que producen en el sistema social, buscando “poner al descubierto las virtualidades de transformación que generan y, por tanto, las posibilidades de acción y de lucha que abren” (Martín-Barbero, 1982:107), con la finalidad de no reducir esta área de estudio y acción social al plano de los aparatos tecnológicos. Como apunta Tommaso Gravante “analizar la apropiación de un medio de comunicación significa analizar los procesos que se desarrollan en su interior desde la perspectiva del sujeto” (2016:23).

Nuestro interés por los procesos de apropiación y uso de tecnologías nos ha llevado a indagar en las prácticas comunicativas que a través de estos hipermedios realizan comunicadores indígenas, específicamente comunicadores mapuche. A partir del estudio de los discursos informativos y el diálogo que se ha podido generar con comunicadores de diversos medios mapuche, hemos logrado sistematizar información respecto a sus prácticas comunicativas, siempre en consideración de las propias lógicas argumentativas que proponen como fundamentos de su quehacer.

Los procesos de comunicación que a lo largo de Latinoamérica están desarrollando diversos colectivos y agrupaciones pertenecientes a pueblos indígenas deben ser comprendidas dentro de un marco socio-histórico. Desde la década de los noventa, coincidente -y paradójicamente- con el apogeo y dichoso porvenir de la globalización neoliberal, se consolida una “emergencia indígena” que ha logrado posicionar las demandas de los pueblos originarios dentro del debate político a escala nacional, continental y global (Bengoa, 2000)⁹⁵.

Para Salazar (2002) es desde este proceso de etnogénesis que debe comprenderse el fenómeno comunicacional que han comenzado a desarrollar y posicionar los pueblos indígenas, quienes, utilizando

⁹⁵ Bengoa entiende este proceso de emergencia y concientización indígena como “la autopercepción de un grupo humano de poseer diferencias culturales profundas con el resto de la población (historia, lengua, religión, tradiciones, e incluso raza) y postular colectivamente su derecho a mantener esas diferencias, esto es, a no asimilarse culturalmente” (Bengoa, 2000:22).

diversos espacios de interacción simbólica, han construido plataformas comunicativas que se tornan centrales en los procesos de identificación cultural y concientización política que tienen lugar en contextos de relaciones interculturales marcadas por el conflicto, tal es el caso del conflicto entre el Estado-nación chileno y Pueblo Mapuche.

Los medios de comunicación indígena operan como espacios semióticos opositivos a las políticas de exclusión ejercidas por los Estados-nación y el mercado neoliberal, dando cuenta del fortalecimiento de las identidades locales y de la existencia de alternativas políticas, culturales, sociales y económicas que tensionan la estructura, los imaginarios y los dispositivos coloniales que han prevalecido en la construcción del continente latinoamericano. En otras palabras, las prácticas comunicativas mediáticas e interculturales efectuada por personas indígenas son centrales dentro de las múltiples estrategias de lucha que emergen para combatir la colonialidad del poder-saber-ser. De ahí que podamos referirnos a éstas como prácticas comunicativas decoloniales (Maldonado, 2013).

Si bien las tecnologías no son neutrales (Mattelart, 2003), y el principio desarrollista del discurso tecnócrata está apuntando a la imposición de normas administrativas, mercantiles y culturales que perjudican, excluyen y/o niegan los modos en que diversas culturas se piensan a sí mismas desde sus “identidades-basadas-en-lugar” (Escobar, 2005), las tecnologías están siendo hoy valorizadas como artefactos políticos claves dentro de una estructura social que se organiza a partir de los flujos informacionales que transitan por la redes digitales (Castells, 1997).

Discursos desde la “diferencia colonial subalternizada”

Los discursos que emergen desde los márgenes del sistema mundo moderno/colonial refieren a proyectos decoloniales que intencionan formas-otras de representación, dado que generan una semiosis que cuestiona y busca transgredir el imaginario diseñado por la modernidad/colonialidad. Los discursos de la diferencia colonial subalternizada tienen como propósito resignificar el régimen de verdad/poder ejercido por quienes históricamente han controlado las tecnologías de alterización.

Mignolo (2003), siguiendo el trabajo de Quijano, establece que la colonialidad construyó la diferencia colonial a través de criterios de clasificación de las poblaciones, basados en gramáticas de legitimación y deslegitimación. No obstante, estos diseños impuestos se enfrentan a las historias locales de las víctimas de la colonialidad. En efecto, los discursos de la diferencia relocalizan la subjetividad, los saberes, los sentires de los grupos humanos situados en los márgenes del sistema de mando a través del tejido de significados asociados a procesos de identificación con la memoria histórica, las matrices culturales y las relaciones de conflicto con los grupos hegemónicos.

Concebir los discursos de la diferencia como prácticas decoloniales es asumir una perspectiva analítica de ruptura frente a la clausura semiótica a cargo de los sistemas de regulación hegemónicos. Ello, posibilita entender el tejido socio-discursivo desde un ángulo complejo y abarcador, considerando que el desplazamiento a lo heterónimo refiere a un modo de comprender la discursividad social en el marco de una totalidad no excluyente.

Si toda producción de sentido es de carácter social, y si todo fenómeno social es un proceso de producción de sentido (Verón, 1998), debemos entender que los discursos puestos en circulación por los sujetos emplazados en el plexo subalterno de la diferencia colonial responden a condiciones sociales marcadas por la exclusión, la desigualdad, el sometimiento, la racialización y los anhelos de liberación. Son estas gramáticas de producción del sentido social las que median y subyacen en los discursos producidos por estos agentes. La relación de reciprocidad entre lo social y el sentido es absoluta.

A su vez, hay que considerar que la ejecución de estos discursos responde a procesos interdiscursivos. En la propuesta de Bajtín (1999, 2003) las nociones de dialogismo y polifonía explican que en todo discurso existen huellas de otros discursos, operando, así, un encadenamiento que da cuenta de los vínculos que se establecen entre la totalidad de los sistemas significante (Angenot, 1998). Para Barthes (2009b) esta situación no es un fenómeno que deba comprenderse como un evento extraordinario, sino como el funcionamiento habitual de todo discurso. En relación a los discursos presentes en los medios de comunicación indígenas se reconoce esta interdiscursividad a través de la resignificación de los imaginarios que promueve la industria de la alterización discursiva gestada por los grupos hegemónicos.

En tales términos, estos discursos hacen que los medios indígenas puedan adscribir a la ya conocida “comunicación alternativa”. Ammann y Da Porta al referirse a este tipo de comunicación establecen que éstas ofrecen “otras interpretaciones que disputan, cuestionan o ponen en interdicción las narrativas hegemónicas” (2008:17). Y si bien los discursos que abordamos se oponen y cuestionan los discursos de autoridad, *su modus operandi* trasciende las definiciones que encasillan a este tipo de comunicación en un esquema causa-efecto. Los medios alternativos no actúan simplemente a través de narrativas opositivas a los discursos que marcan la agenda pública. Son capaces, también, de configurar agendas propias, introduciendo nuevos lenguajes, conceptos, tópicos y otras formas de trabajo y organización⁹⁶.

⁹⁶ Una interesante propuesta sobre los rasgos que caracterizan a los medios de comunicación alternativos es la que plantea Gravante (2016) en su reciente libro publicado por Ediciones CIESPAL, trabajo derivado de su tesis doctoral.

Como se ha planeado en otro lugar (Maldonado, Reyes y Del Valle, 2015), los medios de comunicación indígena dan cuenta de una Comunicación-otra, cuyo funcionamiento es oposicional y autónomo. Oposicional a los regímenes de representación anclados a la colonialidad del poder-saber-ser. Autónomos, porque son voces que tributan a la autoafirmación, la autovaloración y el autoconocimiento de los sujetos subalternizados por la colonialidad. En otras palabras, son voces que logran dar cuenta de la existencia viva de otras formas de ser-saber-poder.

Aspectos metodológicos

El estudio de los discursos se fundamenta en el Análisis Crítico y Complejo del Discurso (ACCD) (Del Valle, 2006). La elección de este modelo se fundamenta en la idea que los “discursos sociales son altamente complejos y, por lo tanto, la matriz de análisis debe recoger esa complejidad” (Del Valle, 2006:169).

El análisis que se efectuó a más de cien unidades⁹⁷ informativas presentes en los registros digitales de los tres medios en estudio se complementa con las argumentaciones que los propios encargados de estos medios han ofrecido respecto a su quehacer como comunicadores. Este procedimiento en clave de diálogo de saberes debe entenderse como un ámbito estratégico en la construcción de una nueva ecología epistémica, la que debe superar el pensamiento abismal que durante siglos ha predominado en la configuración del campo cognoscitivo⁹⁸.

Los resultados que aquí se socializan presentan, por tanto, una síntesis que articula la formalidad del método analítico seleccionado (ACCD) con los argumentos que esbozaron los propios comunicadores mapuche respecto a tópicos como cultura, identidad, conflicto, comunicación, entre otros.

Respecto al ACCD, cabe señalar que este se estructura a través de cinco niveles analíticos, los cuales presento a continuación:

- Nivel de las factualidades: refiere al “uso que hace el hablante de estrategias discursivas para legitimar su discurso” (Del Valle, 2006:169).

⁹⁷ Las unidades seleccionadas tematizan el conflicto Estado-nación y Pueblo Mapuche, desarrollando 5 tópicos específicos: Protesta social, Políticas de Estado, Autonomía, Territorio.

⁹⁸ Boaventura de Sousa al referirse al pensamiento abismal señala: “Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente” (2010:11).

- Nivel discursivo: analiza los actores, lugares, tiempos, valores temáticos y universos simbólicos que figuran en el discurso, de modo “de establecer recorridos figurativos o relaciones iniciales de actores y temas en el discurso” (Del Valle, 2006:169).
- Nivel Narrativo: permite dar cuenta de las relaciones y roles entre los actores del discurso, desde la base que en todo discurso existen instancias de persuasión y manipulación. Este nivel “da cuenta de las primeras contradicciones, conflictos o diferencias en el discurso” (Del Valle, 2006:170).
- Nivel lógico-semántico: responde a la aplicación del cuadro semiótico. Sin embargo, a diferencia de los postulados que abogan por la inmanencia del texto, desde la perspectiva de la complejidad se aboga por la introducción de “huellas de contexto”.
- Nivel de las matrices tetralémicas: categorías de análisis que complementen las relaciones dicotómicas presentes en el nivel anterior, dando cabida a nuevas lecturas que amplíen los sentidos de los discursos.

Es importante destacar que cada uno de estos niveles se compone de diversas categorías, las cuales se encuentran operacionalizadas en Del Valle (2006) y Maldonado (2015).

Resultados

En esta sección se presentan esquematizados los resultados obtenidos en cada nivel de análisis. El lector debe tener en consideración que los datos que acá se socializan son una síntesis de la información obtenida por cada uno de las unidades informativas sometidas a los niveles que componen el ACCD.

Categorías	Resultados	
Discurso empirista	<p>Hechos vinculados al Estado-nación: allanamientos y desalojos, niños baleados, jóvenes asesinados por policías, encarcelamientos de personas mapuche, juicios contra mapuche con testigos encubiertos, contingente policial en territorio mapuche, defensa a transnacionales en territorio mapuche,</p>	<p>Hechos vinculados al pueblo mapuche: toma de predios, defensa del territorio, juicios internacionales al Estado de Chile, protesta social, Denuncias por violación de Derechos</p> <p>Fundamentales, reivindicación identitaria y cultural.</p>
Fabricación del consenso	<p>Se declara la dimensión colonial del Estadonación chileno, haciendo uso de datos históricos, recurriendo a juicios internacionales y explicitando las estrategias de criminalización que operan frente a la demanda mapuche. A su vez, se señala la legitimidad de la demanda autónoma mapuche, aludiendo a derechos internacionales, a acuerdos históricos y a la memoria colectiva.</p>	
Detalles en la narración	<p>El Estado siempre está asociado a conceptos como: terrorista, colonialista, racista, monocultural, uninacional...</p>	<p>El pueblo Mapuche se asocia a conceptos como: reivindicación, criminalizado, recuperación territorial, soberanía,</p> <p>País Mapuche, Autonomía, territorio ancestral.</p>
Maximización/ Minimización	<p>La maximización se asocia al despliegue de fuerzas represivas por parte del Estado-nación, el sistema judicial y carabineros. Todo hecho vinculado a la represión se describe detalladamente, para así dar cuenta del fuerte abuso que experimenta el Pueblo Mapuche.</p> <p>La minimización opera estratégicamente en función de legitimar todo accionar vinculado al pueblo mapuche. Los procesos de recuperación y defensa territorial, así como las declaraciones de las víctimas del colonialismo interno, siempre se presentan de modo equilibrado, lo que evidencia un claro contraste con los textos donde los hechos se asocian a la figura del Estado Chileno.</p>	
Normalización/ Anormalización	<p>La normalización apunta al proceso de reconstrucción del País Mapuche.</p> <p>La anormalización refiere a los procesos de criminalización, judicialización y terrorismo que ejerce el Estado-nación chileno contra el Pueblo Mapuche.</p>	

Los hechos son contruados a partir de estrategias retóricas que evidencian la tensión entre los acontecimientos vinculados a la colonialidad ejercida desde el Estado-nación, y la decolonialidad, articulada a las acciones efectuadas por actores mapuches. En tales términos, colonialidad y decolonialidad operan como sistemas micro y macrosemióticos que posibilitan un ordenamiento de las lógicas de sentido que se construyen en torno a los hechos.

Indicadores	Eje decolonialidad	Eje colonialidad
Roles	Reivindicar, Movilizar, Denunciar, Liberar, Recuperar.	Enjuiciar, Perseguir, Encarcelar, Aseñar, Ocupación.
Actores	Pueblo Mapuche, Organizaciones mapuches, comuneros, lonkos, presos políticos mapuches (PPM).	Estado-nación, sistema jurídico judicial, fuerzas policiales, empresas transnacionales.
Espacio/Tiempo	Wallmapu/historicidad	Nación chilena-/contingencia
Valores temáticos	<ul style="list-style-type: none"> • Reivindicación de la identidad y cultura mapuche. • Recuperación territorial. • Liberación de PPM. • Lucha por la autonomía. • Denunciar la violación de derechos fundamentales. 	<ul style="list-style-type: none"> • Colonialismo y terrorismo del Estado-nación. • Enjuiciamientos ilegítimos. • Violación de derechos fundamentales. • Impunidad en casos de asesinatos • Desarrollo y Progreso.
Universos simbólicos	Reconstrucción del País Mapuche.	Imaginario Estato-nacional

Los recorridos figurativos dinamizados en los discursos explicitan la legitimación de los procesos de lucha y reivindicación que efectúan actores y organizaciones vinculadas al mundo mapuche, siendo el propósito fundamental reconstruir el País Mapuche a partir de una política autónoma. No obstante, también se evidencian recorridos figurativos que niegan la posibilidad de recuperación de la soberanía mapuche, reproduciendo el patrón colonial que históricamente ha caracterizado la política antiindigenista del Estado-nación chileno.

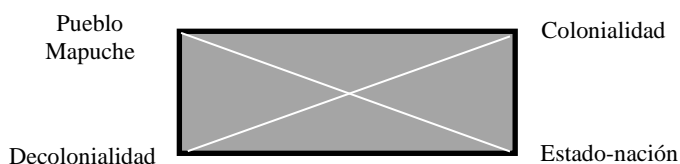
Nivel Narrativo:

Manipulación	Competencia	Performance	Sanción
Hacer-hacer	Ser del hacer	Hacer-ser	Ser-ser
El sujeto-destinador (sujeto decolonial) manipula al Estado-nación y actores asociados. Estrategias de manipulación: denunciar, criticar, conversión. El sujeto destinador (sujeto colonial): controla el conflicto por medio de enjuiciamientos, encarcelamientos, asesinatos. La manipulación del sujeto se efectúa por coerción.	Sujeto destinador Deber-Hacer: Compromiso con la transformación. Sujetos mapuches (sujetos operadores): "Querer-hacer": Deseo de transformación "Poder-Hacer": Atributos para transformar "Saber-hacer": conocer para transformar.	Sujeto de estado: Mapuche Vulnerados por la colonialidad. Performance del sujeto destinador: Legitimar la lucha reivindicativa del movimiento mapuche. Del Ser colonizado al ser decolonial: Sujeto por liberar (Transformación en espera). -Sobre la transformación del ser del sujeto opositor -Estado-nación-: -Del ser democrático al ser colonial.	El ser del Estado-nación. _ Dominación: ser colonial. (sanción cognoscitiva negativa) Objeto atribuido: Colonialidad / (sanción pragmática negativa) El ser mapuche: ser decolonial: (sanción cognoscitiva positiva) Objeto atribuido: Decolonialidad/Autonomía (sanción pragmática positiva)

Las fases del nivel narrativo se organizan de modo contrastante entre los actores adscritos al Estado-nación, sus estrategias de acción; y los actores adscritos al Pueblo Mapuche.

Este nivel de análisis posiciona el discurso en su dimensión política una vez se devela la negación del Estado chileno para avanzar hacia la construcción de un país plurinacional, confrontándose, por ende, al proyecto autónómico que apuesta por la pluriversalidad.

Nivel lógico-semántico



La esencia de todos los relatos analizados es siempre el Pueblo Mapuche, cuya identidad y proyección soberana es negada por el Estado-nación. De ahí que se comprenda la coherencia entre los ejes de complementariedad propuestos como formas de lucha antagónicas. Por un lado, la colonialidad como sistema de reproducción del orden dominante; y la decolonialidad como posibilidad de transformación y desprendimiento de la matriz colonial de poder.

Nivel de la complejidad tetralémica

- **Verdad:** La “esencia” que se expresa en todo relato apunta a la recuperación de la soberanía mapuche.
- **Falsedad:** la negación a dicha esencia responde a la configuración estado-nacional chilena, fundada en una matriz colonial y anti-indigenista.
- **Mentira:** El desarrollo de políticas interculturales y democráticas del Estado chileno
- **Secreto:** La redefinición de la estructura relacional requiere de un diálogo intercultural de los acuerdos.

Este nivel permite leer los elementos ausentes que se construyen en el plano de la significación. El discurso social de estos medios se acopla a los procesos de recuperación de la soberanía mapuche, complementando la lucha que diversas organizaciones y comunidades llevan a cabo. Esta dimensión se proyecta como posibilidad de cambio de la lógica intercultural colonial. Por ello es que a su vez estos discursos permiten establecer conexiones con el marco político judicial que enmarca dicho proceso, develando el funcionamiento de la estructura colonial que el Estado-nación ejerce como forma de legitimar su soberanía.

Conclusiones

Los archivos digitales presentes en estos tres medios de comunicación mapuche son una clara muestra de los intentos por diseñar una nueva exmemoria digital referente al pueblo mapuche (Maldonado, 2010), siendo una estrategia central dentro de los marcos de lucha por la dignidad y la construcción de mundos plurales.

Consideradas prácticas comunicativas decoloniales en la red (Maldonado, 2013), estos discursos se posicionan como sistemas alterativos que obligan a indagar y construir propuestas teóricas que no

queden entrampadas en un modelo de “comunicación occidental” (Torrice, 2015). De ahí la implicancia del pensamiento decolonial en el proceso de análisis de estos discursos, puesto que ofrece un marco epistemológico imbricado a los procesos político-culturales marcados por las huellas de la colonialidad.

Desde una lectura ingenua, podría asumirse que estos discursos optan por un esquema de carácter confrontacional respecto a las narrativas hegemónicas vinculadas al conflicto chileno-mapuche, no obstante, ese modelo de comprensión queda reducido a una concepción ingenua, que no logra reconocer el potencial de estos sistemas informativos. Si bien hay procesos interdiscursivos en los cuales la disidencia se expresa como parte de una subjetividad antagonica, es relevante reconocer la construcción de sistemas de significación que introducen epistemes que históricamente han estado invisibilizadas dentro del espacio mediático, produciendo una ampliación de la semiosfera a partir de regímenes de verdad cuyos efectos trastocan los imaginarios supeditados a la matriz colonial de poder.

Si bien hemos logrado avanzar sustancialmente en la comprensión de estos archivos-discursos, se torna evidente la necesidad de avanzar en la problematización epistemológica y metodológica al momento de enfrentar estos campos de interés. Pero de seguro, los encuentros que se están sosteniendo entre investigadores, activistas, estudiantes, dirigentes políticos entre otros, nos permitirá evidenciar qué elementos son necesarios de incluir en esta apuesta ético-epistémica y cuáles son necesarios de revisar, redefinir u omitir.

Fuentes consultadas

- Ammann, Ana y Da Porta, Eva (2008): “La producción mediática alternativa: Condiciones de posibilidad de la trama discursiva contemporánea”, en Ammann, A. y Da Porta, E. (Comps). Rutas alternativas de la comunicación (pp. 13-24). Ferreyra, Argentina.
- Angenot, Marc (1998): Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Bajtín, Mijaíl (1999): Estética de la creación verbal. Madrid: Siglo XXI.
- Bajtín, Mijaíl (2003): Problemas de la poética de Dostoievski. México: Fondo de Cultura.
- Barthes, Roland (2009a): Mitologías. Madrid: Siglo XXI.
- Barthes, Roland (2009b): S/Z. Madrid: Siglo XXI.
- Bengoa, José (2000): La emergencia indígena en América Latina. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, Manuel (1997): La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura. La sociedad red. Vol I. Madrid: Alianza.

- Cuadra, Álvaro (2008): Hiperindustria cultural. Santiago: ARCIS.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010): Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal. Buenos Aires: CLACSO.
- Del Valle, Carlos (2006): Comunicación participativa: Estado-nación y democracia. Discurso, tecnología y Poder. Temuco: UFRO.
- Derrida, Jacques (1997): Mal de archivo. Una impresión freudiana. Madrid: Trotta.
- Escobar, Arturo (2005): Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia. Bogotá: ICANH.
- García-Gutiérrez, Antonio (2003): “Proyectar la memoria: del ordo nacional a lo reapropiación crítica”, en *Transinformació*, Vol. 15, 7-30.
- Gravante, Tommaso (2016): Cuando la gente se toma la palabra. Medios digitales y cambio social en OAXACA. Quito: CIESPAL.
- Lotman, Yuri (1996): La Semiosfera I. Semiótica de la Cultura y el Texto. Madrid: Cátedra.
- Maldonado, Claudio (2010): “La producción de sitios web mapuche como discurso público hipermedial mapuche”, en *Razón y Palabra*, 71 s/p. Recuperado de <http://goo.gl/JCfiay>
- Maldonado, Claudio (2013): “Prácticas comunicativas decoloniales en la red”, en *Redes.com*, 8, 131-151.
- Maldonado, Claudio (2014): “Apropiación tecnológica y producción de Narrativa Hipertextual Mapuche: Nuevas estrategias de lucha y autoidentificación en el conflicto Estado-nación y Pueblo Mapuche”, en Valencia, J. y García, C. (Edits.) *Movimientos sociales e Internet* (pp. 119134). Universidad Javeriana, Colombia.
- Maldonado, Claudio (2015): Decolonialidad en las redes virtuales: el caso de Azkintuwe. Colombia: FELAFACS.
- Marí, Víctor (2011): Comunicar para transformar, transformar para comunicar. Tecnologías de la información desde una perspectiva del cambio social. Madrid: Popular.
- Marimán, Pablo; Caniuqueo, Sergio; Millalen, José y Levil, Rodrigo (2006): ¡Escucha Winkal! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago: LOM.
- Martín-Barbero, Jesús (1982): “Retos a la investigación de comunicación en América Latina”, en *Comunicación y Cultura* nº 9, 99-114.
- Mattelart, Armand (2003): La comunicación-mundo. Historia de las ideas y de las estrategias. México D.F.: Siglo XXI.
- Mignolo, Walter (2003): Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal.

- Oto, Alejandro de (2016): “Notas preliminares sobre el archivo en contextos pocoloniales de investigación”, en Bidaseca, Karina (Coord.). Genealogías Críticas de la Colonialidad en América Latina, Africa, Oriente (pp. 263-274). Buenos Aires: CLACSO.
- Pinto, Jorge (2003): La formación del Estado, la nación el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión. Santiago de Chile: DIBAM.
- Quijano, Aníbal (2007): “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (edits.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 93-126). Bogotá: IescoPensar-Siglo del Hombre.
- Salazar, Juan Francisco (2002): “Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación”, en Journal of Iberian and Latin American Studies, 8, 61-80.
- Sierra, Francisco (2003): “**Los conflictos** de la comunicación **en la sociedad de la información**”, en Redes.com, 1, 15-27.
- Spivak, Gayatri (2003): “¿Puede hablar el subalterno?”, en Revista Colombiana de Antropología, Vol. 39, 297364.
- Torrico, Erick (2015): “La comunicación occidental”, en Oficios Terrestres, 25 s/p. Recuperado de <http://goo.gl/kK6SCK>
- Verón, Eliseo (1998): La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad. Barcelona: Gedisa.
- Walsh, Catherine (2012): Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala. Quito: Ediciones Abya Yala.

Introducción

Tomando en consideración el contexto del conflicto entre el Estado-nación y el Pueblo Mapuche que aún impera en el sur de Chile, en especial en la Región de La Araucanía, nos encontramos con los diversos procesos de recuperación y reivindicación territorial (procesos político-identitarios) que el Pueblo Mapuche se encuentra llevando a cabo en la búsqueda de recuperar los derechos sobre aquellos territorios que les fueron usurpados a comienzos del siglo XIX, los cuales fueron impulsados por aquel reciente Estado-Nación chileno (Pinto, 2003).

El movimiento Mapuche encuentra en este escenario socio-cultural diversas formas de lucha por su reafirmación identitaria y política, el cual está siendo construido por comunicadores(as) Mapuche, considerando las actuales condiciones de regulación, apropiación y violencia ejercidas por el Estado-nación. Al respecto, podemos llegar al siguiente cuestionamiento: ¿cuáles son aquellas tramas de significación que el discurso del periódico digital Mapuche Werken.cl está construyendo en torno al territorio Mapuche en el marco del conflicto Chileno-Mapuche? Como supuesto a esta interrogante, podemos establecer que estas tramas de sentido se organizan a partir de tres sistemas de significación que operan como núcleos dinamizadores de la trama discursiva de este medio digital: el territorio como despojo, el territorio como soberanía y el territorio como una dimensión simbólica de la cultura. Esto nos guía al objetivo principal que es el comprender los discursos informativos presentes en el periódico digital Mapuche Werken.cl en torno al tópico territorio, considerando el marco de conflicto entre el Estado-nación y el Pueblo Mapuche.

En este sentido, el trabajo analiza el periódico digital Werken.cl en relación a su producción informativa que enfatiza en la reivindicación del territorio Mapuche y su cosmovisión, utilizando dichos discursos informativos como una herramienta de reivindicación político-identitaria que ofrece una lectura analítica en torno al territorio Mapuche, haciendo uso del cuadro semiótico con el fin de proponer cuatro sistemas de significación que organicen el proceso de análisis y que operan como núcleos dinamizadores de la trama discursiva del periódico. Se presentará un análisis de cinco noticias extraídas del periódico, siendo éstas parte de un corpus mayor que, dado las restricciones escriturales presentes, sería imposible transcribir. Sin embargo, esta muestra es representativa y permite tener una aproximación de los resultados globales obtenidos.

Aspectos teórico-conceptuales

Breve síntesis del conflicto Mapuche en Chile

En la realidad chilena, los procesos de construcción del Estado y la nación se iniciaron tempranamente, tan pronto concluyó la independencia. Desde que se establece la independencia de Chile, la política de los criollos se enfoca en dos proyectos principales: el primero se relaciona con la idea de unir al pueblo chileno, formando una unidad nacional (en base a la construcción de un imaginario nacional), y la segunda corresponde a la fijación de una delimitación geopolítica de la nación chilena (expresión de soberanía nacional) (Pinto, 2003). Debido a esto, surge el problema que ha trascendido históricamente y que obedece a la dificultad de situar al pueblo mapuche dentro de aquella delimitación geopolítica de Chile (Maldonado, 2014).

Los procesos migratorios del Pueblo Mapuche ocurrieron en gran parte como consecuencia de la ocupación del Estado chileno en la Araucanía. Dicho proceso migratorio es fundamental para entender el actual conflicto entre el Estado nación chileno y el Pueblo Mapuche. El principal motivo por el cual ocurre este proceso es la escasez de tierra (problema fundamental para el Mapuche, considerando que su principal producción de ingresos económicos y de alimentación es la agricultura), la necesidad de generar dinero para el intercambio y el conjunto de trabas que comienzan a llevarse a cabo en las aduaneras, lo que provocan la disminución en el ir y venir a Argentina. Estos procesos migratorios continúan sucediendo, sobre todo en los jóvenes Mapuche que ve la migración hacia la capital del país como una única opción de generar recursos económicos para sustentar sus hogares (Flores, 1996).

Actualmente, las comunidades mapuche realizan recuperaciones de tierras, ya no sólo para ser recuperadas de una forma simbólica, sino también para poder sembrar y cosechar en aquel espacio recuperado. Es más, el pueblo mapuche ya no sólo demanda la devolución de sus territorios como espacios simbólicos de la cultura, sino que reclaman y reivindican su territorio como propio (Gutiérrez, 2014). Asimismo, para el Mapuche, el conflicto contra el Estado chileno no es sólo una lucha por el territorio, sino una forma de entender la realidad que trascienden la generación del territorio. Esta lucha por el territorio es una lucha por la identidad, y, por consiguiente, una lucha para lograr existir como pueblo (Flores, 1996).

El territorio cómo un campo en disputa: Estado chileno y Pueblo Mapuche

A continuación, se establecen algunas clarificaciones conceptuales en relación al territorio como categoría, con el fin de generar un marco general de las distintas nociones que se abordan respecto al territorio. Para Margaret Moore (2015), la tierra se refiere a

la porción de suelo que no está cubierta por agua, mientras que el territorio es el dominio geográfico de una entidad política, en la mayoría de los casos representado por el Estado. Kevin Cox (2002) señala que los territorios son espacios defendidos, contestados, reclamados contra los reclamos de los otros, a través de la territorialidad. Por tanto, el territorio no puede existir sin la territorialidad, entendida como la actividad de defender, controlar y excluir. Estas diferenciaciones de carácter conceptual se debaten respecto al territorio y su cosmovisión si lo llevamos al caso del conflicto chileno-Mapuche.

La relación del Mapuche con la naturaleza concuerda con la política del *Kyme-Mogen* (Buen Vivir), concebido como una relación permanente con la naturaleza, en armonía y equilibrio con la Madre Tierra, el vivir sin violencia, con afecto y empatía (Huanacuni, 2010). En la actualidad, están obligados a exigir que sus demandas se rijan por la normativa propia de los pueblos indígenas y así optar por una reivindicación territorial relacionada con la dimensión del espacio, que les permita controlar los procesos de orden político, económico, social y cultural.

En términos del desarrollo de este trabajo, es relevante en este punto indicar lo que se entiende por territorio y su significado para la cultura Mapuche. Al territorio Mapuche se le conoce como *Wallmapu* (Tierra Circundante). El concepto de territorio puede entenderse como toda aquella tierra habitada por las comunidades Mapuche, donde nace y se esparce la cultura Mapuche y donde tiene vigencia el Mapudungun (Consejo de Todas las Tierras, 1997). En este sentido, la identidad territorial puede comprenderse como una delimitación socioespacial realizada por los antepasados y fundado en criterios geográficos y ecológicos (Caniullan y Quidel, 2002). Dicho territorio corresponde a una construcción social que se relaciona con el resultado de distintas formas de apropiación del espacio, del que participan diversos actores, producto de una semiosis social y cultural en donde los Mapuche se nutren de su cultura, memoria y las experiencias sociales.

Por tanto, esta identidad territorial es más que una delimitación geográfica de la tierra, es también un concepto que une a la tierra con el territorio, el cual incluye los elementos del entorno natural, los recursos naturales, los bosques, aguas, suelos, subsuelos, cerros, ríos, lagos, lagunas, fauna, etc. (Calbucura, 2009). Esto lleva a las comunidades Mapuche a demandar el reconocimiento de propietarios ancestrales del territorio, ante la lucha por no permitir que las grandes transnacionales, avaladas por el Estado chileno y amparadas por el justificativo del advenimiento de la globalización económica, continúen ingresando a explotar las riquezas naturales, creando un impacto negativo irreversible hacia el territorio indígena.

Así, se puede entender que el territorio comprende mucho más que un espacio geográfico limitado para la cultura Mapuche. Tal como lo establece Le-Bonniec (2009), al indicar que el territorio siempre ha sido parte de las luchas reivindicativas y de los diversos discursos identitarios del Pueblo Mapuche, ya que tiene el carácter de una lucha por un espacio existente, al tratarse de un espacio geográfico representado en un mapa.

Además, la lucha del Pueblo Mapuche tiene como una de sus principales demandas la recuperación territorial, como lo son los espacios religiosos y sagrados. Así, surgen diversas organizaciones Mapuche que generan diversas formas de luchas contra la reivindicación del territorio Mapuche ancestral y la opresión del Estado-nación chileno, quienes comienzan a utilizar diversas plataformas discursivas para informar y denunciar sobre el conflicto entre el Estado-nación y el pueblo Mapuche.

El enfoque de la decolonialidad

El proyecto decolonial, o proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad (Escobar, 2004), surge como una colectividad de intelectuales de América Latina, la mayoría radicados en universidades Norteamericanas, quienes comienzan a problematizar respecto al rol que aún hoy cumple la colonialidad que surge, según el proyecto decolonial, a partir de la conquista de América y continúa perjudicando a los sectores más vulnerables de la sociedad a los que condiciona como subalternos (Restrepo y Rojas, 2010). De acuerdo al enfoque decolonial, las estructuras jerárquicas de orden epistémicas, espirituales, raciales, étnicas, y de género/sexualidad establecidas durante los siglos XVI y XVII continúan siendo un punto de exclusión importante en el presente en los países de Latinoamérica (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Si vemos la decolonialidad desde las formas instrumentales, podemos deducir que posee dos campos: el campo epistémico, enfocado en la decolonización del saber, una especie de “arrogancia epistémica” que reprime a las otras formas que producen conocimiento, dejando así una perspectiva universal eurocentrista del conocimiento, en desmedro del conocimiento intelectual de los pueblos indígenas, con el fin de reducirlos como primitivos a través de la categoría básica y natural de raza, y el campo práctico, enfocado en las distintas categorías en las luchas por la liberación de los grupos oprimidos desde la posición de grupos subalternos contra los dispositivos colonialistas e imperialistas que los han discriminado, explotados y excluidos, entre otras cosas (Walsh, 2005).

Aquellos que actúan decolonialmente, están pensando el mundo desde las posibilidades que le son propias al espacio epistémico localizado en el plexo subalterno de la diferencia colonial (Mignolo, 2008). Esto propone descolonizar la retórica de la modernidad que esconde la colonialidad, a través de su control imperial, por lo que el sentido del pensamiento decolonial es justamente confrontar y

desprenderse de aquella matriz colonial del poder impuesto en América y el Caribe desde su colonización en el siglo XVI.

Los planteamientos del pensamiento decolonial han posibilitado abrir dos rutas complementarias. Por un lado, contribuyen al desplazamiento epistémico en torno a la comprensión del territorio, posibilitando la apertura hacia aquellos saberes que han sido desplazados por la colonialidad. Es por ello la relevancia de comprender los sistemas de significación que se generan en torno al territorio desde formas-otras de construcción de sentidos, las cuales, por lo demás, se constituyen a partir del reconocimiento de las huellas que la colonialidad ha generado durante el largo proceso que ha experimentado el conflicto chileno-Mapuche. Y el segundo eje es que a partir de la apropiación de su “caja de herramientas” se posibilita el uso de categorías de análisis que favorecen el levantamiento de propuestas de lectura que en el campo de los estudios comunicacionales no estaban siendo consideradas como “filtros” de lectura de los discursos procedentes de sujetos subalternizados históricamente por la matriz colonial de poder (Maldonado y Del Valle, 2016).

La comunicación alternativa como prácticas decoloniales

La comunicación alternativa tiene sus raíces en los estudios culturales (Cultural Studies) que comienzan a desarrollarse en los años '60, a través de autores como Raymond Williams y Stuart Hall, quienes revalorizan las experiencias de la cultura popular y se enfocan en la función que cumple la comunicación alternativa en el lapso de la modernidad, por medio de grandes redes de medios activistas alrededor del mundo que se interesan por el cambio social (*The Communication Initiative Network* y *la World Association for Christian Communication, entre otros*). Este tipo de comunicación alternativa, compuesta principalmente por medios populares y de ciudadanos, al incorporar en sus contenidos los tipos de discursos que irrumpen y transgreden los discursos hegemónicos, así como también por incorporar en sus organizaciones la participación democrática de sus precursores, fijan su estudio en una comunicación para el cambio social (Barranquero y Sáez, 2010).

A escala global, se señala que estamos viviendo en una época en la cual las personas se educan y socializan utilizando Internet como herramienta esencial para comunicarse e informarse. De hecho, Víctor Marí (2006) establece que los diversos grupos sociales contrarios a las políticas neoliberales y capitalistas como eje central de algunos países alrededor del mundo son los que de mejor forma se están apropiando de los espacios de información y comunicación como Internet. Al respecto, podemos encontrar movimientos sociales que han optado por la apropiación de las tecnologías digitales para utilizarlas en su lucha contra las instituciones hegemónicas que buscan normar los procesos sociales. Es así como encontramos diversos ejemplos de apropiación tecnológica: el movimiento EZLN en México y los movimientos

sociales que aparecen en la llamada Primavera Árabe (Egipto, Túnez), para quienes fue fundamental el uso de las redes sociales durante su proceso de articulación y organización.

También, podemos ver los casos de diversos grupos minorizados como los kurdos en Turquía, los vascos en España y los inuits en Groenlandia, quienes se encuentran utilizando las redes sociales con el propósito de legitimar su identidad y cultura frente a los grandes medios de comunicación hegemónicos que controlan la información. Existen diversos enfoques sobre el estudio de los pueblos indígenas y el uso de las tecnologías como formas de producir información, entre ellos, el llamado Periodismo Indígena (Tabares, 2012) y los Medios de comunicación de Minorías Étnicas o *Ethnic Minority Media* (Riggins, 1992). El concepto de Periodismo Indígena tiene como una de sus premisas fundamental poder explicar la “crisis de Occidente”, reconociendo, por tanto, que su diseño se torna una herramienta fundamental para poder identificar y valorar otras formas de construcción civilizatoria (Tabares, 2012). En el caso de los Medios de Comunicación de Minorías Étnicas, aquello surge como una instancia de participación informativa cuyo objetivo es lograr ser un portavoz de la injusticia social y la máxima expresión de la cultura e identidad de las comunidades de minorías étnicas (Riggins, 1992).

En cuanto al Pueblo Mapuche y su lucha reivindicativa político-cultural, podemos señalar que los diversos agentes Mapuche se apropian de las plataformas digitales como una forma de informar desde la alteridad frente a la preponderancia de los medios de comunicación masivos que obedecen a los intereses de las grandes corporaciones transnacionales (Maldonado, 2010). Ante esto, los comunicadores Mapuche informan sobre el conflicto entre el Estado-nación y el Pueblo Mapuche, en donde se escribe sobre tópicos de carácter informativo y de opinión, tales como: la lucha por la reivindicación territorial, la opresión del Estado hacia el Pueblo Mapuche y su intento de autonomía, las luchas de reivindicación territorial, la injusticia del Estado en los casos de formalización judicial de personas Mapuche que son acusadas de actos “terroristas”, entre otros.

La producción de medios digitales Mapuche en Chile

Han surgido en Latinoamérica diversas iniciativas de comunicación indígena que sitúan en la esfera hiper-mediática narrativas procedentes de locus de enunciación confrontados a la colonialidad, en respuesta a los regímenes de representación instaurados por los discursos de autoridad. Se ha instaurado una especie de Nación de Nuevos Medios de comunicación, un movimiento de minorías indígenas que están creando y ejecutando sus propios programas que les permite proyectar sus voces más allá de los límites culturales, políticos y geográficos que imponen las instituciones moderno-coloniales (Alia, 2004). Un ejemplo es el caso de los *Ethnic*

Minority Media, un grupo pequeño de comunicadores de radio, televisión y periódicos, cuyo objetivo son las audiencias de minorías étnicas que incluyen a los aborígenes, los hombres y mujeres racializados, y los inmigrantes y refugiados (Murray, 2008). Otro ejemplo es el caso del Periodismo Indígena (Tabares, 2012), que busca comunicar experiencias, problemáticas y planes relacionados con los intereses de las comunidades, cuya misión es promover la resistencia cultural de las comunidades, y construir espacios sociales, culturales y políticos interculturales que sirvan como resistencia al colonialismo en los poderes hegemónicos.

Los comunicadores Mapuche no han estado ajeno a este proceso de apoderación tecnológica y han logrado situar en la red Internet espacios digitales de diversa índole. En este sentido, los comunicadores Mapuche comienzan a utilizar estrategias mediáticas que se dividen en dos líneas: la primera es la búsqueda de instalar un discurso propio del pueblo Mapuche en los medios de comunicación masivos (Gutiérrez, 2014), y el segundo que se relaciona con la construcción de medios de comunicación digitales, a través de del proceso de apropiación tecnológica que, a su vez, se enmarca en la apropiación de elementos culturales ajenos con el fin de instalar sus propios discurso etnoculturales (Maldonado, 2010). El caso del Periódico Mapuche Werken.cl es uno dentro de tantos otros, pero el hecho que sus comunicadores estén emplazados en las zonas donde el conflicto se materializa, conlleva una dimensión relevante para los propósitos de esta investigación.

En este caso específico de los medios de comunicación Mapuche, se debe establecer una diferencia en cuanto al formato de producción informativa y a los actores involucrados en el proceso de producción noticiosa de los diferentes medios de comunicación Mapuche. Así, podemos señalar que mientras algunos periódicos digitales Mapuche generado por periodistas profesionales Mapuche que centran su información en temáticas relacionadas con las diversas problemáticas del pueblo Mapuche, como lo son el caso de los periódicos Mapuche Azkintuwe⁹⁹ y Mapuexpress¹⁰⁰, existen otros periódicos cuyos comunicadores y comunicadoras Mapuche son actores que provienen de comunidades Mapuche, quienes no son periodistas, y que sus principales temáticas de información se centra en la lucha de reivindicación territorial en las comunidades que se encuentran en la lucha territorial y en denuncias hacia el Estado chileno frente a lo que ellos denominan injusticia frente al pueblo Mapuche. Este es el caso del periódico digital Mapuche Werken.cl¹⁰¹.

En este trabajo, se analizará la producción informativa de uno de los medios digitales Mapuche que actualmente cubre el acontecer

⁹⁹ Fuente extraída de las declaraciones editoriales de la versión impresa del periódico Azkintuwe.

¹⁰⁰ Fuente extraída de la página web: www.mapuexpress.org

¹⁰¹ Fuente extraída de la página web: www.werken.cl

noticioso en el territorio Mapuche. El periódico digital Mapuche Werken.cl surge en el año 2012, pero su producción noticiosa en su página web comienza en diciembre del año 2014. El periódico Werken.cl, según palabras de sus propios comunicadores, emerge por la necesidad de cubrir los hechos noticiosos que ocurren en las comunidades Mapuche y que los medios de comunicación tradicionales hegemónicos no cubren¹⁰², teniendo como locus de enunciación y producción discursiva el territorio Mapuche (Wallmapu en su lengua mapuzungun).

Metodología

En este trabajo, se utilizó un modelo analítico el cuadro lógico-semántico (Del Valle, 2006: 170), para luego interpretar las relaciones de significación desde las categorías que sostienen el pensamiento decolonial. El cuadro semiótico se enfoca en la organización de los aspectos de significación de los relatos, a través de un encuadre lógico, lo cual permitirá evidenciar dentro de la trama discursiva de las cinco noticias relacionadas con el tópico del territorio como soberanía, como dimensión simbólica de la cultura, y como despojo.

Para el proceso de selección del periódico digital Mapuche, y con el objetivo de delimitar el objetivo de estudio que formará parte de la investigación, se optó por establecer algunos criterios de inclusión/exclusión, los cuales son: Que sea un periódico digital informativo compuesto por comunicadores Mapuche, Declaración identitaria asociada a la reivindicación cultural, identitaria y territorial del Pueblo Mapuche, Cuyo espacio geográfico de producción digital sea la Región de la Araucanía, Chile, y Cuyo locus de enunciación sean los territorios en conflicto de Temuicui y/o Ercilla.

La selección de las noticias corresponde a una muestra representativa de un corpus seleccionado en el año 2015, cuyos criterios son: conflicto Estado-nación y pueblo Mapuche, y su tópico la recuperación territorial y reivindicación del territorio usurpado.

Análisis interpretativo

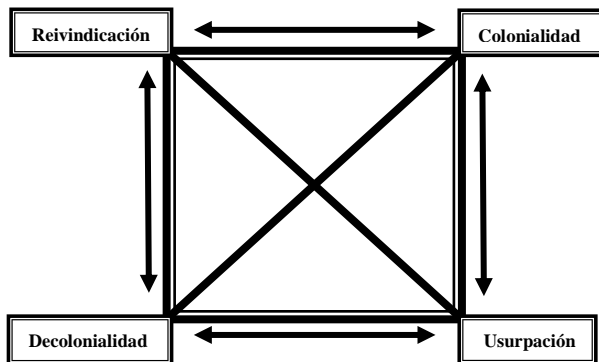
El propósito de esta interpretación es generar una lectura fundada en los argumentos y categorías que dan cuerpo al pensamiento decolonial, pues entendemos que esta propuesta ética y epistémica ofrece herramientas de análisis que tributan a re-leer el conflicto chileno-mapuche desde el reconocimiento de la colonialidad y la legitimación de las praxis que luchan por resignificar los horizontes de sentidos anclados al pensamiento moderno-colonial (Maldonado, 2015).

¹⁰² Para mayor información consultar la página web www.werken.cl

Con el propósito de generar una discusión acabada en base al cruce entre los resultados de los análisis y los fundamentos epistemológicos, teóricos y conceptuales de la investigación, se interpretarán dichos resultados de los análisis de los discursos informativos relacionados con el tópico de territorio, que fueron seleccionados del periódico digital Werken.cl, a partir de categorías conceptuales propias del giro decolonial, a través del cruce de los resultados utilizando el análisis interpretativo denominado Síntesis Creativa (Thompson, 2002).

Una lectura lógico-semántica del territorio: la Colonialidad/Decolonialidad

De acuerdo a los resultados obtenidos a través de los análisis lógico-semánticos de las noticias sobre el territorio seleccionados del periódico Werken.cl, se obtiene el cuadro lógico-semántico que se señala anteriormente. A continuación, se abordan los ejes que predominan en las noticias analizadas:



- **Contradicción reivindicación-usurpación**
Es el más predominante en los análisis, el que da cuenta de los procesos de reivindicación territorial que llevan a cabo las comunidades Mapuche, lo ellos justifican como una legítima acción de reivindicación de los territorios que les fueron usurpados por el Estado chileno en sus inicios desde su conformación como Estado-nación, cuyo objetivo fue y ha sido el de explotar las tierras y así generar un mercado extractivista que se condice con su política capitalista.
- **Complementariedad reivindicación-decolonialidad**
Este se evidencia en los procesos de reivindicación territorial que se enmarcan en un proceso de hacer frente a la matriz colonial del poder del Estado chileno, lo que lo sitúa como un proceso descolonizador de los movimientos o comunidades Mapuche.

- Contrariedad reivindicación-colonialidad
Corresponde a la defensa violenta por parte del Estado colonial chileno, con el propósito de impedir la autonomía y soberanía Mapuche y defender los intereses de las empresas privadas, justificando la represión como una respuesta a los procesos ilegales de toma de predios privados por parte de las comunidades Mapuche.
- Complementariedad colonialidad-usurpación
Este eje es comprendido como la defensa del Estado chileno por producir capital, ya sea por medio de las empresas privadas a las cuales se les vendieron las tierras, como también lo que conlleva la continuidad del modelo neoliberal, sin presentar interés por devolver las tierras usurpadas en el pasado al pueblo Mapuche, o existiendo la voluntad de devolver las tierras que ya han sido explotadas al pueblo Mapuche.
- Contrariedad decolonialidad-usurpación
Se refiere a las formas de recuperación de tierras y territorios por parte de las organizaciones Mapuche, a través de un proceso que se puede denominar como descolonizador, puesto que busca y propone una solución alternativa por medio de las ocupaciones de predios frente al poder del Estado chileno y su sistema de explotación y estructura de producción de mercancías que lo llevó a despojar al pueblo Mapuche de sus tierras con el fin de “modernizar” el país.
- Contradicción colonialidad-decolonialidad
Se entiende como el enfrentamiento de este conflicto entre el Estado chileno y el pueblo Mapuche, en donde el Estado busca continuar con un modelo económico neoliberal que atienda a sus intereses y necesidades para proyectar al país, y por otro lado al pueblo Mapuche que busca romper esta matriz de poder instaurada por el Estado y recuperar esas tierras y territorios que les fueron usurpados en el pasado, con el fin de lograr reconstruir el país Mapuche soberano que permitan a su vez resignificar el territorio Mapuche.

Aspectos generales: las tramas discursivas presentes en el Werken.cl

A continuación, como una forma de profundizar y ejemplificar los resultados de la interpretación de los análisis con la teoría propuesta para este trabajo, se presentan los tres sistemas de significación que operan como núcleos dinamizadores de la trama discursiva de las noticias analizadas en el periódico digital Mapuche Werken.cl.

El territorio como despojo

Dado los procesos de usurpación territorial llevados a cabo por la política colonial chilena, este eje emerge como el generador de una semiosis vinculada a la denuncia de la colonialidad y la proyección de la soberanía mapuche como proyecto descolonial. Los resultados obtenidos explicitan un proceso histórico que ha regido la relación entre Estado-nación y Pueblo Mapuche desde su formación, la cual ha estado caracterizada por una política del despojo, siendo la dimensión territorial eje central de estos procesos (Pinto, 2003).

Tal como lo podemos observar en el siguiente extracto de la noticia que relata la ocupación por parte de una comunidad Mapuche de un fundo, hecho que justifican como legítimo ante la demanda de reivindicar sus territorios que les fueron usurpados por el Estado-nación chileno:

Se emite un comunicado público por parte de los integrantes de la comunidad de José Lincolí, en donde señalan que la ocupación del fundo corresponde a una acción legítima de reivindicación territorial ante la nula respuesta del Estado chileno frente a sus demandas (Texto N° 10).

El despojo se asume como parte de una matriz colonial estatal que ha operado a nivel estructural (material y subjetivo) de la población mapuche vinculada a diversos procesos de despojo producto de la acumulación de poder político, económico y/o simbólico de orden colonial, llevados a cabo por el Estado como un acto de conquista y de prácticas de desposesión territorial o material (Nahuelpan et. al., 2012). En esta lógica, los comunicadores Mapuche generan una discursividad social que se adscribe a las luchas por la recuperación territorial, concibiendo el territorio como un elemento central de construcción polítocultural para el logro de la soberanía y la reconstrucción del País Mapuche.

El territorio como soberanía

El despojo efectuado por el Estado-nación es la evidente manifestación de la colonialidad del poder operando a nivel del control territorial mapuche, irrumpiendo, a su vez, en dimensiones organizativas, rituales, espaciales, simbólicas, subjetivas, entre otras. Esta usurpación del territorio es parte de un sistema de dominación heterárquico (múltiples jerarquías) en las que la subjetividad y el imaginario social no es derivativo sino constitutivo de las estructuras del sistema mundo (Grosfoguel, 2002). A continuación, podemos apreciar un extracto de una de las noticias analizadas del periódico Werken.cl, en el cual se menciona que la ocupación de un fundo privado corresponde a la forma que tiene la comunidad Mapuche de ejercer presión al Estado-nación chileno con el fin de lograr recuperar dichos territorios que les fueron usurpados, y así volver a tener la soberanía territorial que les fue interrumpida como consecuencia de la

política mercantilista del naciente Estado-nación chileno a comienzos del siglo XIX:

La toma del fundo Ranquillo por parte de treinta comuneros obedece a un mecanismo de presión por parte de la comunidad autónoma de Ranquillo, con el fin de lograr que el Gobernador de la Provincia del Bio-Bío realice la gestión de entrega de tierras a través de la CONADI y Ministerio de Desarrollo Social (Texto N° 4).

Una lectura decolonial de los discursos informativos en torno al territorio posibilita comprender que la semiosis social que en ellos se configura trasciende el plano oposicional o de denuncia respecto a los dispositivos de regulación que desde el Estadonación se ejercen. Estos discursos dan cuenta de una narrativa heterónoma que al enfrentar los regímenes de representación sobre su mismidad e historicidad, valida sistemas de significación autorreferenciales que diversifican el campo de la representación en torno a sí mismos y su vinculación con el territorio. Si bien la proyección del relato sitúa el territorio como dimensión central de la reconstrucción de la soberanía mapuche, esto, a su vez, está desestabilizando el modelo monotópico impuesto por la colonialidad ejercida por el Estado-nación, pues la recuperación territorial y soberana es la posibilidad de legitimar la diferencia y, por ende, de afectar los esquemas unívocos de representación, apostando por la pluriversalidad los horizontes de sentido y de convivencialidad.

El territorio como simbología de la cultura

Este eje se reconoce en los discursos que sitúan la recuperación territorial en asociación a aspectos que dan sentido a la matriz cultural mapuche: espacios ceremoniales, formas de organización social, sistemas rituales, vinculación sujetonaturaleza, lo que permite evidenciar atribuciones de sentido respecto al territorio que resignifican las lecturas instrumentales y desarrollistas que el imaginario colonial-capitalista ha logrado consolidar respecto al territorio. A continuación, se presenta un extracto de una noticia analizada, en la cual se evidencia la ocupación de un terreno privado por parte de una comunidad Mapuche, con el propósito de evitar que sea ocupado por empresas privadas, argumentando que aquel terreno corresponde a un espacio religioso ceremonial Mapuche:

Las comunidades Mapuche que tienen tomado el complejo religioso Huilliche, justifican su actuar como un legítimo derecho político y territorial a la defensa y recuperación de sus espacios ceremoniales (Texto N° 6).

El territorio para el Pueblo Mapuche es un elemento central de su identidad, cosmovisión y cultura. La relación entre sujeto y entono obedece a una lógica de reciprocidad, equilibrio y armonía entre el ser y la Ñuke Mapu (Madre Tierra). Es por ello que los relatos

que aluden a la recuperación territorial atomizan significados que complementan la lucha política por medio de elementos presentes y ausentes (sistemas de significación) que pueden explicitarse en el relato a partir de procesos de inferencia y contextualización que legitiman los rasgos de especificidad de la cultura mapuche.

Conclusiones

Los procesos reivindicativos territoriales que están siendo ejecutados por comunicadores(as) mapuche pertenecen a un proyecto político-identitario que busca la reconstrucción de la Nación Mapuche. Estos buscan instaurar formas-otras de comprensión de la realidad a través de una discursividad social que históricamente ha sido silenciada y/o excluida por la colonialidad.

En el análisis de la noción del “territorio” presente en las noticias del periódico *Werken.cl* operan tres sistemas de significación: (1) el territorio como despojo: histórica relación entre Estado-nación chileno y Pueblo Mapuche, que da cuenta de una política del despojo fundada en la matriz colonial estatal; (2) el territorio como soberanía: en el cual se organiza en el discurso la dimensión político identitaria de reconstrucción del País Mapuche, proyectando nuevas lógicas de relación entre Estado y Pueblo Mapuche; (3) el territorio como dimensión simbólica de la cultura: que trasciende las lecturas instrumentales y desarrollistas que el imaginario colonial-capitalista ha logrado consolidar respecto al territorio como espacios de explotación, acumulación y administración, ofreciendo perspectivas que resignifican el “territorio” desde matrices culturales que ordenan la cosmovisión mapuche.


El periódico *Werken.cl* diseña un sistema de significación en torno al territorio que legitima los procesos de reivindicación y recuperación territorial como apuesta de un proyecto decolonial que busca transformar el sistema de relaciones impuestos por la colonialidad, basado en la exclusión y racialización del mapuche. Estos discursos no funcionan solamente como fuerzas de sentido en oposición a los relatos que desde las instituciones chilenas sostienen el imaginario colonial que ha perdurado en torno al mapuche. Se establece que la dimensión heterónoma de esta discursividad introduce en los canales de flujo informativos de la sociedad hipermediatizada sistemas de significación que contribuyen a reconocer la existencia legítima de locus de enunciación que desde la exterioridad constituya del sistema de mando colonial, abren la semiosis social para dar cabida a formas-otras de construcción de realidades. Estos discursos están contribuyendo a redefinir los regímenes de representación sobre el Pueblo Mapuche y a proyectar modelos relacionales superpuestos a la exclusión.

Fuentes consultadas


- Alia, Valerie (2004): *Media ethics and social change*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Barranquero, Alejandro y Sáez, Chiara (2010): “Comunicación alternativa y comunicación para el cambio social democrático: Sujetos y objetos invisibles en la enseñanza de las teorías de la comunicación”, en Congreso Internacional sobre Comunicación y Desarrollo en la Era Digital, Málaga. Recuperado de <http://orecomm.net/wp-content/uploads/2010/01/AEIC-BarranqueroSaez.pdf>
- Bello, Álvaro (2004): “Territorio, Cultura y acción colectiva indígena: algunas reflexiones y representaciones”, en Aylwin, José (Ed.). *Derechos humanos y pueblos indígenas, tendencias internacionales y contexto chileno*. Temuco Chile, Institutos de Asuntos Indígenas, 96-111.
- Calbucura, Jorge (2009): “Capítulo 4: Mercado transnacional y la desterritorialización de las comunidades indígenas”, en Calbucura, Jorge, y Le-Bonniec, Fabien (Eds.). *Territorio y Territorialidad en contexto postcolonial. Estado de Chile – Nación Mapuche*. Ediciones: Ñuke Mapuförlaget. Working Paper Series 30.
- Caniullan, Víctor y Quidel, José (2002): “Las identidades Territoriales. Bases y Fundamentos desde una perspectiva de Conocimiento mapuche”. Documento elaborado para los talleres de discusión interna de la COTAM.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007): *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre.
- Cox, Kevin (2002): *Political Geography. Territory, State and Society*. Blackwell Publishers Ltd.
- Del Valle, Carlos (2006): *Comunicación participativa: Estado-nación y democracia. Discurso, tecnología y Poder*. UFRO, Temuco.
- Escobar, Arturo (2004): “Worlds and Knowledges Otherwise. The Latin American Modernity/Coloniality Research Program”. Recuperado de <http://www.unc.edu/aescobar/articleslengli.html>
- Escobar, Arturo (2010): *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Enviön.
- Flores, Jaime (1996): “Estado y sociedad mapuche: el caso de la comunidad José Llancao”, en Pentukun, 29-48.
- Giroud, Jean Claude y Panier, Louis (1988): *Semiótica*. Pamplona: Verbo Divino.
- Greimas, Algirdas Julius y Courtés, Joseph (1982): *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Grosfoguel, Ramón (2002): “Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the

- Modern/Colonial Capitalist World-System”, en *Review* Vol. 25 No. 3: 203-24.
- Gutiérrez, Felipe (2014): *We Aukiñ Zugu: Historia de los medios de comunicación mapuche*. Santiago de Chile: Quimantú.
 - Huanacuni, Fernando (2010): *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Perú: CAOI.
 - Le-Bonniec, Fabien (2002): “Capítulo 2: Las identidades territoriales o cómo hacer historia desde hoy día”, en Morales, Roberto (comp.). *Territorialidad mapuche en el siglo XX*. Temuco, I EI-UFRO, Ediciones Escaparate, pp. 3149.
 - Maldonado, Claudio (2010): “La producción de sitios Web Mapuches como Discurso Público Hipermedial Mapuche en su carácter de Comunicación Intercultural Mediatizada y su vinculación con la Exomemoria en un proyecto de Transculturación a través de redes digitales”, en *Razón y Palabra*, 71.
 - Maldonado, Claudio (2014): “Decolonialidad en las redes virtuales: el caso de Azkintuwe”. Tesis Doctoral inédita. Universidad Autónoma de Barcelona, España.
 - Maldonado, Claudio (2015): “Decolonialidad, tecnología y comunicación. Un estudio de caso”, en *Diálogos*, Edición especial: VII Premio Latinoamericano de Maestría y Doctorado de Comunicación, 1-27.
 - Maldonado, Claudio y Del Valle, Carlos (2013): “Medios de comunicación y narrativas hipertextuales: lógicas desplazamiento del ‘conflicto mapuche’ al espacio virtual”, en *Andamios*, 22, 283-303.
 - Maldonado, Claudio y Del Valle, Carlos (2016): “Episteme decolonial en dos obras del pensamiento mapuche: re-escibiendo la interculturalidad”, en *Revista Chungara*, 48(2), 319-329.
 - Marí, Víctor (2006): “Jóvenes, tecnologías y el lenguaje de los vínculos”, en *Revista Comunicar*, 27, 113-116.
 - Mignolo, Walter (2008): “La opción descolonial”, en *Letral*, 1, 4-22.
 - Moore, Margaret (2015): *A Political theory of Territory*. Oxford University Press.
 - Murray, Catherine (2008): “Media infrastructure for multicultural diversity”, en *Policy Options*, 29(4), 63-66.
 - Nahuelpán, Héctor (2012): “Formación colonial del estado y desposesión en Ngulumapu. Ta ñ fijke xipa rakizuameluwun. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche”, en Nahuelpán, H. et. ál. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 123-156.
 - Pinto, Jorge (2003): *La formación del Estado, la nación el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. DIBAM, Santiago de Chile.

- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010): *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Riggins, Stephen (1992): *Ethnic Minority Media: an international perspective*. California: SAGE Publications.
- Tabares, Gema (2012): *Periodismo Indígena La minga de pensamientos y acciones sobre la comunicación indígena*. Ecuador: FLACSO.
- Thompson, John (2002): *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México D. F.: UAM.
- Walsh, Catherine (2005): “Introducción”, en Catherine Walsh (ed.). *Pensamiento crítico y matriz colonial*. Quito: UASB-Abya Yala.
- Walsh, Catherine (2009): *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: UASB-Abya Yala.



V. HACIA LA
DECOLONIZACIÓN
DE LA COMUNICACIÓN
EN LA FORMACIÓN
UNIVERSITARIA



Las carreras de Comunicación del Sur desde la perspectiva decolonial: Estado de la cuestión y desafíos

Jenny Ampuero

Introducción

La búsqueda actual de un *pensamiento* otro en el campo comunicacional en los países del área ha conducido a los teóricos latinoamericanos a realizar recorridos para denunciar el estado de una ciencia moderna que no responde a la realidad de nuestros pueblos y, a la vez para anunciar que es posible construir una episteme desde el sur.

En esta perspectiva, el presente artículo pretende caracterizar los principales antecedentes en la creación de las carreras de Comunicación de la región a partir de la reflexión de los planteamientos *decoloniales* que plantean una mirada crítica a la ideología y la cultura elaborada por la burguesía europea en su lucha con el absolutismo y la nobleza y que tendrá como culminación el racionalismo renacentista. Se trata de un fenómeno iniciado en Francia, que se va extendiendo por toda Europa a lo largo del siglo XVII. La Ilustración es la postura crítica que adopta la burguesía frente al orden establecido. Y es este movimiento que ha dado lugar a los constructos teóricos que han inspirado a la academia y que se perpetúan hasta la fecha de diferentes maneras.

El campo de estudio de las carreras de Comunicación, como se verá, no ha logrado superar esta tradición racionalista, por lo cual se pregunta ¿de qué manera se puede reconfigurar el campo de la Comunicación a partir de los planteamientos de la decolonialidad del saber? A continuación se presenta pues, un somero análisis de la implicancia de la *denominada universidad* para comprender la lógica de construcción de las carreras de Comunicación en el área. A partir de ello, se plantearán algunas propuestas a partir de ese *pensamiento* otro, desde la subalternidad.

La universidad en América Latina

La formación universitaria en el campo comunicacional en América Latina data de la década de los treinta (FELAFACS, 1986) al interior de las universidades de los países del área y con las características propias de éstas, tal como se verá a continuación.

La palabra *universidad* tiene la misma etimología de *universo* y *universal*. Proviene del latín *universitas* que a su vez deriva a la palabra *unus* (uno), como en uno y uniforme (Universidad de Sevilla, 1993), es decir, que estas raíces del latín indican cualidad de girar hacia uno. A partir de esta raíz latina, se podría inferir que existen dos acepciones: por un lado, la idea que la universidad provee *una forma de ver la realidad*. Por otra parte, *estas palabras expresan una multitud de cosas diferentes, pero en sentido de unidad* (Universidad de Sevilla, 1993).

En esta perspectiva, hablar de decolonialidad implica justamente migrar de la condición de *una verdad* impuesta desde la modernidad, para más bien instalarse en un complejo espectro de *verdades* múltiples, variables en espacio y tiempo donde el locus marca el sello de la mirada a la realidad.

No fue el caso de las universidades en América Latina. La imposición de la verdad eurocéntrica fue el motivo de su temprana aparición, *todavía se olía a pólvora y todavía se trataba de limpiar las armas y herrar caballos* cuando los virreynatos, capitanías generales y audiencias pedían la erección de universidades (Tünnermann, 2003:55).

El mismo Tünnermann señala que, de esta manera, las universidades en América Latina fueron determinadas por la necesidad de proveer instrucción a los novicios y la conveniencia de proporcionar educación a los hijos de peninsulares y criollos. La universidad para sus intereses de evangelización, en aras de la dominación e imposición de *una versión* de la realidad. Dicho de otra manera, para podar la mente de las culturas originarias¹⁰³. Salamanca y Alcalá de Henares eran las universidades europeas modelo que, aunque tenían visiones distintas, ambas coincidían en la expansión del poder de la colonia que no sólo se traducían en la explotación sin fin de los recursos de la región, sino de *convertir a los salvajes en seres civilizados*.

La primera universidad fue la de Santo Domingo en 1538 y luego se propagaron en todo el continente. La mayoría eran *pontificias y reales*, creadas por órdenes religiosas y la corona lo que llevó a la *universidad colonial*. Su influencia en las restantes del Nuevo Mundo fue decisiva. Sus condiciones y estatus, inspirados en la tradición Salamantina hasta en los menores detalles, fueron aprobados o copiados por muchas universidades del continente (Tünnermann, 2003:60).

El periodo republicano no trajo cambios en esta perspectiva de *universidad*. El cambio visible fue el trueque de autoridades españolas, por la oligarquía terrateniente. A decir de Tünnermann, el otro “cambio” (que en realidad fue más de forma que de fondo) fue la sustitución del esquema español por el napoleónico,

La reestructuración careció así del sentido de afirmación nacional que se buscaba para las nuevas sociedades: siguió más bien el camino de la alienación cultural que ha caracterizado, hasta hoy los esfuerzos de renovación universitaria...la imitación, el calco de

¹⁰³ La idea de la “colonia”, precisamente proviene de la raíz col- que ha mantenido la palabra colono (que es el que cultiva la tierra, sinónimo de agricultor), frente a la desviación que han sufrido las palabras colonizar y sobre todo colonialismo, que ya nada tiene que ver con el cultivo, sino con la explotación de los cultivadores. Actividad ésta última, propia de los conquistadores o dominadores (Portal, 2006).

la Universidad francesa, fue el camino escogido por la República para nacionalizar y modernizar las antiguas universidades coloniales, consideradas como vestigios medievales (Tünnermann, 2003:66).

La universidad, así, era un bastión de las élites de poder de nuestra América Latina, modelo que se reproducía una y otra vez de una manera mecanicista y acrítica. En el siglo XX nuevas demandas sociales emergen en el campo educativo y se produce el movimiento de “Córdoba” que denunció el carácter aristocrático de la universidad, así como los métodos empleados. A partir de este manifiesto, se plantean los modelos clásicos de la Universidad latinoamericana erradicando el poder clerical. Así, la clase media fue la protagonista convirtiendo al movimiento en una batalla más política que académica. Este movimiento tuvo gran repercusión en América latina, principalmente luego de la segunda guerra mundial. Los principales planteamientos eran la autonomía universitaria, concurso de mérito para docentes, libertad de cátedra, asistencia libre, asistencia social a los estudiantes, entre otros puntos. Sin embargo, pese a los cambios importantes que se produjeron, lo cierto es que la universidad latinoamericana, no lograba liberarse del sello de nacimiento: la visión eurocéntrica de la realidad. Y en ese estado de cosas, se empiezan a abrir las carreras de comunicación del área.

Las carreras de Comunicación en los países del Sur: instrumentos para la construcción de la visión pragmatista/ utilitarista del campo

Las carreras de Comunicación surgen con la denominación, en su mayoría, de “escuelas” y/o “institutos” constreñidas al quehacer periodístico. Hasta los años '50, en el continente ya se contaba con 13 escuelas (FELAFACS, 1986). Su surgimiento en la región respondía a la reflexión e intereses de la escuela norteamericana de corte funcionalista, mediocéntrica y pragmática acorde con la expansión del capitalismo de los países del norte. Marta Rizo (2012) hace referencia a varias “inercias” que se presenta en la formación de los comunicólogos, entre las que se destacan la crítica a los diseños tecnicistas y reduccionistas de la comunicación.

Esta visión fue la predominante hasta entrados los sesenta, década en la cual los profundos cambios políticos y económicos de la región y la consolidación de los sistemas de radio y televisión, van a operar cambios en la mirada del campo con una apertura hacia su objeto de estudio.

En ese entonces, el Centro Internacional de Estudios Superiores de Periodismo para América Latina (CIESPAL), recomendaba en 1963 que estas escuelas de periodismo tuvieran un programa académico de cuatro años, que se incluya en el currículo cursos humanísticos y técnicos profesionales. Asimismo, (FELAFACS, 1986) se proponía que se conviertan en “*facultades*

autónomas” y que lleven la denominación de “*Ciencias de la Información*”.

La apertura curricular, empero: no operó cambios en la visión pragmática y positivista y eurocéntrica en la formación de los llamados “comunicadores”. El aumento de nuevas áreas (principalmente las “humanísticas”) seguían con el mismo modelo de pensamiento de los cincuenta. Al respecto, Rizo (2012) destaca, además, que diversas investigaciones en el área, han demostrado que las escuelas de comunicación tienen perfiles ligados a la inserción de los profesionales de la Comunicación en campos profesionales más tradicionales asociados con medios como la prensa, radio y la televisión, a pesar de las nuevas perspectivas y necesidades sociales en materia de comunicación.

Esta descontextualización de la academia (Ampuero y Gainsborg, “Identificación de determinantes del esfuerzo académico de estudiantes de Comunicación en vinculación con las demandas del proceso de descolonización del Estado”, 2016) con relación a las necesidades del mundo cotidiano y a las nuevas demandas teóricas, son producto de un conocimiento universitario, a decir de Sousa (2005) predominantemente disciplinar cuya autonomía impuso un proceso de producción relativamente descontextualizado.

Las carreras de Comunicación: De la escuela crítica a la Escuela Latinoamericana de la Comunicación (ELACOM)

La formación en las carreras de Comunicación, tal como se adelantó, estuvieron marcadas bajo el influjo funcionalista, mecanicista y pragmático. Sin embargo, la década de los sesenta marcada por un complejo contexto sociopolítico de los países del área, ligados a gobiernos de facto, da lugar a que se empiece a mirar la realidad de la problemática de la región a través de la visión europea que se había desarrollado de manera silenciosa con mirada crítica hacia el campo. La Escuela de Frankfurt, que en ese momento ya se encontraba en la segunda generación, había logrado desenmascarar la relación entre la construcción simbólica de los mensajes mediáticos, el consumismo y los mecanismos de ideologización de la élite dominante en lo que denominaron las *industrias culturales* que básicamente retomaba la línea crítica de la ilustración.

A la par (y, en algunos casos antes de la reflexión teórica) en diversos puntos del área se empiezan a desarrollar experiencias comunicacionales muy ricas nacidas en las comunidades, en los sindicatos, proyectos comunitarios. Casos como los de la radio Sutatenza de Colombia, las radios mineras de Bolivia, las experiencias de *Video-verdad* de Perú, las experiencias de la comunicación alternativa en las favelas brasileras, el cine indígena, por citar algunas, crean un campo muy importante para que en América Latina se empiece a generar un *pensamiento propio* que si bien pudo tener

inspiración en la escuela crítica europea, lo cierto es que tomó un camino diferente ligado a la búsqueda de la democratización de la comunicación a partir del contexto y la problemática del Sur.

Así, nace la *Escuela Latinoamericana de Comunicación (ELACOM)*. Una mirada refrescante desde el sur, para el sur. Surge como respuesta al contexto sociopolítico de la región, en un escenario de expansión capitalista, la guerra fría y el temor de los países del norte de la expansión socialista luego de la revolución cubana en 1959 que hicieron tomar medidas drásticas a través de la imposición de gobiernos de facto.

...es necesario definir la Escuela Latinoamericana de Comunicación (...) como el corpus de análisis de la comunicación y la cultura, con elementos epistémicos y metodológicos diferentes a los desarrollados en los ámbitos de la academia de Europa y Estados Unidos (...) tal reconocimiento da lugar a un corpus conceptual y a una práctica teórica surgida como ruptura y deconstrucción (Sierra, 2016).

Desde esta óptica, se desarrollaron, por un lado, teorías que reflexionaron, enfoques teóricos destinados a reflexionar la problemática del sur en el campo de la comunicación. En esta línea se encuentran el *imperialismo cultural* o la denominada *dependencia cultural* (Torrico, 2004), que de una u otra manera hacían eco al estado antidemocrático de la información y la comunicación, la desigual distribución de las agencias de noticias, el flujo desequilibrado de la información, la manipulación mediática para la imposición patrones culturales y el fomento al consumismo, entre otros temas de análisis.

Por otro lado, se encuentran las propuestas surgidas, sea como un intento de sistematización teórica de las ricas experiencias en el campo de la comunicación educativa, o como producto del estado de los medios en la región, de prácticas teóricas tales como la *comunicación alternativa* (que hacía énfasis en la tenencia de medios por grupos subalternos), la *comunicación popular* (con una preocupación más bien de democratizar la palabra independiente al medio que se use). Otras nociones plantearon el flujo equilibrado de la información a partir del Nuevo Orden Internacional de la Información, el NOMIC.

En estas propuestas sobresale una de las más debatidas en el contexto internacional por su intento de partir desde una normativa legal la problemática del manejo de los medios, los monopolios de información; las denominadas *Políticas Nacionales de Comunicación* (PNC) que fueron debatidas en el seno de la UNESCO con las más altas cúpulas de los gobiernos de entonces, sin repercusión en la praxis. Las PNC hacían referencia a la importancia de una base normativa legal de manera integral para todos los sectores involucrados en el campo, con un claro propósito de desarrollo de los países del área, a

partir del rescate de la ética, la democratización de la comunicación y una apropiación de los medios por parte de los sectores subalternos.

Una pregunta pendiente al respecto: ¿de qué manera habrá impactado la ELACOM en la formación de los profesionales del área? O dicho de otra manera, ¿la construcción teórica de la ELACOM habrá sido apropiada, usada, como una parte importante en la formación de los comunicadores en las carreras de Comunicación de la región? Es una pregunta pendiente. Sin embargo, en debates académicos y en algunas investigaciones realizadas, se pudo identificar que los autores latinoamericanos son los menos estudiados, siendo los privilegiados europeos y/o norteamericanos.

Entonces, la respuesta de ensayo podría ser que la producción teórica en el campo es muy importantes y han dejado un importante legado, sin embargo: no han llegado a trascender en la formación en las carreras de Comunicación por tanto, no ha tenido la repercusión en la formación de *comunicólogos* en los países del área, siendo la escuela funcionalista la predominante en las carreras/escuelas de Comunicación, y en menor escala los autores de la escuela crítica europea y, finalmente, los llamados *estudios culturales* con escaso impacto. Lo anterior conduce a otra interrogante: la ELACOM, ¿habrá provocado alguna repercusión en Norteamérica y/o Europa? Al parecer, la respuesta es que el flujo unidireccional también se mantiene en este sentido. Latinoamérica como receptora acrítica de las teorías funcionalistas, críticas y culturalistas, pero no como emisora de la producción intelectual del área.

La mirada emergente del Sur: Los estudios decoloniales

Una vertiente de pensamiento en la misma línea de la ELACOM es la de la decolonialidad de la comunicación, cuya perspectiva tiene condición básica y fundamental romper con el *eurocentrismo y el imaginario científico occidental*. Esta ruptura es coincidente en los intelectuales latinoamericanos que asumen matices críticos y de provocación a la subversión epistemológica que pone en tela de juicio los planteamientos de la *modernidad, basada en la razón y*, en su lugar, propone construir un proyecto histórico *transmoderno, transoccidental, dialógico y articulado* desde y para el Sur, atendiendo la singularidad creativa de sus culturas originarias desde donde se rompa con la dominación occidental y se exalte lo propio.

El sustrato epistemológico de esta construcción se encuentra en lo indígena: fuerza que interpela las bases de la comunicación occidental dominante. Desde ella emergen los saberes otros afincados en lo ancestral y lo popular. Esta vertiente de pensamiento ha tenido una notable evolución desde sus inicios hasta los autores contemporáneos. Con antecedentes de las décadas de los cincuenta y sesenta con Frantz Fanon y Fausto Reynaga que planteaban la negación a todo lo “foráneo”:

No rindamos [...] un tributo a Europa creando estados, instituciones y sociedades inspirados en ella. La humanidad espera algo más de nosotros que esa imitación caricaturesca y en general obscena. [...] Si queremos que la humanidad avance con audacia, si queremos elevarla a un nivel distinto del que le ha impuesto Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir. La gran noche en la que estuvimos sumergidos, hay que sacudirla y salir de ella. El nuevo día que ya se apunta debe encontrarnos firmes, alertas y resueltos (Fanon, 1963:287 y ss.).

Posteriormente, Anibal Quijano, de nacionalidad peruana, desarrolló su teoría en la década de los ochenta a partir de la noción de raza como eje fundamental para comprender las relaciones de dominación conquistadores/conquistados. Para este autor, en América Latina la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista.

Una parte importante de su obra ha estado centrada en cuestionar la visión eurocéntrica del conocimiento (como exclusiva productora y protagonista de la modernidad) y ha buscado comprender la especificidad de la formación social peruana y latinoamericana, en el contexto del sistema o mundo moderno / colonial. Nociones como “dependencia estructural”, “mano de obra marginal” y “colonialidad del poder”, creadas o recreadas por él, le han permitido estudiar los procesos políticos, sociales y económicos del sistema capitalista (Gamboa, 2009).

De esta forma, el eurocentrismo para Quijano es el resultado de la elaboración intelectual del proceso de modernidad, es decir, la misma que produjo una

...perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento, “el eurocentrismo es aquí, el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados de siglo XVII, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas, incluso antiguas y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica.(...) Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y la experiencia y necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, establecido a partir de América (Quijano, 2000:21).

Quijano, además, hace una diferenciación entre colonialismo y colonialidad. El colonialismo hace referencia a un patrón de dominación y explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada, es detentado por otra de diferente identidad y cuyas sedes político-administrativas están, posiblemente en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo.

En cambio, la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad de modo tan enraizado y prolongado. Como manifiesta Nelson Maldonado Torres, tal vez de forma más clara, aunque siguiendo a Quijano, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno; pero que, en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma en que el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza.

Autores contemporáneos han tomado la modernidad como punto de partida para explorar lo que podría llamarse etnografías decolonizantes de las prácticas decolonizantes de los movimientos sociales. Uno de ellos es el grupo Modernidad/ Colonialidad (en adelante MC)¹⁰⁴, del cual también formó parte Quijano, el que sentó las bases teóricas que fueron enriquecidas con nuevas aportaciones.

Es importante comprender que la principal fuerza orientadora del MC es una reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, incluyendo el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos. Si se puede decir que la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la investigación-acción participativa han sido las contribuciones más originales de Latinoamérica al pensamiento crítico en el siglo XX —con todos los condicionales que pueden aplicarse al respecto—, el programa de investigación MC emerge como el heredero de esta filosofía (Escobar 2003:61).

El argentino Walter Mignolo, miembro también del grupo MC, afirma que el concepto “descolonización”, comenzó a utilizarse durante la guerra fría, pero con connotaciones diferentes. La primera, emana de la contextualización de finales del siglo XVIII, donde el término suponía el proceso de independencia de los países, expresado en la expulsión de los españoles y portugueses de tierra americana. La segunda surge a principios del XIX, donde la descolonización está relacionada no sólo a un proceso de independencia de los países de la corona española y portuguesa, sino que propone un cambio epistemológico; desde los procesos de intersubjetividad, desde la construcción del conocimiento, “fuera del yugo europeo”.

Este proceso de emancipación a partir de la decolonización del conocimiento retoma la diferenciación planteada por Quijano: ¿descolonización o decolonización? No es un problema meramente

¹⁰⁴ Posteriormente el grupo fue denominado como Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad (MCD) (Yehia, 2007) a este grupo pertenecen Walter Mignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Eduardo Restrepo, entre otros.

semántico. El trasfondo, para Mignolo (Quijano y Grosfoguel mantienen la misma línea) radica en repensar la idea inicial de la descolonización para trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos. Lo que se plantea en el trasfondo es pensar que la descolonización solo ha sido un cambio de administración, pero con el mismo sentido de explotación, situación que perdura, por ello afirma que “seguimos viviendo en un mundo descolonizado y poscolonial”. Pero con la misma dependencia económica, cultural y política.

En ese sentido, se parte del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia; se trataría más bien, de una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global.

Así, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político (Grosfoguel, 2005).

Esta lucha tiene, así, varias esferas, en sentido del poder propiamente dicho, en el conocimiento, en la cultura. Abarca el todo. Sin embargo, y como veremos luego, las organizaciones indígenas hablan de “descolonización” —en el sentido de Mignolo, Grosfoguel, Quijano— por lo que en el presente trabajo se hará uso de ambos términos indistintamente. Esta noción, ampliamente aceptada lleva a comprender por qué el grupo MC posteriormente se denominó MCD, incluyendo la descolonización / descolonización como eje central del análisis.

- a. La decolonialidad: la superación de la visión universalista del conocimiento

Un aspecto fundamental que caracteriza a los teóricos del grupo MC (Quijano, Grosfoguel, Mignolo) es el análisis de la modernidad/colonialidad (Ampuero, 2012) por considerarse que la segunda es constitutiva de la primera. La modernidad presenta una retórica de salvación, a la vez que oculta la colonialidad como lógica de la opresión y la explotación; aunque históricamente, la modernidad ha tenido un éxito notable escondiendo este lado oscuro.

Siguiendo a Ampuero, lo más importante es que el mismo grupo busca intervenir decisivamente en la discursividad (Escobar, 2003:51) propia de las ciencias modernas, generando otro espacio para la producción de conocimiento —una forma distinta de pensamiento, “un paradigma otro”, la posibilidad misma de hablar sobre “mundos y conocimientos de otro modo”. Es decir, la modernidad como creadora

de un solo sentido de mundo, con una sola perspectiva de producción de conocimiento, con una “verdad” irrefutable, verdad que anula o subsume las otras “verdades” construidas en espacio/tiempo/culturas/gentes distintas. ¿De qué manera se anulan los “otros” conocimientos?

En todo caso la pregunta sería ¿de qué manera se ha conformado el universalismo occidental?, Grosfoguel, en este sentido (siguiendo a Quijano), hace el análisis del pensamiento desde Descartes a Marx. El punto de partida para él es el dualismo planteado por Descartes, de esa separación sujeto/cuerpo/ territorio que ha generado el mito de la autoproducción de la verdad por parte del sujeto, base constitutiva de la modernidad. Es decir, en la medida, de la comprensión del sujeto aislado de su entorno, *en la egopolítica del conocimiento, el sujeto de enunciación queda borrado, escondido, camuflado en lo que Santiago Castro-Gómez ha llamado la hybris del punto cero* (Grosfoguel, 2007:127). Esta noción será asumida por las ciencias como la epistemología de la neutralidad axiológica y la objetividad del sujeto que produce conocimiento, un conocimiento. Esta tendencia es la que lleva a comprender la idea del planteamiento de la Universidad, el espacio de producción de conocimiento desde una sola perspectiva: la eurocéntrica, como la única válida. En esa perspectiva,

El racismo epistemológico cartesiano y kantiano del universalismo abstracto epistémico (Tipo II) donde desde un particular define lo universal queda intacto en Hegel. Filosofías otras como las orientales eran inferiorizadas, y en el caso de las filosofías indígenas y africanas éstas no eran dignas de ser llamadas filosofías, pues el espíritu Universal nunca pasó por allá (Grosfoguel, 2007:131).

Para Marx, la producción de conocimiento no es el resultado del desarrollo del espíritu de una época, sino el resultado del desarrollo material de las relaciones de producción, lo que da un cambio a la dialéctica hegeliana, es decir, cada cual piensa de acuerdo a su condición de clase y la lucha de clases.

En definitiva, la descolonización, vendría a ser ese proceso en el cual se desconoce la *egopolítica* (en palabras de Castro-Gómez) por ser parte del diseño global/imperial/colonial, de exclusión de los otros. La pregunta entonces es ¿de qué manera descolonizamos el universalismo occidentalista? La respuesta planteada en este trabajo es el retorno a la concepción sujeto/ cuerpo/territorio/ como desarrollo material de las relaciones de producción. El sujeto como un todo con el todo. El sujeto entendido como esa unidad comparte su ser y construye conocimiento con el otro desde la alteridad.

Cuadro 1. Enfoques históricos sobre la decolonización

DIMENSION	COLONIZACIÓN	CONCEPCIONES DE DECOLONIZACIÓN Y PROPUESTAS DE EMERGENCIA		
		Raza /eurocentrismo	Indianismo	Grupo MC / D
<i>Ontológica</i>	La realidad es objetiva, universal.	La raza es la base de la construcción social de significados.	El indio es el único referente de la “verdad”.	La realidad social es una construcción social dialógica a través de la interacción entre las personas.
<i>Epistemo-lógica</i>	Neutralidad axiológica Dualismo entre “razón” y “cuerpo” y entre “sujeto” y “objeto” en la producción de conocimiento.	Eurocentrismo: forma hegemónica de control de la subjetividad /intersubjetividad.	Sienta las bases teóricas y conceptuales de las posturas contemporáneas, aunque sigue basándose en la idea de raza.	Necesidad de crear paradigmas epistemológicos para la generación de un “conocimiento otro” a partir de la interculturalidad, desde un diálogo permanente de saberes. Dialógica, la construcción de saberes se realiza a partir de los sujetos desde la intersubjetividad. Diferentes posibilidades de conocimiento de una realidad.
<i>Ética</i>	Idea de superioridad hacia los “otros”. Antropocentrismo.	Emancipación del eurocentrismo a partir de una profunda negación al pasado colonial.	Proceso de emancipación a partir de la otredad, donde el indio pelea por su identidad con una profunda negación a los otros “no indios”: Gobierno, indigenistas, cholos.	Proceso de emancipación a partir de la alteridad en condiciones de igualdad. Se valora la diversidad de culturas / conocimientos / cosmovisiones.

<i>Política</i>	Totalitaria – absolutista, dominante.	Enfrentamiento con el “otro” para superar la dominación.	Proyecto político indianista y concibe la postura antiimperialista como la última etapa de la lucha anticolonialista.	Proyecto político de emancipación de las esferas del poder impuestas, más allá de lo jurídico, normativo.
<i>Orientación social</i>	Dominación	Discriminación al europeo, a conocimientos, valores.	Discriminación del “otro”: europeo, cholo, mestizo / criollo, gobierno, blancoideos.	Aceptación del “otro”. Superación de la noción neoliberal de “multiculturalismo”.
<i>Producción de conocimiento</i>	Conocimiento único / universal sobre la base del ideal de la modernización. La objetividad del sujeto produce conocimiento abstraído de la determinación tiempo / espacio y es una verdad absoluta, única universal para todos en todo el mundo.	Ruptura y negación profunda a los modelos y valores foráneos (europeos).	La raza india se entroniza en la producción de conocimiento. Sólo es válido el conocimiento, valores y forma de vida del indio.	Construcción de conocimiento de sujetos en espacios socio históricos dados. Superación de la fragmentación por una visión que articule y responda a diferentes visiones. La base de la decolonización es la interculturalidad. Emerge desde un profundo cuestionamiento de la educación como principal mecanismo de reproducción de la estructura dominante. Crítica a la <i>Egopolítica</i> : forma eurocéntrica de construcción de conocimiento.

Fuente: Ampuero, 2012.

En definitiva, se puede apreciar que es claramente identificable el cambio cualitativo que ha sufrido la noción de descolonización al pasar de la etapa de confrontación a una etapa de

construcción. De la otredad a la alteridad. Sobre esta base comprenderemos de aquí en adelante el concepto de descolonización (y será usado indistintamente con el de decolonización), y será entendido como aquel proceso emancipatorio a partir del rescate de la visión de las naciones originarias y de las concepciones universales modernas del mundo. Es un proceso de reconstrucción del conocimiento basado en el diálogo intercultural, en condiciones de igualdad de sujetos histórica y socialmente, situados en un espacio/tiempo determinados.

La formación en el campo comunicacional: desafíos pendientes desde la visión decolonial

...no entiendo nada cuando me hablan de currículo o no sé qué...ni de bases pedagógicas, a veces hasta me enredan, lo que quiero decir clarito (con claridad) es que ojalá se haga una universidad donde puedan ir mis hijos a aprender de nuestras culturas y a servir a la comunidad, a esto pónganle el nombre que quieran... (Mujer Guaraya)¹⁰⁵.

La pregunta rectora para esta reflexión es ¿de qué manera de/construimos/construimos las carreras de Comunicación de la región a partir de la visión del sur? Repensar el campo comunicacional desde la ruptura con el eurocentrismo y desde un pensamiento otro implica nuevas bases epistémicas y también una praxis académica distinta.

De principio, el intentar hacer “modelos” estaría faltando al principio básico de la construcción teórica a partir de los escenarios concretos. La vasta diversidad cultural de la región podría dar como resultado una gran cantidad de enfoques, pues resulta imprescindible para la decolonialidad revisar los imaginarios, *pensares y haceres* de las culturas originarias creando una suerte de interculturalidad epistémica donde la *pluriversidad* de visiones puedan ser debatidas, compartidas en aula.

En el caso boliviano, la Constitución Política del Estado hace referencia a la descolonización (privilegiando el aspecto histórico-político de los procesos), para lo cual se considera como base fundamental la *despatriarcalización* para enfrentar un legado foráneo alejado de las prácticas comunitarias.

Es un proceso de liberación del pensar, sentir y conocer que haga a cada individuo vocero (a) de su propia realidad y necesidades, desde el reordenamiento de lo público. La emancipación de pueblos y mujeres solo será posible cuando los nudos del colonialismo interno y el patriarcado se desmoronen por obra de las políticas públicas y el protagonismo político de hombres y mujeres desde sus identidades,

¹⁰⁵ Opinión de una mujer guaraya en el momento de la recogida de datos para la investigación de la Universidad Indígena en 2008. Cit. en Ampuero, 2012.

sentires y saberes, que atraviesen necesariamente el sistema educativo y la convivencia cultural de las distintas naciones que constituyen el Estado boliviano.

¿Pero cuáles son las condiciones actuales? En una investigación realizada en 2015 en la ciudad de Santa Cruz, con estudiantes de Comunicación de universidades privadas y públicas, (Ampuero y Gainsborg, 2016) se logró los siguientes resultados:

- a. Las relaciones de poder reproducen subordinación y opresión, jerarquizando las relaciones entre varones y mujeres, y de grupos hegemónicos sobre grupos subordinados, lo que impide el ejercicio de una práctica democrática ideal.
- b. Las instituciones, en este caso, la universidad, aunque inicia un proceso de cambio innegable y en distintos niveles de acuerdo a cada universidad, siguen perpetuando los patrones culturales y estereotipos de discriminación, perpetuando consecuentemente.
- c. La distribución inequitativa de las riquezas entre grupos diversos por poderes heredados y entre varones y mujeres.

En esta perspectiva, se logró visualizar que la formación en las diversas carreras de Comunicación tiene una brecha muy grande con el sueño de *un pensamiento otro y de otras prácticas* liberadoras y ligadas a los escenarios propios de la región.

Sin embargo, resultó muy interesante descubrir que la brecha se diluye en la población estudiantil al constatarse una conciencia por parte de los estudiantes acerca de la importancia de la implementación de nuevas prácticas y saberes en la formación integral en el área comunicacional y una creciente demanda para el desarrollo de propuestas educativas que apunten a la formación de profesionales proactivos con alto dominio teórico, tecnológico y práctico, con un perfil crítico y de alta sensibilidad intra e intercultural, con capacidad de construir soluciones a problemas comunicacionales desde el ejercicio del diálogo, desarrollando investigación desde modelos epistemológicos alternativos que comprendan la realidad desde una perspectiva holística y compleja.

Es muy probable, entonces, que el grado de concientización de los estudiantes se encuentre más adelantado que las prácticas educativas existentes. Si fuera así, sería el momento preciso para operar cambios.

b. Bases pedagógicas

En ese sentido, se habla de una propuesta de partida que integra los conocimientos referidos a: saber conocer, relacionado con el entendimiento y comprensión del conocimiento correspondiente a un campo científico e histórico; saber hacer, relacionado con el dominio

de destrezas cognitivas y motrices que permiten, decidir y actuar en un momento dado; por último, las actitudes vinculadas con el saber estar, en concreto referido a la inserción social y las relaciones interpersonales logradas a lo largo del proceso de formación.

En esta perspectiva, uno de los ejes centrales de la reivindicación de los movimientos subalternos, entre ellos una importante masa intelectual, tomó como punto de partida a estas perspectivas epistémicas raciales/étnicas y feministas en contraposición a los paradigmas hegemónicos. El debate generado en la academia, sin embargo, no se ha visto reflejado en el cambio de las mallas curriculares, ni en los contenidos y menos aún en la didáctica.

En contraposición a lo anterior, se plantea las siguientes bases pedagógicas:

En el aspecto didáctico partir de metodología que lleve al sujeto a una praxis emancipadora a través de la realidad, del entorno inmediato, de las comunidades en pro de una comunicación para la emancipación.

Asimismo, vincular los contenidos a las tres dimensiones: ser, saber ser, saber significar y saber hacer, con la finalidad de una educación integral. Asimismo, se plantea como elemento fundamental y motor de cualquier programa de estudios, la preservación de la vida en todas sus dimensiones, con un profundo respeto al ser humano, a la naturaleza, al cosmos. En este sentido, habría una conexión total con la noción del *Buen Vivir* esbozada por los pueblos originarios.

Un aspecto fundamental es partir de la concepción que no existe *una visión de mundo o un pensamiento único*. Se deberá trabajar en aula la importancia de la aceptación de la pluralidad de visiones con un manejo de la cultura de paz, de los valores expresados en la Constitución Política del Estado Boliviano (y que podría replicarse a los países de la región): la *intraculturalidad*, como lo identitario (revalorización del “yo soy”), y a la par la *interculturalidad*: yo soy con el otro en condiciones de igualdad.

Asimismo, se propone formar para la producción crítica de conocimientos y no sólo como “consumidores” de conocimiento. Esto implica generar prácticas concretas de socialización del conocimiento, rescatar prácticas y darlas a conocer usando nuevas tecnologías. Las redes las aliadas para dar a conocer nuestras prácticas liberadoras.

Lo anterior será posible con un replanteamiento del proceso de aprendizaje/enseñanza/evaluación desde una práctica pedagógica liberadora y concientizadora. Esto significa que las viejas prácticas eurocéntricas de evaluación deberán ser cambiadas con perspectiva cualitativa. Si el comunicador comunicólogo aprende desde una praxis

comunitaria, probablemente los diversos actores podrían apoyar en este proceso como parte de la enseñanza.

c. Fundamentos sociales y políticos

Toda práctica desde la decolonialidad está fundamenta en el ámbito político. Es una práctica de emancipación y construcción de una nueva versión (o versiones) del campo. Implica una lucha contra de la educación mono cultural establecida desde la época colonial y que tiene como fin la reproducción de las elites de poder a través de un proceso de aculturación y etnocidio. Supone, a su vez el rescate/revalorización del conocimiento originario de las naciones indígenas como parte de la reivindicación social de la lucha de nuestros pueblos a través de procesos educativos en lengua originaria. Rescate del fundamento comunitario, como núcleo social de interacción basada en la reciprocidad. Y en este punto se hace referencia al sentido ético de la comunicación, sin olvidar que comunicación, tiene el prefijo común con lo comunitario. Por último, los saberes y las prácticas tienen como finalidad enfrentar las condiciones de pobreza, marginación y sometimiento.

En esta línea, los planes de estudio se fundamentan en las demandas políticas, educativas y territoriales de los pueblos y naciones indígenas, los actores urbanos e involucrados en el campo desde su contexto político, social, comunitario y educativo.

Es una educación con principios comunitarios. Es decir, desde y para la comunidad. Los procesos de enseñanza aprendizaje tendrán como insumos prácticos en espacios concretos, trascendiendo la idea de “aula”, haciendo trabajo de apoyo a barrios. Por ello, es dialógica entre los diversos actores. Se plantea una construcción a través de la interacción entre los diversos sujetos, (comunidad–técnicos–movimientos sociales–Estado) de manera horizontal en complementariedad de saberes.

Finalmente, es muy importante que se repiense que a diferencia de una institución educativa tradicional–moderna eurocéntrica que nace por la necesidad de satisfacer demandas de mercado en beneficio económico de grupos de poder, la formación descolonizadora nace con el objetivo de servir a comunidades específicas, barrios, espacios subalternos. Por ello, es parte del proceso de construcción curricular porque la definición de contenidos y metodología didáctica debió ceñirse a estas demandas y características determinadas en base al diálogo con los diversos actores.

Tampoco se trata de formar nuevas generaciones *negando* el legado europeo y/o norteamericano, sino más bien construir una interculturalidad epistémica, un diálogo de saberes en condiciones de igualdad y más allá de imposiciones maniqueas.

En definitiva, se trata de construir nuestras carreras con una nueva perspectiva. Con prácticas diferentes, inventadas con imaginación, revalorizando a nuestros autores, a nuestras creencias. Partir de una episteme propia a partir de una apertura al diálogo con la academia y la sociedad civil organizada, propiciando un verdadero diálogo de saberes en todas las instancias, con los actores del entorno, pero también los pares de la región y el mundo.

Partir de lo identitario, lo *intracultural* sería un gran aporte porque implicaría una necesaria mirada a nosotros mismos indagando las memorias/ prácticas históricas. Así, se reconocería el lugar desde el que miramos la realidad. El autoconocimiento sería pues una condición fundamental de una nueva perspectiva en el campo.

Fuentes consultadas

- Ampuero, Jenny (2012): **“Construcción de la Identidad y alteridad en la UNIBOL Guarani y de pueblos de Tierras bajas ‘Apiaguayki Tüpa’ “. Valladolid: Universidad de Valladolid.**
- Ampuero, Jenny y Gainsborg, Carol (2016): **“Identificación de determinantes del esfuerzo académico de estudiantes de comunicación en vinculación con las demandas del proceso de descolonización del Estado”, en Memoria Académica, pp. 276-282.**
- CNC-CEPOs (2008): Educación, Cosmovisión e Identidad. Una propuesta de diseño curricular desde la visión de las naciones y pueblos indígenas originarios. Bolivia: Bloque Educativo Indígena Originario.
- Escobar, Arturo (2003): **Mundos y conocimientos de otro modo.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- FELAFACS (1986): **“La formación universitaria de comunicadores sociales en América Latina”, en Documentos de Análisis, pp. 291-298. Recuperado en junio de 2016.**
- Gamboa, Franco (2009): **Los movimientos sociales indígenas y las políticas de Reforma Educativa en Bolivia.** La Paz: CEBIAE.
- Grosfoguel, Ramón (2007): **“Más allá de los uni-versalismos occidentales: pluriversidad y transmodernidad como proyectos decoloniales”, en Saavedra, José Luis. Educación Superior, Interculturalidad y Descolonización (pp. 125 - 144).** La Paz: Fundación PIEB-CEUB.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007): **“Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Eds.). El giro decolonial (pp. 127 - 168).** Bogotá: Siglo del Hombre.
- Mignolo, Walter (2007): **La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial.** Barcelona: Gedisa.

- Quijano, Anibal (2000): Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Buenos Aires: CLACSO.
- Rizo, Marta (2012): Imaginarios sobre la comunicación. Algunas certezas y muchas incertidumbres en torno a los estudios de comunicación, hoy. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Sierra, Francisco (2016): “Comunicación y Buen vivir. Nuevas matrices teóricas del pensamiento Latinoamericano”, en Chasqui, 9-17.
- Sousa, Boaventura De (2005): La Universidad en el Siglo XXI para una Reforma democrática y emancipadora de la universidad. Mexico: UNAM.
- Torrico, Erick (2004): Abordajes y períodos de la Comunicación. Bogotá: Norma.
- Tünnermann, Carlos (2003): La Universidad Latinoamericana ante los retos del Siglo XXI. México: UDUAL.
- Universidad de Sevilla (abril de 1993):” De la ‘universitas’ a la ‘universidad’ “. Recuperado el 10 de junio de 2016, de Significado del termino “Universitas”: http://personales.us.es//alporu/historia/universitas_termino.htm

Notas para indisciplinar el currículum universitario en Comunicación

Eloina Castro Lara

Introducción

La discusión sobre el interés y la especialización en torno a las formas de circulación e impronta del saber-ser moderno/ colonial se concretan en el seno del debate sobre la lucha por la hegemonía, que es lo que (en términos post-estructuralistas) agrupa, cohesiona, articula, controla y permite la reproducción eurocentrista y/u occidental de la explotación y dominación de las representaciones y el conocimiento, consentidos por la voluntad de poder-saber: *la historia del pueblo fue sustraída por el Capital y por la ciencia-representada por ciertos enfoques que buscan objetualizar para dominar* (Bidaseca, 2011), siguiendo la lógica de la raza como institución dominante.

Como bien expone Lander (2000), se concretó la colonización del lenguaje y el discurso a partir de la apropiación y organización del tiempo, del espacio y del conocimiento a través de lo que hoy denominamos ciencia y a partir de la creación de la institución escuela, que funge como el espacio (quizá de mayor visibilidad) en donde se acentúa el poder de enunciación, la dictaminación, el adoctrinamiento y la legitimación de las categorías eurocéntricas y/u occidentales en todo ámbito.

En este sentido, más allá de la reflexión proxémica y organizacional que podría hacerse de la escuela y a la universidad como centro de (re) producción de conocimiento, o del análisis mediático-técnico que inunda las mesas de investigación en Comunicación Educativa en torno al cómo se enseña-aprende/ aprehende el conocimiento, el fin de este ensayo es reflexionar en torno al qué se enseña-aprende, cuya materialidad se encuentra contenida en el currículum escolar o universitario.

El currículum es quien define la orientación de la Comunicación (para este caso) en su práctica educativa, además de que propicia la evolución educativa-profesional científica del campo al ser la estructura de transformaciones vinculadas que interactúan dialécticamente, re-assigna los límites, las posibilidades, el sentido y magnitud del mismo (Fuentes, 1991:20) y anticipa su futuro deseable. Asimismo, los planteamientos curriculares disputan y encausan el sentido del campo al determinar el modo de institucionalizar, producir y reproducir el conocimiento en materia Comunicación.

Como mapa epistémico-histórico-político-cultural el currículum compone los esquemas de interpretación de la realidad del campo comunicacional, permite la reactualización, la interconexión entre campos y la memoria colectiva; por lo que analizarlo desde el

pensamiento crítico fronterizo y la práctica decolonial en el ambiente educativo deviene importante en un contexto que indica que el sentido de la profesión sigue limitado por los constructos y patrones de conocimiento occidentales.

En este sentido, se plantean en este ensayo algunas notas para indisciplinar el currículo universitario (en general) en el contexto de los “problemas” epistémicos que caracterizan a la Comunicación, y, aunque con probabilidad la “renovación epistémica” no provenga de la academia, los retos que se plantean para las universidades como centros de producción y reproducción de saberes son: reconocer que *dentro de ellas circulen otras formas de conocimiento, que otras concepciones de vida son posibles* (Souza en León y Delacoste, 2016: s/p) fuera del pensamiento eurocéntrico y polillogar con estos conocimientos.

Academia y eurocentrismo

Para Quijano (2007:93, en Fernandes y Ferrão, 2010) la colonialidad como patrón de poder ha resultado más profunda y enraizada que el colonialismo. No puede analizarse “nuestro” lugar en el mundo sino a partir de sus múltiples, plurales y complejas “suturaciones” (emisión/enunciación; recepción/reproducción/silenciación).

Es aquí en donde cabe la disputa del conocimiento mismo y el lugar que ocupa la conjunción de los estudios decoloniales, comunicacionales, politológicos, epistemológicos (entre otros) en la construcción del “nosotros”, que parte no desde “condiciones horizontales”, sino desde el reconocimiento de condiciones sociohistóricas desiguales que sobredeterminan, en pos de un proyecto eurocéntrico “unificador”.

La discusión sobre el interés y la especialización en torno a las formas de circulación e impronta del saber-ser moderno/ colonial se concretan en el seno del debate sobre la lucha por la hegemonía, que es lo que (en términos post-estructuralistas) agrupa, cohesiona, articula, controla y permite la reproducción eurocentrista y/u occidental de la explotación y dominación de las representaciones y el conocimiento, consentidos por la voluntad de poder-saber y la lógica de la raza.

Como expone Lander (2000), la colonización del lenguaje y el discurso se concretó a partir de la apropiación y organización del tiempo, del espacio y del conocimiento a través de lo que hoy se denomina ciencia y de la creación de la institución escuela, que funge como un espacio (quizá de mayor visibilidad) en donde se acentúa el poder de enunciación, la dictaminación, el adoctrinamiento y la legitimación de las categorías eurocéntricas y/u occidentales en todo ámbito, principalmente en las tres dimensiones que constituyen la herida colonial: el ser, el poder y el saber, de acuerdo al Grupo Modernidad/Colonialidad.

Consiguientemente, la educación es el discurso (mito) de la sociedad occidental que define y justifica (arbitrariamente) la reproducción de cánones de un conocimiento (en singular) restringido en tanto las posibilidades de conocer y los caminos que conducen a él, es decir, se habla de un conocimiento eurocentrado y de sus capitales culturales colonizadores que condicionan, sin pensarlo, las nociones de buen vivir, las afirmaciones de un saber por sobre otro y los “requisitos” para moldear la identidad en función al ideal del proyecto ciudadano (Martínez, 2013) que hayan trazado las instituciones internacionales que detentan el poder del saber-ser en el mundo (y a la que la mayoría de los países adhieren).

Este canon eurocéntrico, para Mbembe (2015) es un canon que atribuye la verdad únicamente a la opción occidental de producción de conocimiento, rechaza otras tradiciones epistémicas. La tradición epistémica occidental es una tradición que clama desinterés del conocimiento del que conoce. Descansa en una división entre mente y mundo, o entre razón y naturaleza, como un a priori ontológico. Son tradiciones en donde el sujeto de conocimiento se encierra en sí mismo, da un vistazo al mundo de los objetos y produce supuestamente conocimiento objetivo de esos objetos. El sujeto que conoce es capaz (han dicho) de conocer el mundo sin ser parte de él, y ser, por todos los medios, capaz de generar conocimiento universal e independiente del contexto.

En este sentido, se puede entonces problematizar a la educación como un lugar de disputas discursivo-normativas y al espacio educativo (llámese escuela, universidad) como el espacio de orden y gobernanza del poder-saber que cultiva, protege y reproduce el conocimiento autoritario, autorizado y legítimo que silencia e invisibiliza el conocimiento no occidental en pos del pensamiento eurocentrado, pero que también nutre la construcción histórica discursiva sobre el otro alterno, desigual, diferente, diverso y que busca homogeneizar.

La expansión de la colonialidad del saber como neo-disciplinamiento, a partir del locus de enunciación y la legitimidad de la ciencia como modelo único, colonial, antropocéntrico, occidental, universal y verdadero de producción de conocimiento, radica en el *dominio de la dominación* (Ídem) en todo ámbito –principalmente en los imaginarios- y en que esos unos otros crean merecer ese dominio y opresión, materializado en la desterritorialización e invisibilización de su ser-saber otro, así como en la desigualdad de las relaciones e interacciones intersubjetivo-raciales entre colonizadores y colonizados, en el marco de la noción de “progreso”.

Es así como la desconsideración de seres-saberes otros - como problema político, epistemológico, pero también ontológico- dentro del aparato discursivo de la educación sigue colonizando y fomentando epistemicidios, teniendo como contexto la incorporación de una gran

parte de la sociedad al Sistema-Mundo caracterizado ahora por la Globalización (como parte de la Modernidad/Colonialidad), sustentada en bases occidentales a manera de modelo central (material y simbólico) para la producción y re-producción de conocimiento, que ha instituido *logospreciados* y *logosdespreciados*. A decir de Borsani (2012:2):

Los ámbitos académicos han jugado un rol primordial al servicio de dicha ortopedia epistémica, creando e imponiendo categorías, conceptos y taxonomías con prepotente pretensión universal en connivencia con la lógica de dominación moderna colonial.

No es sorpresa que el pensamiento que domina la (re) producción y el consumo de conocimiento en América Latina no sea latinoamericano, tanto para el campo de la Comunicación como para cualquier otro. El *logo preciado* por la academia, cuyas representaciones se privilegia tempo-espacialmente, sigue siendo el proveniente de Occidente, limitado a no más de seis idiomas.

Es desde ahí de donde se piensa la urgencia de una ciencia polifónica, de cómo el discurso “científico” (positivista, fundamentalmente) disfrazó a este dispositivo como “neutro” y “objetivo”, “des-politizándolo”, “des-ideologizándolo” a los fines que los grandes centros (universidades, institutos occidentales) productores de conocimiento convengan; de cómo la universidad funge como *agencia de colocaciones al servicio del mercado laboral* (Borsani, 2015) a la par que el *sonambulismo intelectual* (Idem) que ha producido el distanciamiento del mundo con la teoría, pero que también tiene su fundamento en la geopolítica del silenciamiento de otras racionalidades que no devengan de la racionalidad occidental (sustentadas en lo que ellos construyeron/decidieron como científico, como válido).

La articulación del aparato geopolítico que subyace a la cuestión epistemología-ciencia en el marco de una lectura decolonial enraizada en la colonialidad del saber que excluye (Lander, 2000), desautoriza (Segato, 2015) e incomunica (Palermo, 2008) *unas otras formas* de conocer, deja entrever a la epistemología como un desarrollo político-normativo y a la ciencia como un proyecto discursivo geopolítico-hegemónico colonial - estructurador y productor del conocimiento validado anclado en el racismo epistémico europeo.

Es por ello que se puede y se debe hablar del pensamiento latinoamericano como una construcción surgida como contrarespuesta al poder y al dominio Occidental de la *ciencia* como convención ideológica y a su discurso como enunciación autorizada – trastocando los ámbitos social, político, económico, educacional, religioso, y en este caso comunicacional.

Colonialidad del saber y currículum

Este apartado del ensayo se concentrará en la colonialidad del saber, que implica que la estructura, contenido y sentido del pensamiento, la racionalidad y el aprendizaje estén cimentados en preceptos, constructos y experiencias del discurso educativo colonial provenientes, de acuerdo a Shizha (2007) de los hábitos deseables de la clase media eurocéntrica. Pero la colonialidad del saber también tiene su fundamento en la geopolítica del silenciamiento de otras racionalidades que no devengan de la racionalidad occidental (sustentadas en lo que ellos construyeron/decidieron como científico).

De igual manera, la colonialidad del saber posee vórtices psico-culturales, políticas, epistémicas y ontológicas que afectan todos los ámbitos de la vida de una persona, incluyendo el reconocimiento y la identidad. Para Achebe (2000) y Thiongo (1986, 2009) en Shizha (2007) la educación colonial no sólo ha asegurado el monopolio o supremacía epistémica de los lenguajes (y sentidos) eurocéntricos, sino la inferiorización del *uno otro* como creador de códigos y sistemas comunicacionales, como intérprete, como lugar epistémico. Por tanto, la colonialidad del saber ha implicado el desprendimiento y deconstrucción de esa *cultura otra*, compuesta de historia, memoria y lenguajes *otros* en pos de los intereses del colonizador occidental, que desde la primera vez ha tenido cuerpo de sacerdote y/o intelectual, miembros ambos de la *intelligentsia* europea.

La expansión de la colonialidad del saber, a partir del locus de enunciación y la legitimidad de la ciencia como modelo único, universal y objetivo de producción de conocimiento, radica en el *dominio de la dominación* (Shizha, 2007) en todo ámbito —principalmente en los imaginarios— y en que esos *unos otros* crean merecer ese dominio y opresión, materializada en la desterritorialización e invisibilización de su ser-saber otro, así como en la desigualdad de las relaciones e interacciones intersubjetivo-raciales entre colonizadores y colonizados en el marco de la noción de “progreso”.

Hoy en día, dicha colonialidad del saber opera principalmente, como ya se dejó entrever, a través de la institucionalización de la represión e inferiorización de unas otras formas de conocimiento en la escuela y/o universidad, en los criterios de validez y en el fetiche cultural alrededor de los sistemas convencionales (ya naturalizados) de comunicación del conocimiento, como lo son la burocracia académica, la práctica docente, las ponencias, los artículos, las referencias, el currículo; produciéndose así violencia epistémica y epistemicidios.

En ese sentido, todas las instituciones son formas terminales de poder colonial en un juego de multiplicidad de fuerzas y relaciones, respectivamente. La universidad, como materialidad y espacialidad de

lo educativo (no exenta de las redes de poder), orienta-produce miradas, saberes y actores autorizados (o al menos identificados) por el proyecto hegemónico. Dichas relaciones de poder-saber se expresan, como se acaba de mencionar, en los discursos que la estructuran y controlan, dado que todas las estrategias de poder-saber producen y hacen surgir discursividades.

Una de estas discursividades se visibiliza en el currículo como espacio político de disputa, como mecanismo de opresión, exclusión y marginalización del conocimiento.

El (C) currículum, como la (C) comunicación, es atravesado por una polisemia que no puede obviarse, puesto que incluye varios niveles de significación: como campo de conocimiento; como política; como síntesis discursiva; como proceso; como representación epistémica de otro campo y que además incluye a sujetos varios.

En este sentido —bajo una lectura genealógica en tanto la historia está llena de construcciones de signos y significados en torno a la educación—, el Currículo es:

- *el* dispositivo de la educación, en tanto devela una u otra formación desde la inscripción discursiva y que constituye las relaciones de poder para con el saber;
- *la* estrategia de poder, inmanente a la voluntad de saber, lo que atraviesa y define un modo de proceder objetivado en el discurso de la voluntad de saber;
- *el* mecanismo de poder, en el cual éste (poder) se difunde y hace emerger (o perpetúa) las relaciones de poder en cuanto múltiples y dinámicas.

Consiguientemente, se sugiere que el currículum resulta un vórtice que revela la estructura de la maquinaria del podersaber en la educación en el marco de un proyecto hegemónico determinado, en este caso eurocéntrico y anclado en la Modernidad/Colonialidad, visibilizado dentro de las propuestas teóricas que sustentan la política curricular y que “controlan” la formulación de las propuestas curriculares en pro del proyecto hegemónico global y de la misma hegemonía epistémicoconceptual que caracteriza a la educación y a las ciencias y/o disciplinas y/o campos de conocimiento institucionalizados en las universidades.

No obstante, como voluntad de poder, se reconoce el juego de alternancia y continuidad del currículum, una disputa entre el quiebre, la reproducción y la dominación, movido por el ejercicio continuo de vencer y resistir; generar o mantener nuevas relaciones de poder; buscar las instancias de producción de poder de las producciones de saber.

Entender al currículo como motor de la colonialidad del saber institucionalizado en la Modernidad/Colonialidad y como el dispositivo articulador histórico (que actúa sobre los sujetos) incita a

pensar a la universidad como hacedora de sujetos blancos, eurocéntricos, andropocéntricos y cristianos, congruentes a las prácticas y sentidos del modelo que se ha erigido como legítimo y universal desde el “descubrimiento” o invención de América.

El currículo, en ese sentido, como representación, encuadre o recorte de una forma de pensar la realidad adhiere a la noción de totalidad de Occidente, es decir, promueve una memoria hegemónica racista y colonial en torno a lo que las escuelas-universidades deben enseñar y cómo lo deben hacer. La arbitrariedad en estos procedimientos deviene una práctica de poder-saber sobre los que aprenden y los que enseñan, por lo que el currículo viene a configurar todo un territorio político del saber en función al discurso de “verdad” que enarbola la racionalidad eurocéntrica.

En vías de fragmentación¹⁰⁶, el proyecto de la Modernidad/Colonialidad ejerce el control sobre el *discurso de verdad*¹⁰⁷ en torno a él y que se transforman en *lógicas de articulación* de la propia *hegemonía*. Consiguientemente, la verdad en la Modernidad/Colonialidad permea, sin duda, en lo educativo-educacional pedagógico, en donde el currículum funciona como el *dispositivo articulador y condicionador de estructuras y actores* que es negociado a través de *sujetos de determinación curricular* durante su proceso de construcción política y de su implementación¹⁰⁸.

En este sentido, se podría pensar a la *verdad* como posible eje relacional del ser-poder-saber, que es también producto de una lucha político-cultural que responde a los valores del proyecto hegemónico, como lo es hoy en día la Globalización, pero también a las formas de resistencia que no se pueden aplanar sólo por no tener el mismo nivel de competencia que el proyecto político hegemónico de la Modernidad/Colonialidad, dado que todo el ámbito socio-discursivo (como formas de voluntad de saber y voluntad de poder), la lucha por el poder de articulación, por la capacidad de *legitimar*, de *visibilizar* y de *autorepresentar*, así como por la configuración y construcción de nuevas verdades son las que re-estructuran los espacios, las relaciones y formas de enunciación, aunque en disgregación y contingencia.

¹⁰⁶ La trayectoria teórica que plantea la mexicana Alicia De Alba en torno al campo curricular, sitúa al currículo en el marco de una Crisis Estructural Generalizada que permiten vislumbrar la crisis de época (de la Modernidad) y por tanto la disgregación de las estructuras que el mundo occidental impuso. La disgregación se traza como el eje articulador y como el eje desestructurador.

¹⁰⁷ La verdad puede ser entendida como aquél intento de comprender el mundo en un momento histórico (Nietzsche). A través de esa comprensión se han modificado estructuras, creado dispositivos (Foucault) que los cambios de época desestructuran y transforman, y lo que muta, no muta a “algo mejor”, sino mutan las formas de articulación en torno a la verdad (Laclau) a través de cadenas equivalentes que “llean” los significados vacíos. Estas tensiones sacan a relucir las contradicciones del sistema-mundo actual.

¹⁰⁸ Implementación que cabría cuestionar en función a que los actores educativos no son pasivos, poseen condicionantes culturales y subjetivan sus prácticas, lo que torna difícil la imposición o asimilación absoluta de las condiciones de verdad.

Decolonialidad y currículo

Problematizar las relaciones de dominación que provienen de la cultura y poder, es también hallar en la triada poder-sabereser la articulación de un proyecto epistémico esperanzador, como el decolonial, en el sentido que éste plantea como eje dar cabida a unos otros proyectos con el objeto de constituir unos otros contornos sociales.

En el marco de la tensión entre la Modernidad/ Colonialidad como proyecto hegemónico y la irrupción de unas otras voces y unas otras estructuras, la función del Currículo —como dispositivo educativo— es la de visibilizar e institucionalizar, en el ámbito de la formación educativa formal, las demandas que provienen de múltiples voces en un llamado a fortalecer las resistencias-disidencias.

Exponer las condiciones de asimetría y colonialidad que existen en el currículum en el entorno escolar que lo acompaña y que trasciende a ámbitos no escolares, recupera la dimensión histórica que le pertenece a la currícula, pues habla del proceso continuo y dinámico que le pertenece al campo curricular (que no de una categoría), un concepto inacabado, al que las contingencias pueden alterar, así como las nuevas sobre-determinaciones, dado que parte de acciones pasadas como necesidades y aspiraciones presentes que correspondan a las posibilidades de su desarrollo integral que anticipan un futuro deseable. Proponer la decolonización del currículo desenmascara las pretensiones de estructurar una interpretación universal, coherente y neutral del mundo, añadiendo una tensión más entre la objetividad-subjetividad.

La decolonialidad en el ambiente escolar inicia con la interpelación y el cuestionamiento a las prácticas, negaciones, relaciones, omisiones, ausencias y contenidos impuestos como parte de la dominación para dar cauce a formas alternas de sersaber-poder que propicien el cambio educacional, dentro y fuera de la Academia. Un ejemplo, pudiera suponer la enseñanza-aprendizaje del conocimiento y la cosmovisión ancestral que aún no se ha perdido, o la afirmación auténtica de la voz e intelectualidad de los sujetos que participan de la práctica educativa, como “salida epistémica”, a decir de Shizha (2014 en Emeagwali).

Decolonizar el currículo deviene por tanto una estrategia pedagógica, epistémica y política (Fernandes y Ferrão, 2010) que no se limita a la inclusión (Walsh, 2005) banalizada¹⁰⁹ (Shizha, 2014 en Emeagwali) de culturas, contenidos o métodos, sino a través de la mudanza histórico-estructural de prácticas escolares que suponen un

¹⁰⁹ Para Edward Shizha, la banalidad en la inclusión se institucionaliza a través de la (in) visibilidad de ciertos cuerpos y experiencias, y la cultura jerárquica de personas, conocimientos, valores e historias, y que de acuerdo a Walsh (2005) perpetúa los estereotipos en función a la dinámica estructural eurocentrista.

proceso de creación y reconocimiento de la capacidad de ser, poder, saber, pero también de actuar para la construcción y/o afirmación de contornos sociales *otros, diferentes*, en el marco de la diferencia colonial y el pensamiento fronterizo.

Así también, la decolonización curricular no implica imitar la práctica occidental de la “soberbia epistemológica” (Fernandes y Ferrão, 2010), sino dar un giro epistémico hacia la pluriversalidad y la interculturalidad a través de la gestión y vivencia de espacios en donde convivan, se tensionen y se articulen, en igualdad de condiciones relacionales (horizontales), muchos mundos.

El reto de la escuela, pero más de la universidad, es el de la resistencia, como pedagogía y como sobrevivencia colonial¹¹⁰. Cumplir las expectativas como centros generadores de conocimiento y conciencia crítica, cuya calidad (no entendida desde la lógica de validación occidental-neoliberal) impacte realmente en la comunidad mediante *unos otros* sistemas de conocimiento y comunicación.

En ese sentido se considera pertinente cuestionar el qué se enseña, cuándo se enseña, cómo se enseña, para quiénes se enseña, a qué o a quienes beneficia esa enseñanza, y quiénes enseñan en este caso, en torno a la formación y los estudios comunicacionales.

Desobediencia epistémica en Comunicación

La posibilidad del giro decolonial que se presenta para los estudios comunicacionales, tiene su punto de partida en el pensamiento crítico fronterizo en pos del encuadramiento formal de enunciación que caracteriza al campo (y a todos los campos, disciplinas y ciencias occidentales) bajo la consciencia de que todo conocimiento es corpo-político —construido (¿por quién o quiénes, para qué o para quiénes?)— y geo-político -situado (¿cómo, cuándo, en dónde?)- a imagen y semejanza de la matriz colonial de poder-saber.

El contraste entre los principales (e inacabados) planteamientos del pensamiento decolonial con la trayectoria científico-institucional de los estudios en Comunicación, teniendo a la Modernidad/Colonialidad como patrón y visión civilizatoria que orienta la lógica occidental del pensamiento que caracteriza al campo; así como la medio-logía como paradigma aun dominante dentro de la producción intelectual en Comunicación (Torrice, 2015) incitan a la búsqueda de la otra orilla, es decir a la posibilidad de *una otra* Comunicación que privilegie la otredad y la pluralidad, desde el punto de vista teórico como procesual, tomando en cuenta el locus

¹¹⁰ En esta autora, la resistencia y la ruptura con los anclajes curriculares de los que devino su formación universitaria se ha encauzado a partir de una lucha metacomunicacional y discursiva a través de la búsqueda de unos otros sentidos y unos otros valores, dentro del campo de la Comunicación, específicamente.

privilegiado y fronterizo de la región. Se apela, en este sentido, a la desobediencia epistémica.

La desobediencia epistémica va más allá de los contenidos, interpretaciones y asunciones disciplinares, implica más bien cambiar los términos de la *conversación*, de aquello que sustenta y controla el locus enunciativo de, en este caso, la Comunicación. Mignolo apunta a que Fanon (1952 en Mignolo, 2009:7) legó muy clara dicha postura: enunciar significa, sobre todo (...) *asumir la cultura, cargar el peso de una civilización* (...) es decir, dominar las normas, en este caso disciplinares. Para Mignolo (2009:3) las estrategias de la desobediencia epistémica para la decolonización se marcan a partir de la desoccidentalización y el desprendimiento.

En ese sentido, Beltrán (1976) propone una *Comunicología para la Liberación*, no sólo en el ámbito epistemológico, sino político y de cambio estructural, sin fragmentar la historia y el contexto que atraviesa directamente a las premisas, objetos y métodos comunicacionales de la actualidad. En primer lugar, la Comunicación requiere liberarse de la Comunicación. Resulta pertinente liberar (a la Comunicación) de sus motes, modelos, discursos, objetos limitados, y quizá del afán cientificista que se ha planteado como inquietud para su legitimidad como territorio de conocimiento. ¿Es necesaria una ciencia comunicacional? Decolonialmente, no. Es menester buscar otra espacialidadtemporalidad-movilidad.

Tal como plantea Segato (2015) deviene urgente el surgimiento de *unas otras* racionalidades, de unas otras formas de estar/habitar el espacio-tiempo sin que éstas recaigan en la racionalidad epistémica en la que todos los conocimientos son clasificados, trazar las retóricas de validación de propias formas de habitar y pensar, indispensables para abrirse paso en los conflictos del presente.

¿Qué caminos habría que recorrer? Infinitos, tantos como cada cultura y colectividades que existan, porque decolonizar el conocimiento, los saberes y las prácticas comunicacionales implica re-encuentrar o adherir otros sentidos de la Comunicación y lo comunicacional, implicaría reconocer en la Comunicación una especie de matriz cuya naturaleza o esencia misma —desde esta lógica decolonial, circular y de liberación—, sea la polifonía, lo polí-logo (no únicamente el diálogo) y la pluriversidad de voces, por lo que ya no cabría una definición de, o un sentido alternativo (si no varios).

Esto no quiere decir que la Comunicación siga sujeta a otras ciencias, disciplinas o campos, por el contrario, significa el indisciplinamiento a partir del *desprendimiento*, que permite delinear (que no definir) lo que se entiende por Comunicación en función a lo que Kaplún expresaba: “*definir la Comunicación equivale a decir en qué clase de sociedad queremos vivir (...) es una actitud de vida*” (Silva,

2011:1) y no en función del dispositivo ‘ciencia’ y las relaciones coloniales y de geopoder que ella acarrea.

Comunicacionalmente, las implicaciones de esta pluriversidad de voces participativas hacen de ella un proceso corpóreo, espacio-temporal, dinámico, intencional y contingente, que puede generar actos de identificación que den forma a *unas otras* subjetividades, a *unas otras* tensiones y *unos otros* desprendimientos que den paso a unos otros proyectos nacionales/regionales que disputen el geopoder de significación en las dimensiones del ser-conocer-poder, aunque los sujetos nunca puedan concretar su propia representación.

A estos otros saberes emergentes de *unas otras voces* cabría añadirles la generación de *una otra* voluntad política que encamine *unas otras* prácticas y perfile ecosistemas abiertos, inclusivos y poli-lógicos-recíprocos, a partir del ejercicio de la libertad (en un proceso crítico y permanente de re-afirmación comunitaria) para la consolidación de formas culturales auténticas que estimulen la participación, la interacción y la construcción simbólica voluntaria en la praxis habitual. En ese sentido, Torrico (2014, 2015) incita a pensar la decolonialidad de la Comunicación como *una otra* matriz para estructurar otro paradigma (que rompa con el/los anteriores) y que permita salir de la subalternidad académica en la que se encuentra el campo.

Notas para indisciplinar el currículum

Como se ha podido constatar, la academia en su sentido ampliado (escuela y/o universidad, sumado a la producción de conocimiento a través de la investigación) fue creada como centro de colonización psicológico-cultural. Decolonizar la academia implica no sólo un camino de vida, una lectura del mundo, un cambio de sentidos, una confrontación permanente con el qué enseñar, qué investigar.

Como pautas para la decolonización del currículum, siendo la educación un lugar de disputa, se considera pertinente “indisciplinarla” en tanto los roles, cánones y patrones que actualmente pregonan a través de:

UNIVERSIDAD/ FACULTAD	CURRÍCULO	ALUMNOS Y DOCENTES
Apoyar movimientos y a grupos que desean transformar la universidad	Abrir la epistemología a la praxis	Comprometer la práctica escolar a un proceso de enseñanza/aprendizaje significativo
Conciliar el carácter de la colonización dentro de la universidad	Adherir a las genealogías decoloniales	Cooperar a través del esparcimiento y la libre comunicación de ideas fuera del salón

Defender el acceso a la educación	Ampliar el sentido de los conceptos y constructos, que no son exclusivos de occidente	Cultivar la consciencia y el pensamiento crítico de frontera
Descentralizar la universidad	Entender e interpretar la dominación en la triada ser-poder-saber	Dedicar tiempo a trabajar en la decolonización de las prácticas escolares y del currículo
Desplazar hacia una academia horizontal	Entender que la decolonialidad no conduce a la verdad, sino a unos otros lugares	Desaprender, “desinformarse”
Establecer espacios para la comunicación de unos otros pensamientos	Fortalecer la pluriversidad de voces (autores)	Desarrollar habilidades y actitudes sociales para la participación en la decolonización de prácticas
Generar el sentido de universidad mexicana/ latinoamericana	Identificar la racionalidad eurocéntrica	Desprender el discurso de verdad
Gestionar infraestructura integral para facilitar el acceso y permanencia, así como la conexión constructiva fuera del aula	Impulsar un pensamiento de frontera	Enraizar muchas pedagogías dentro de las prácticas escolares o universitarias
Tener conciencia de que la educación se encausa dentro y fuera de lo escolar (espacios)	Modificar/ suspender el currículo	Establecer “líneas de fuga” dentro de las prácticas educativas habituales
Traer a los unos otros adentro de la escuela y/o universidad	Re-clarar, re-pensar, re-construir, re-escribir y re-valorar el conocimiento y los lenguajes ancestrales/ originarios, y reposicionarlos como parte integral de la academia en las universidades	Liberar las mentes de alumnos, académicos e investigadores adaptados al pensamiento occidental

	Reconceptualizar	Promover relaciones horizontales y democráticas entre individuos
	Reconocer a los actores involucrados en los procesos educativos	Transformar la relación alumno-profesor, profesor-alumno

Fuente. Elaboración propia.

En este sentido, es deseable una oportunidad metodológica para diseñar y analizar el mapeo de las formas y fondos en cómo ha sido concebida y enseñada-aprendida, material y simbólicamente, la Comunicación (en este caso) a lo largo del tiempo: planteamientos curriculares que han configurado los recorridos, producciones, “transmisiones”, abordajes, hegemonías, huellas, migraciones, fronteras, territorialidad y territorios de este campo de conocimiento y que (im)posibilitan la decolonialidad del mismo a través de una auténtica desobediencia epistémica.

Para indisciplinar en términos curriculares, no basta sólo con interpretar los cambios históricos a través de una reforma en los contenidos de lo que “se enseña”; resulta imperativa la gestión de pedagogías decolonizantes interconectadas entre los actores tradicionales y *unos otros* actores, los espacios tradicionales y *unos otros espacios*, con el sentido socio-político-cultural comunicacional de la educación, con miras a habitar *unos otros espacios* y a fortalecer las prácticas de preservación, circulación, aprehensión, producción, compartición y polí-logo de *unos otros* saberes que influyan en el cambio en las percepciones, paradigmas y relaciones de poder, dentro y fuera del sistema formativo, y con ello proponer unos otros criterios de verdad, así como unos otros horizontes de visibilidad/significatividad.

Indisciplinar el currículo en un sentido decolonizador va más allá de las disrupciones que plantea la práctica educomunicativa crítica en América Latina, pues no trata de una mera legitimación, inclusión o integración de saberes a nivel individual o colectivo, incita, más bien, al cuestionamiento de los principios que sustentan al conocimiento comunicacional y a la práctica de sus profesionales como es entendido hoy en día, tanto en la academia como en la sociedad; a la consciencia, al (re)conocimiento y al dominio de la lógica intencionada de las estructuras colonizantes del saber —y de su sistema— aunado a sus implicaciones en las narrativas, las representaciones, el desarrollo y las limitaciones a las que ha estado sujeto el campo de conocimiento comunicacional, al menos en la región.

Fuentes consultadas

- Beltrán, Luis Ramiro (1976): “Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en América Latina”, en De Moragas, Miquel (1982) *Sociología de la comunicación de masas* (pp. 94-119). Barcelona: G. Gili.
- Bidaseca, Karina y Ruggero, Santiago (2011): “Quilmes, o el ominoso retorno a la representación hacia Occidente”, en Bidaseca, Karina (Coord.) (2011): *Signos de la identidad indígena. Emergencias identitarias en el límite del tiempo histórico*. Buenos Aires: SB. Recuperado de http://www.edena.mindef.gob.ar/docs/modulo4_ruggero-bidaseca.pdf
- Delacoste, Gabriel y León, Diego (2016, mayo 17): “Hay que empezar de nuevo”, en *La Diaria*. Recuperado de: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2016/5/hay-queempezar-de-nuevo/>
- De Alba, Alicia (2015): *Construcción del curriculum a través de contornos sociales desde la perspectiva latinoamericana y de la internacionalización*. Cátedra CLACSO/CAEU-OEI. Clacso.
- Castro Lara, Eloína (2016): “Reflexiones para decolonizar la cultura académica latinoamericana en Comunicación”, en Chasqui. *Revista Latinoamericana de Comunicación*, (131), 107-122.
- Emeagwali, Gloria; Sefa, George (2014): *African Indigenous knowledge and the disciplines*. Canadá: Sense Publishers.
- Fernandes, Luiz; Ferrão Vera (2010): “Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil”, en *Educação em Revista*, 26 (1) 15-40.
- Lander, Edgardo (2000): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Martínez Trabuco, Cecilia (2013): “A critical analysis of the notion of human being and citizenship as presented in the subject of history, geography and social science in the elementary curriculum”. (Master thesis in Sociology and Equity Studies in Education). Recuperado de: https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/42854/1/MartinezTrabucco_Ximena_C_201311_MA_thesis.pdf
- Mignolo, Walter (2009): “Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom”, en *Theory, Culture y Society*. 26 (7-8): 1-23. Recuperado de <http://waltermignolo.com/wp-content/uploads/2013/03/epistemicdisobedience-2.pdf>
- Mignolo, Mignolo (2013): “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, en *Revista de Filosofía*, 2(74): 7-23. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4520938>

- Mignolo, Walter (2012): “Decolonizing western epistemology. Building Decolonial Epistemologies”, en Isasi Díaz, Ada y Mendieta, Eduardo (2012). *Decolonizing Epistemologies. Latina/o Theology and Philosophy* (19-44). New York: Fordham University Press.
- Segato, Rita (2015): “Colonialidad, élites y universidad. Investigación, gestión, evaluación y reproducción de una universidad que no da frutos”. Exposición en el Seminario sobre educación superior latinoamericana y la geopolítica del conocimiento. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Quito. Mayo de 2015.
- Shizha, Edward (2010): “Rethinking and reconstituting indigenous knowledge and voices in the academy in imbabwe: a decolonization process”, en Shizha, Edward, Kapoor, Dip (2010). *Indigenous Knowledge and Learning in Asia/Pacific and Africa. Perspectives on Development, Education and Culture*. US: Palgrave Macmillan.
- Silva, Virginia (2001): “Mario Kaplún: La comunicación como actitud de vida”, en Revista PCLA. 2(4) <http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista8/perfis%208-1.ht>
- Torrico, Erick (2014): “Más allá del pensamiento comunicacional”, en Arancibia, Juan Pablo y Salinas, Claudio (2014). *Comunicación política y democracia en América Latina* (17-37) Barcelona: Gedisa.
- Torrico, Erick (2014): “Pensamiento emancipador y Comunicación en América Latina”, en revista *Aportes de la Comunicación y la Cultura*. 17(1), 9-14. Recuperado de: http://issuu.com/upsasantacruzbolivia/docs/aportes__17
- Walsh, Catherine (2005): *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

La Comunicología decolonizadora en la Academia:
Una alternativa para Programas de Enseñanza-Aprendizaje
de la Comunicación en universidades públicas de Bolivia

Orlando Valdez López

Introducción

Con la poesía de la cultura originaria Chipaya de Oruro se da inicio al presente trabajo investigativo, que refiere el valor de las culturas ancestrales de Bolivia, como son los chipayas que habitan la región del altiplano orureño-boliviano desde hace más de 2500 años a.c., quienes suscitaban y suscitan aún formas de comunicación tridimensional entre el hombre, la madre tierra y el cosmos. Dice así en lengua originaria puquina:

*KOTA KOTA MAJTNILLA
(LAGO LAGO ABUELO)*

*Majtnilla, mattilla, nayz, onanz jhakavens jwalanaca
(Abuelo, abuela, yo siento regalar llamas mañana)
Ject Kota sakaz onanz, tsijtñi, tekzi pujkin.*

(Usted lago regalame lluvia, aquí ven)

*Kota, kota pamapa, pampa, tekzi, tekzi, tsijtñi pochay pojay
(Lago, lago tierra, tierra, aquí, aquí lluvia ven, ven)*

Llaqui, llaqui majtnilla matilla.

(Triste, triste soy abuelo abuela)

Oranz tsijtñi tezki pujkin.

(Lago, regalame lluvia, aquí ven).

(Heredia, 2013:35)

El saber ancestral de cosmovisión andina-amazónica es muy próximo a la naturaleza y al cosmos, donde el respeto a la vida es una condición principal para la subsistencia terrenal. En cambio, la visión capitalista del mundo moderno tiene como fin último el progreso, no importa si para ello se destruya la vida en el planeta. Los cambios son fehacientes, lluvias interminables en algunas regiones están provocando inundaciones, sequía en otras regiones donde ríos y lagos se están secando; es el caso del lago Poopó de Oruro-Bolivia, uno de los lagos más altos del mundo, que se está secando, desaparece por la acción del hombre. En ese poema-diálogo Chipaya con el universo, se percibe preocupación y una muestra de apego y respeto a la madre tierra, al ver a su lago desaparecer.

En ese rumbo se discierne respecto de la colonialidad del saber que impera en la universidad, tanto en los diseños curriculares y en el proceso de enseñanza aprendizaje. Por lo mismo se plantea la decolonialización liberadora en el estudio de la comunicación, que también se halla impregnada de la razón occidental.

La colonialidad vs. la decolonialidad del saber

El grupo Modernidad/Colonialidad - M/C¹¹¹ de forma original, efectúa una crítica seria a la ciencia moderna instaurada en América Latina: el saber colonial es un modo de imposición del conocimiento-dogmático en territorios invadidos y manipulados por la fuerza, en mente y espíritu desde hace más de 500 años. En el caso de Latinoamérica, por los españoles desde el año de 1492 cuando Cristóbal Colón pisa tierra indígena, fecha de inicio del suplicio de los habitantes indígenas de esta región. De ahí la figura de la colonización¹¹² de los territorios y su gente, razón de las derivaciones, resistencias y enfrentamientos subsecuentes respecto del término colonización.

En ese sentido, los autores del M/C refieren la existencia de tres tipos de colonialidades que se ejercitan con supremacía: la colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser:

- a. Colonialidad del Poder: en 2000, Quijano afirma que la Colonialidad del Poder es un concepto que da cuenta de uno de los elementos fundantes del actual patrón de poder, la clasificación social básica y universal de la población del planeta en torno de la idea de “raza”. Son la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, y fueron impuestas sobre toda la población del planeta en el curso de la expansión del colonialismo europeo, es la base intersubjetiva más universal de dominación política dentro del actual patrón de poder.
- b. Colonialidad del Saber: en 2000, Edgardo Lander indica que la Colonialidad del Saber es la fuerza hegemónica del pensamiento neoliberal, su capacidad de presentar su propia narrativa histórica como el conocimiento objetivo, científico y universal y a su visión de la sociedad moderna como la forma más avanzada, es la serie de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento bajo el régimen de dominación del intelecto colonial.

¹¹¹ Según la revista digital del pensamiento crítico latinoamericano **Pacarina del Sur** (2015), el denominado proyecto Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad es una perspectiva dentro del pensamiento crítico latinoamericano que ha abierto nuevos espacios de producción y de reflexión sobre el escenario latinoamericano. Dicho proyecto se compone a fines de los años noventa con la conjunción de varios intelectuales tales como Aníbal Quijano (Perú), Enrique Dussel (Argentina-México), Edgardo Lander (Venezuela), Arturo Escobar (Colombia), Catherine Walsh (Ecuador), Nelson Maldonado-Torres (Puerto Rico), Zulma Palermo (Argentina), Santiago Castro-Gómez (Colombia), Fernando Coronil (Venezuela) y Walter Mignolo (Argentina-EEUU).

¹¹² Ocupación, por parte de un estado extranjero, de un territorio alejado de sus fronteras para explotarlo y dominarlo administrativa, militar y económicamente.

- c. Colonialidad del Ser: en 2007, Nelson Maldonado-Torres en *El giro decolonial*, afirma que la Colonialidad del Ser es un concepto que deviene de la colonialidad del poder y el saber, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje.

A esas tres conceptualizaciones sumamos una cuarta y una quinta, como propuesta conceptual general, para el debate:

- d. Colonialidad del Hacer: de la explotación y dominación económica y política, y de la imposición de modos de pensar positivistas, y de la imposición del lenguaje y comportamientos según la colonización. Existe también una colonialidad del hacer, cuyo rasgo conceptual sería la imposición de los formatos modernos para la actividad de los quehaceres corpóreos-manuales, socioculturales del saber y el ser; que desplazan las habilidades originarias.
- e. Colonialidad del Sueño: también se propone aquí, un razonamiento profundo, respecto a la idea del sueño y la comunicación; y es que las formas del ejercicio colonial son varias (colonialidad del poder, del saber, ser, hacer), se suma una, que es sumamente perniciosa, y es una vía de control colonial-capitalista que no se ha discutido. Es la “*Colonialidad del Sueño*”, donde el estudio de la sociología y la comunicación tienen un gran reto: y es que las industrias culturales eurooccidentales están vendiendo sueños desde la aparición de los medios masivos, y ahora más que nunca a través del cine (hollywoodense, europeo, asiático y otros con apego al capitalismo), videojuegos, y la Internet que constituye la reunión de todos los medios; a través de ellos se están introduciendo dispositivos persuasivos en nuestros sueños – especialmente en los jóvenes- del estatus moderno-colonial, que significan la añoranza de la moda, lo ficticio, el terror, el sexo, el odio racial, y otros placeres y males de la razón de ser del capitalismo salvaje. Entonces los sueños de una vida en plenitud, están siendo soterrados por la colonialidad del sueño norte americano/europeo/asiático capitalista; la clave es: primero colonizar los sueños de los marginales y mestizos, y luego inculcar el deseo occidental.

Un concepto *sui generis* que se debe colegir del arte, es su forma profunda de observación y exposición de la vida; a través de pinturas, esculturas y otros; por ejemplo, el artista y amauta orureño Gonzalo Cardozo junto con su familia, tiene una intrínseca relación con la cosmovisión andina, su forma de vida en su casa constituida en un taller de arte, museo, pinacoteca, huerto y sus rituales ancestrales demuestran aquello, cuya forma de actuación y mensajes a los visitantes, es siempre del buen convivir. Cardozo ha creado el concepto de la esfera, en base a una escultura de piedra pulida por sus manos,

que representa el planeta tierra en sus múltiples dimensiones, así como la agonía del mismo por las grietas que presenta la esfera de piedra, Cardozo manifiesta que, somos parte del mundo, el mundo no nos pertenece y debemos cuidarlo: *“ésta esfera simboliza a la tierra, se puede ver y sentir que la madre tierra nos está alertando, nos está hablando, nos está advirtiendo ... les decimos a los visitantes que vienen a la casa: te presto el planeta, está en tus manos y está a tu cargo”*(Gonzalo Cardozo. *Entrevista personal N°1*. enero de 2016); el arte-concepto de la esfera de piedra invita-comunica a los ciudadanos, a cuidar el planeta.

Cosmovisión indígena-originaria: la alternativa decolonizadora

Partir la decolonización del saber en América Latina desde la cultura indígena-originaria, constituye una fortaleza, que constituyen los principios profundos de complementariedad del hombre-cosmos-madre tierra que forman un todo armónico, con respeto y tolerancia; donde prevalece los principios del *ayllumink'a-ayni* que representan la redistribución-articulaciónreciprocidad; desde ésta epistemología otra, se propone la cosmovisión andina-amazónica decolonial del Abya Yala¹¹³; en tal razón principalmente se debe:

- a. Desaprender y Reaprender: incursión en el despiste y sustitución mental de los arquetipos occidentales, se debe nutrir ese vacío con el aprendizaje mental de la cosmovisión indígena-originaria. Y reacomodar la experiencia del ejercicio, cambiando el plano del conocimiento.
- b. Deshacer en la práctica: se debe por lo mismo desaprender también las experiencias impuestas, a razón de la imposición mecánica mental del occidentalismo, sustituir o restituir con el hacer de las prácticas y habilidades cotidianas de los indígenas-originarios, de las culturas subalternas marginadas por la Colonia.
- c. Reivindicar al Hombre-Mujer, la Madre Tierra (Pachamama) y el Cosmos: son un todo que viven relacionados perpetuamente. Esa totalidad vista en la naturaleza, es para la Cultura Indígena-Originaria, un ser vivo; el hombre tiene un alma, una fuerza de vida, y también lo tienen todas las plantas, animales, montañas, etc., y siendo que el hombre es la naturaleza misma, no domina, ni debe pretender dominar, convive y existe en la naturaleza y el cosmos, como un momento de ella. En ese sentido, para decolonizar la vida en la visión Andina boliviana, se puede tomar los siguientes principios tal como planteó en 2011 Felix Mamani, quien afirma que las poblaciones del occidente de Oruro (región de Jach'a Karankas), el universo

¹¹³ Es el verdadero nombre de este continente (hoy América) antes de la llegada de los colonizadores.

es percibido en tres espacios o niveles llamados pacha: Alaxpacha - es el mundo de arriba, del más allá o el cielo. Akapacha - es el mundo real y visible en el que vivimos. Manqhapacha - es el mundo de abajo o el subsuelo. En base a estos tres niveles se constituye el conocimiento andino, los mismos deben articularse intrínsecamente para comprender y permitir la vida en correspondencia: Se debe pensar y hacer, escuchar y hablar, desde las lenguas originarias: como el Quechua, Aymara, Leco, Guaraní, Mapuche, Araucano, Sécore, Sironó, Puquina, etc.

- d. Articulación de la diversidad: debe ser una oportunidad, promoviendo alianzas, como planteó en 2010 Rivera Cusicanqui, es necesario articular pactos sociales inclusivos, articular la diversidad de un modo inédito y descolonizado.
- e. Interacción del Saber desde el buen vivir: desde la sabiduría indígena, aprender y enseñar la interacción entre el saber vivir que implica tener armonía interna, con el saber convivir complementariamente con los demás, con respeto, tolerancia y concordia.
- f. El conocimiento debe custodiar la dignidad humana: sobre todas las situaciones la raza es una creación colonial que denigra el ser y su saber.
- g. Aprovechar las fisuras de la modernidad en su relación con el mundo indígena-originario: para operar el cambio social.
- h. Espiritualidad de la ciencia: hay que meterle sentimiento a la ciencia (sentí-ciencia), así como planteó en 2015 Orlando Fals Borda, donde el hombre sentipensante combina la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las (mal)formaciones que descuartizan esa armonía y poder decir la verdad.
- i. Enseñar el conocimiento de la cosmovisión indígena-originaria: al común de los ciudadanos de occidente, mostrando la alternativa de vida en plenitud en el planeta.
- j. Organizar y concatenar las diferencias de los saberes de los movimientos sociales: que no impiden colaborar en el encuentro decolonizador.
- k. Teorizar los saberes y prácticas de los indígenasoriginarios de América y así precisar y generar un fuerte intelecto de la sabiduría el Abya Yala.
- l. Incentivar la apropiación de la *internet* y su vías: como plantearon en 2015 Maldonado-Rivera. Se debe hacer comprender el uso específico que las comunidades indígenas le otorgan a las tecnologías digitales, reconociendo que éstas

contribuyen a que diversos grupos dejen de ser sujetos pasivos de recepción de los relatos hegemónicos y pasen a convertirse en productores simbólicos. Y, por fin, lograr que se apropien de estas tecnologías digitales para propósitos decolonizadores.

- m. Diálogo o polílogo entre culturas: como planteó en 2006 Josef Stermann. El enfoque intercultural subraya la importancia del diálogo entre culturas, en este caso: entre la cultura indígena-originaria y la occidental de igual a igual.
- n. Complementariedad: aproximar y juntar saberes opuestos y/o contrarios, para estar completos en el conocimiento de la vida armónica.

Estos planteamientos presentados, en síntesis, se deben impulsar al unísono, para lidiar con la colonialidad/ modernidad, y constituir el hecho decolonial del poder/ saber/ser/hacer/soñar en el Abya Yala.

Colonialidad/decolonización del saber en la universidad

La colonialidad está en todas partes y también en el sistema universitario. El conocimiento que se prioriza es de occidente, dadas las circunstancias de sumisión al sistema global de la educación en el mundo, donde prevalece la razón occidental como la única forma de comprensión del mundo y la vida en ella.

¿A qué lado de la línea está la Universidad latinoamericana? De pronto en la línea invisible para el occidentalismo; de pronto en la universidad se repite lo que se hace en occidente, o se pretende alcanzar la línea divisoria del saber de occidente.

En *El Giro Decolonial* Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2017) evidencian que el conocimiento debe efectuar un giro hacia la matriz del saber social de culturas subalternas:

En efecto, la ciencia social contemporánea no ha encontrado aún la forma de incorporar el conocimiento subalterno a los procesos de producción de conocimiento. Sin esto no puede haber decolonización alguna del conocimiento ni utopía social más allá del occidentalismo. La complicidad de las ciencias sociales con la colonialidad del poder exige la emergencia de nuevos lugares institucionales y no institucionales desde donde los subalternos puedan hablar y ser escuchados (2007:21).

Será necesario, entonces, que las universidades puedan encarar el reto de la decolonización del saber y la generación de ciencia desde los márgenes, la universidad debe aproximarse y articularse con las culturas originarias-indígenas, recuperar su saber, teorizarla y practicar su cosmovisión.

De algún modo en 2007, Santiago Castro-Gómez en su tesis *decolonizar la universidad*, plantea resabios convenientes de la cosmovisión indígena-originaria, cuando presenta estas dos razones: el favorecimiento de la transdisciplinariedad, que se promueve más allá de los pares binarios occidentales, como naturaleza/cultura, mente/cuerpo, materia/espíritu, civilización/ barbarie entre otros binarios; y se plantea la conjunción “y” vale decir “*esto y aquello*”.

Sin embargo, en el saber indígena-originario de la cosmovisión andina, no existen binarios, ni conjunciones, todo es Pacha=totalidad universal. Donde Pacha es un “concepto aymara que se traduce como todo, todos o, también como totalidad en cuanto a tiempo y espacio” (Guerra, 1993:7). Entonces, desde la cosmovisión andina complementaria, se plantea así: naturaleza/cultura, mente-cuerpo, materia-espíritu, unidad-diversidad.

También en 2007 Castro-Gómez propone en segunda instancia la *transculturalidad*, cuando indica que la universidad debería entablar diálogos y prácticas articuladoras con conocimientos que fueron excluidos por considerarlos míticos o supersticiosos. Para el caso del presente trabajo, desde la cosmovisión precolombina se denomina la propuesta como: el principio de la Complementariedad; donde los opuestos se complementan, para convivir en respeto y armonía, entonces los saberes en la Universidad deberían incursionar en los principios que nos legaron los ancestros donde: el saber indígena-originario ancestral se complementa con el saber académico universitario.

En esa razón sí es plausible la interculturalidad que refiere al diálogo entre culturas, la interdisciplinariedad que suscita el diálogo y compartir de los saberes entre disciplinas para un conocimiento otro, con objetivo decolonizador. Por lo mismo una transculturalidad una cultura tercera que forme parte de otra, de ahí que una tercera disciplina forme parte de otra, con objetivo de incidir en ella para suscitar saberes decolonizadores.

La colonialidad de la enseñanza y aprendizaje de la Comunicación en universidades bolivianas

Para este acápite se tiene que partir necesariamente de la teoría crítica sobre el estudio de la Comunicación legada por el comunicólogo boliviano Luis Ramiro Beltrán Salmón, que interpone junto con otros comunicólogos de la región, a partir de 1970, críticas certeras sobre el uso de la información y comunicación con afanes de dominación de occidente, en especial la estadounidense sobre Latinoamérica. Esa historicidad en la producción de conocimientos en la región, sobre teoría crítica de los procesos comunicacionales, se constituye en la base del nuevo pensamiento crítico de la comunicación. En 2011, Valdez refiere a esos autores precursores como Luis Ramiro Beltrán, Juan Díaz Bordenave, Antonio Pasquali,

Mario Kaplún, entre otros; innovadores como Armand Mattelart, Jesús Martín-Barbero, José Marques de Melo, y todos los pensadores latinoamericanos contemporáneos de la comunicación, que se constituyen en el cimiento y estructura sólida para plantear hoy, la decolonialización de la comunicación.

Hace varios años Beltrán, en un documento crítico y muy visionario sobre *“Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en América Latina”*, discierne sobre la colonialidad del estudio de la comunicación: “Surgirá en el futuro próximo —cobijada por una sociología que no sea de ajuste y por una psicología de inconformismo— una comunicología de liberación que debe ayudar a forjar la América Latina que la mayoría de sus trescientos millones de seres humanos desean y merecen” (Beltrán, 1985:18). Y a partir de ello se formula los antecedentes que siguen vigentes hoy. Lo que Beltrán afirma que a los investigadores les ha faltado un esquema conceptual propio sigue vigente, porque muchos investigadores se siguen basando en sustentos filosófico-teóricos funcionalistas en pro del adormecimiento de nuestros países. Continuamos alejados de la realidad y del contexto social latinoamericano, y de las necesidades de la gente que habita en la región, aunque existen iniciativas muy particulares que fructificaron en la investigación hecha desde Latinoamérica con un pensamiento propio.

Otra muestra de la colonialidad del estudio de la Comunicación se evidencia cuando el funcionalismooccidentalismo centra sus estudios y quehaceres en fundamentos teóricos comunicacionales referidos a los medios y a sus efectos; éstos se estudian en las aulas universitarias y son desempeñados en el campo laboral del comunicador. Erick Torrico señala que esta situación “puede ser descrita como una ‘visión medio-lógica’: de una parte, por estar focalizada en la lógica de los media y, de otra, por no ser capaz de dar cuenta a cabalidad de la comunicación en sí, o sea por tener una lógica comprensivo-explicativa incompleta” (2014:173). La razón occidental mantiene latente esta lógica del estudio de la Comunicación centrada en los medios.

Jesús Martín-Barbero planteó hace más de veinticinco años, descentrar el estudio de los medios de comunicación para centrar nuestra atención en el pueblo marginado, en la cultura y sus mediaciones. Su obra *De los medios a las mediaciones* constituye hasta hoy un referente y fortaleza, para comprender a las culturas indígenas-originarias. Entre las varias re-ediciones del libro, en 1998 Martín-Barbero promueve el estudio de las matrices culturales en relación a los formatos industriales, las lógicas de producción en su relación con las competencias de recepción, cuya mediación central es la cultura, y en ese proceso de comunicación se debe identificar y comprender cuatro mediaciones importantes: la sociabilidad, la institucionalidad, la ritualidad y la tecnicidad.

Entonces, a partir de todo aquel bagaje teórico- propuesto por los antecesores, es prudente hoy asumir la postura decolonizadora respecto de no sólo del modelo, sino de cómo emprender procesos de comunicación para llegar, estar y forjar la decolonialidad con las culturas subalternas: indígenas, originarios, mestizos, clases populares, obreros, campesinos, y otros marginados por la colonialidad occidental del poder, saber, ser y hacer comunicacional.

Programas y diseños curriculares coloniales para la enseñanza aprendizaje de la Comunicación

En el Plan de Desarrollo Estratégico de la Facultad de Derecho Ciencias Políticas y Sociales - F.D.C.P. y S. de la Universidad Técnica de Oruro -UTO 2012 – 2016, que contempla a la carrera de Ciencias de la Comunicación Social se colige confusión en los sustentos que se manejan, en una muestra de la colonialidad con la cual se desenvuelven las instituciones de educación superior en Latinoamérica, confusión en el sentido de pretender cambiar la forma de educación y no animarse del todo, a partir del dominio cientificista eurocéntrico que colonizó el razonamiento. Por un lado, el plan de dicha Facultad señala de manera colonial que “se puede decir que la universidad pública boliviana necesita impulsar los procesos de adaptación del conocimiento científico superando los viejos paradigmas educativos” (p.11); por otro lado, concluye que “la universidad latinoamericana no tiene una identidad definida al asumir el modelo de la universidad salamanquiana, ni humanística, ni tecnológica; probablemente el principio narcisista sin espejo sea aún recurrente en un sistema social imitativo e híbrido, siendo el caso de nuestras universidades que han mezclado en una fallida eficiencia el esquema europeo con el norteamericano”(p. 44). Aquí se identifica una muestra de sinceridad sobre la condición de las universidades públicas, confusas, complejas, con planes estratégicos y currículos coloniales. Sin embargo, también se evidencia un horizonte esperanzador en este documento, respecto de la decolonialización de la universidad, cuando indica que, “la Facultad de D.C.P. y S. está impelida a encontrar una auténtica académica para proyectar su imagen e identidad al siglo XXI... se pretende una universidad comunitaria, que busca construir una nueva sociedad, recuperando el valor de la vida en comunidad, la coordinación institucional y la solidaridad” (2011:44).

De todo ello se desprende la preocupación de las instituciones de educación superior respecto de su colonialidad y de su pretensión decolonizadora latente, aunque todavía indefinida.

Tal es el caso, que en el informe de la reunión sectorial de Carreras de Comunicación Social del sistema universitario boliviano organizada por el Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana el año 2013, se estableció por mayoría de las representaciones, que el perfil profesional del comunicador social tiene que enmarcarse en la

demanda laboral del mercado; lo que constituye una muestra de la visión instrumentalista del comunicador con fines de satisfacer la demanda del mercado capitalista:

El profesional de la comunicación en el Estado Plurinacional de Bolivia investiga, planifica y produce medios y mensajes, para generar procesos de información y comunicación con actitud crítica, ética, propositiva y compromiso social. Perfil que apunta al mercado, en el siguiente Campo Laboral: Comunicación organizacional–corporativa; Mercadeo, publicidad y propaganda; Periodismo; Investigación; Comunicación para el desarrollo; Producción audiovisual y multimedia (s.pág.).

En 2005, Torrico mencionó que en programas académicos y mallas curriculares de carreras de Comunicación de cuatro departamentos del país —La Paz, Cochabamba, Santa Cruz y Sucre—, se observa la presencia central de asignaturas funcionales que tienen que ver con el estudio de los medios, la publicidad y la imagen institucional corporativas, que denotan la vigencia occidental-funcional en la formación y estudio de la comunicación en Bolivia.

Hoy la situación no ha cambiado mucho, cuando casi la totalidad de las mallas curriculares vigentes en el sistema universitario nacional —incluido Oruro— contienen las siguientes asignaturas de manera repetitiva y que son presentadas aquí por orden de mayor repetición o relevancia:

1. Publicidad y propaganda (que atiende al mercado capitalista).
2. Multimedia – medios (que enmarca al estudio y quehacer mediológico de productos auditivos y visuales).
3. Periodismo (que forma parte de la tradición del estudio de la información).
4. Comunicación organizacional-corporativa y Relaciones Públicas (que atiende las necesidades de imagen y articulación de las empresas mercantilistas).

En el análisis de César Augusto Rocha sobre el *diagnóstico de los diseños curriculares de los programas profesionales en comunicación social*, se colige la crisis en la formación de comunicadores, lo cual no ha cambiado demasiado en los últimos 25 años de vigencia de Carreras de Comunicación en el continente:

Esta percepción de FELAFACS coincide con la de Fuentes Navarro, quien asegura que existe una crisis en los programas de comunicación social. Esta crisis posee varias aristas. La primera es la oscilación de dos tendencias: los “teoricistas”, que buscan formar intelectuales de la comunicación, y los “pragmáticos” que quieren formar trabajadores de medios. La segunda es la

ineficacia de los esquemas pedagógicos que fragmentan el conocimiento. La tercera es la falta de formación de los docentes, de los programas y Facultades de Comunicación. La cuarta es el distanciamiento con la "vida real" de la práctica profesional. Y la quinta, es el desconocimiento de la importancia de la investigación comunicacional (2010:85).

Todo esto amerita más que una reflexión, respecto de la propuesta de decolonización del saber y hacer de la comunicación, en el propósito de aproximar la universidad al pueblo subalterno, y atender sus necesidades sufridas y sentidas, por la presencia inmanente del colonialismo externo e interno, situación que se encuentra presente en la mente y tejidos académicos de universidades de Bolivia y Latinoamérica.

Decolonización liberadora del estudio de la Comunicación

Luis Ramiro Beltrán fue contundente al denunciar permanentemente la colonialidad de la comunicación latinoamericana, e instaba a los autores contemporáneos a luchar por la liberación de la comunicación, y a formular nuevos fundamentos de la comunicología latinoamericana; en ese propósito, en una entrevista Beltrán instaba al autor del presente ensayo a ponerse atentos, porque “es hora de reconsiderar en función de la nueva situación, analizar y plantear nuevas teorías de comunicación y nuevas políticas de comunicación... la misión del comunicador es ayudar a la gente para ser libre, no solamente para ser docta o para salir de la ignorancia, sino para salir de la miseria, porque la miseria es impuesta a la mayoría de nuestros países, por los desarrollados que nos dominan; eso es lo que tenemos que replantear ahora en función de la nueva situación” (Luis Ramiro Beltrán. Entrevista personal. Junio de 2009).

Entonces, para asumir los retos teóricos decoloniales se deberá voltear la visión en el estudio de la comunicación, debe observarse los fenómenos o necesidades de comunicación de abajo hacia arriba, desde las multitudes que demandan al poder colonial; debe provocarse aquello desde las marginalidades.

Francisco Sierra, Director de CIESPAL, reflexiona respecto del rol de la nueva academia en el estudio de la comunicación y sobre la tarea de las universidades en la formación de nuevos comunicadores e indica que se debe generar un nuevo debate:

La investigación en comunicación regional margina en sus currículos formativos en la universidad de manera sistemática, cualquier pretensión de abordar ese hecho de la diversidad, señalamos antes la ausencia de estudios de comunicación comunitaria en las facultades y en la academia, pero también de comunicación intercultural, de las experiencias de lucha de estos colectivos, de también una práctica y método de enseñanza-aprendizaje basada en el diálogo de saberes. Sigue siendo episódica

o invisibilizada como objeto de estudio y agenda de trabajo la rica pluralidad de las luchas culturales nativas y sus mediaciones, tanto en los medios comunitarios, como en el espacio público (CIESPAL, 2015).

Entonces, es necesario reconfigurar los mapas para cultivar la comunicación, y desde las universidades reestablecer la formación de comunicadores desde la perspectiva de las culturas diversas que habitan en los márgenes del conocimiento occidental eurocéntrico. En este recorrido decolonizador de la comunicación se plantea la comunicación comprendida desde la cosmovisión indígena-originaria: de valores y principios supremos de vida, no solamente centrados en el ser humano, sino en la naturaleza terrestre y el cosmos; que conforman el todo-la pacha.

La comunicación para el Vivir Bien: Rimanakuy Allin Kawsanapaq

La comunicación para el vivir bien ya ha sido abordada en primera instancia por Adalid Contreras en su libro *Sentipensamientos*. De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien, un original documento que rescata el saber andino respecto de la comunicación, de donde se gestan más elementos que precisan la decolonización de la comunicación en programas académicos y curriculas universitarias. El significado que se maneja para el *vivir bien* o *buen vivir* es Suma qamaña (Aymara) = Sumaq Kawsay (Quechua); entonces se escudriñó en documentos y diccionarios importantes del quechua boliviano, como el de 2007, de Teófilo Laime para procurar el significado más cabal de esa frase. En las traducciones quechua-castellano no existe como tal la palabra comunicación, los más próximos son: conversar=rimay; conversación=yawnay; conectar=tínkiy; percibir=japíqay; decir=ñiy; dialogar=rimanakuy. Entonces se opta por el término rimanakuy, acudiendo al epicentro de la propuesta de Beltrán para una comunicación horizontal de acceso-DIÁLOGO-participación. Por otra parte la significancia de bien=allin; para vivir=kawsanapaq, razón de la composición del enunciado: *Rimanakuy Allin Kawsanapaq= Comunicación para el Vivir Bien*.

El vivir bien o buen vivir es parte de la cosmovisión andina indígena-originaria ancestral. Esta visión constituye, según el investigador aymara Fernando Huanacuni el paradigma comunitario de la cultura de la vida, es “sustentado en una forma de vivir reflejada en una práctica cotidiana de respeto, armonía y equilibrio con todo lo que existe, comprendiendo que en la vida todo está interconectado, es interdependiente y está interrelacionado” (2010:11).

Existen varias definiciones en torno al vivir bien, en relación a múltiples propósitos tales como los de aproximación social, política, cultural y de respeto a la vida, la naturaleza terrenal, y ahora también respecto de la comunicación, cuya definición inicial es planteada por Adalid Contreras:

La comunicación para el vivir bien es un proceso de construcción, de/construcción y re/construcción de sentidos sociales, culturales, políticos y espirituales de convivencia intercultural y comunitaria con reciprocidad, complementariedades y solidaridad; en el marco de una relación armónica personal, social y con la naturaleza; para una vida buena en plenitud que permita la superación del vivir mejor competitivo, asimétrico, excluyente e individualizante cosificado en el capitalismo y el (neo)colonialismo (2014:81).

De esta definición, constituimos la integralidad en un todo, respecto del proceso de comunicación, no solamente humana, sino con la naturaleza terrenal y cósmica (estos elementos tienen vida), o sea, la comunicación en la pacha. Y ahí precisamente se precisa el saber de la comunicación, para contrarrestar y dialogar con el occidentalismo. Y en segunda instancia, ahí radica precisamente la necesidad y utilidad de la comunicación; comunicólogos-comunicadores, para relacionar-articular-interaccionar los componentes de la vida, es decir, del vivir bien.

Por lo mismo, de las matrices de la cosmovisión andina del vivir bien, se desprende los principios y valores sustanciales que el estudio de la comunicación debe articular para propiciar la cultura de la vida:

Principios y Valores de la Cosmovisión Andina-Amazónica para/en la Universidad

Principios del Vivir Bien	Universidad con Principios AndinoAmazónicos
Complementariedad en el todo	Porque todo vive en un todo, la comunicación debe generar interconectividad. Diálogo entre los opuestos.
Sabiduría Ancestral	La comunicación debe recuperar la sabiduría de los ancestros, a través del relato oral, en los vestigios de los tipos y formas de comunicación antes de Colón. Teorizar esos saberes.
Priorizar la vida	Sobre todas las cosas, hacer prevalecer todas las formas de vida, utilizando los medios necesarios para ello
Alcanzar el consenso	Relacionar las partes y los movimientos sociales marginales y de poder, para suscitar aceptación en beneficio del interés común y del entorno, debiendo comprender las mediaciones intrínsecas de los pueblos originarios-marginales.

Vida en libertad	La comunicación debe extender sus pericias y creatividades para el ejercicio de la libertad de vida, pensamiento, y expresión de manifestaciones culturales de los pueblos en todas sus formas nativas.
Equilibrio con la <i>pachamama</i>	Es vital alertar, defender y reconstituir el equilibrio con la madre tierra, a través de espacios de encuentro con la naturaleza. Comunicación del ser humano con las montañas, los ríos, lagos y mares, el viento, con los árboles, con la tierra, con todos los seres vivos.
Dignidad e identidad	Generar movimiento, resistencia, lucha, defensa, conquista de la dignidad de los pueblos excluidos por la modernidad, a través del diálogo de saberes.
Espiritualidad profunda	Conectar o hacer que se conecte uno mismo, con su Dios – Deidad, con el cosmos, con la energía.
Preservar la comunidad	Promover común-uniión de los pueblos, resguardar articulando el encuentro de la comunidad y comunidades distintas, para integrar la gran comunidad.
Autodeterminación de los pueblos	Decolonizar los pueblos a través del reconocimiento de la plurinacionalidad, diversidad; incentivado el autoreconocimiento de su identidad y la del pueblo, a través de conexión de la intra e interculturalidad de luchas indígenaoriginarias.
Rotación de los espacios	Propiciar, comunicar el ciclo agrícola de siembra y descanso de las parcelas. Así como el acatamiento de los ciclos de mandato.

Valores del Vivir Bien	Universidad con Valores AndinoAmazónicos
Compromiso	Comunicación ligada con el giro decolonial, responsabilidad con la cultura de la vida.
Respeto	Propiciar el respeto al otro con sus diferencias y similitudes.
Tolerancia	Promover la paciencia y serenidad ante la adversidad

Inclusión	Insertar y unificar componentes marginados del vivir bien.
Articulación	Es el término comunicacional que constituye la relación social como un valor ancestral, para constituir la misma se tiene que identificar y comprender las mediaciones culturales, y luego movilizar el proceso.
Reciprocidad	Promover y expandir la cultura del ayni, la colaboración: hoy por ti mañana por mí. Incentivar la ayuda colectiva, y la correspondencia mutua.
Unidad - integración	Preservar el ayllu, vincular la familia, el grupo, la comunidad, la vida en comunidad.

Fuente: Elaboración propia en base a los principios y valores de la sabiduría andina-amazónica.

Aquí se debe efectuar una advertencia: La auténtica filosofía-cosmovisión andina y amazónica de Bolivia no pretende la anulación del otro, sólo porque piensa y actúa diferente, busca la unidad en la diversidad. Por lo tanto, la comunicación y la Comunicología deben ser un servicio social para el interés del bien común.

La nueva Comunicación Alternativa

Las formas alternativas de comunicación de los pueblos bolivianos fueron muy profundas y de resistencia al colonialismo. Es el caso de la danza de los morenos en el Carnaval de OruroBolivia, que está cargada de sátira contra la cultura colonial que se asentó en estas tierras, tal como señala Eddy Paravicini periodista e investigador social en su libro *Danza de los Morenos*: “Es una genialidad Uru Aymara, una sátira de protesta, picante y mordaz, para ridiculizar a los españoles y al colonialismo, que quiso imponer su baile. Es, al mismo tiempo, un homenaje al aliado negro que acompañó a los originarios del Kollasuyo en las faenas de la mita” (2011:30).

Estas manifestaciones son sin lugar a dudas parte de la creatividad comunicativa alternativa, a la que gente venida de occidente quiso imponer. Así como estos ejemplos y los varios trabajos de los precursores del pensamiento crítico latinoamericano de la comunicación sembraron y dejaron bases teóricas y metodológicas.

Desde esas matrices alternativas, en 2015, Erick Torrico, en su trabajo *“Decolonizar la Comunicación”, ponencia presentada en el I congreso Internacional: Comunicación, decolonialización y buen vivir de CIÉSPAL*, formuló una serie de elementos para la nueva comunicación alternativa; refiere primero acerca de una comunicación actual occidente-centrada, y segundo una comunicación instrumentalizada. Para ello presenta un doble reto: la des-

occidentalización, y descolonización de la comunicación, con una perspectiva subalterna desde América Latina. Esos niveles de decolonización comunicacional serían: restitución del sentido antropológico y social del proceso; des-mediatización del concepto; recuperación de la circularidad y la integralidad del proceso; establecimiento de un espacio de conocimiento propio en tanto mirada especializada sobre el mundo social; actualización del vínculo entre comunicación y emancipación (personal – colectiva). Se plantea en esa razón una Nueva Comunicación alter/nativa, cuya base es la Comunicología de la Liberación, que significa des-instrumentalización y humanización, en una revuelta múltiple; epistemológica – ontológica – teórica – metodológica – práctica; en esta última se constituye también la decolonización del hacer comunicación.

Claro, porque las formas de hacer comunicación en el continente no son otra cosa que la repetición de formatos de occidente, para vehicular mensajes persuasivos/distractivos con fines del mercado capitalista y de los grandes medios; esa es la *colonialidad del hacer comunicación*.

Para Erick Torrico, decolonizar la comunicación en definitiva significa: “dejar de ver la comunicación y su campo con los ojos de la tecnocracia, del mercado, la fe engegueda y el control polifóico para recuperar el contenido liberador de su sentido y praxis” (CIESPAL, 2015).

De esta propuesta, constituimos la totalidad de esa *comunicación con*¹¹⁴, la nueva comunicación alternativa, para trabajar la propuesta decolonizadora en la academia universitaria: el saber y el hacer comunicación. Precisamente en la imbricación de estos dos componentes decolonizadores, y con la propuesta de Torrico, se plantea:

La nueva Comunicación Alternativa en la Universidad

Niveles de Decolonización Comunicacional	Universidad
Restitución del sentido antropológico y social del proceso	La universidad ya no debe enfocarse en el objetivo de la formación de técnicos especializados en el manejo de los medios, multimedia y los <i>softwares</i> de producción. Debe centrar su objetivo y su misión en la comprensión y aplicación del proceso de comunicación-interacción humana.

¹¹⁴ Erick Torrico reflexiona en el sentido de superar la comunicación a, que es una razón del funcionalismo vertical; entonces se hace necesario comunicarnos con alguien, y dejar de lado el comunicar a.

Des-mediatización del concepto	Desde la universidad, recuperar y prodigar la razón crítica de los precursores e innovadores del pensamiento latinoamericano, según el nuevo contexto decolonizador; y sacar del concepto y definiciones de comunicación los medios o multimedia capitalistas.
Recuperación de la circularidad y la integralidad del proceso	En la universidad se debe alimentar en la formación, el principio de complementariedad de los elementos que participan del proceso; integrar y articular los componentes de manera horizontal.
Establecimiento de un espacio de conocimiento propio en tanto mirada especializada sobre el mundo social	Constituir en las universidades un pensamiento académico de la Comunicación, desde la visión latinoamericana, desde el saber popular, dese las culturas subalternas.
Actualización del vínculo entre comunicación y emancipación (personal – colectiva)	En la universidad debe generarse una relación de articulación con las culturas subalternas, indígenas, originarias, campesinas y otras; de manera intercultural, transcultural. Por lo mismo, propiciar la interdisciplinariedad y transdisciplinariedad.

Fuente: Elaboración en base a los niveles que propone Torrico.

Decolonizar los programas-diseños curriculares de Comunicación en universidades del Estado Plurinacional de Bolivia

El estudio de la comunicación no empieza con Gutenberg, sino antes de la llegada de Cristobal Colón al *Abya Yala*, donde “las agrupaciones humanas asentadas antes de la colonización europea desarrollaron varios tipos y formas comunicacionales. Es decir, diversas variaciones simbólicas, que no sólo son la expresión de su desarrollo cultural, sino el soporte mismo de su constitución socio-cultural” (Beltrán, Herrera, Pinto y Torrico, 2008:19), como en Mesoamérica los códigos mayas, cuicatli, el tlachtli. En los Andes el khipu, el jailli, las obras teatrales, el apu ollantay, los tejidos o los tipos de comunicación espacio-monumentales, etc.

Otro punto de vista importante es el que plantea Alfonso Gumucio, que se debe diferenciar información de comunicación, aspecto muy trascendental para plasmar un nuevo perfil del comunicador y concebir programas académicos de comunicación; hace hincapié en que “mientras el periodismo informa, es decir, dictamina y da forma la comunicación genera sentidos múltiples y diversos. El periodista elabora mensajes para incidir en lo inmediato y está atado al

engranaje de los medios; mientras que el comunicador se involucra en los procesos de largo plazo con una visión estratégica” (CIESPAL, 2015), para decolonizar y articular a los pueblos marginados por la modernidad, y emprender el proceso comunicacional para el cambio social y el vivir bien.

En base a los planteamientos precedentes, y a la premisa-apuesta de la cosmovisión ancestral andina-amazónica la propuesta de la comunicación para el vivir bien de Adalid Contreras; la comunicología decolonial: la nueva comunicación alternativa de Erick Torrico; se formula el aquí el nuevo perfil profesional, misión y visión de las carreras de Comunicación, en los Programas-Diseños Curriculares de Comunicación de Universidades del Estado Plurinacional de Bolivia:

Perfil del comunicólogo-comunicador:

Es un profesional decolonizado que comprende, practica y facilita el proceso de comunicación horizontal-circular desde los principios y valores de la cosmovisión andina-amazónica; visibiliza, promueve, articula, preserva y relaciona la diversidad cultural a través de la interculturalidad y transculturalidad; prioriza el dialogo y la participación de saberes, y utiliza los medios necesarios para el vivir bien.

Misión de las Carreras de Comunicación:

Constituir profesionales Comunicólogos-comunicadores decolonizados y decolonizadores, con fundamentos provenientes de la cosmovisión andina-amazónica, entendidos en la comunicación para el vivir bien; forma investigadores y estrategias, preparados para hacer reconocer, visibilizar, promover, articular, preservar y relacionar la diversidad cultural a través de la interculturalidad y transculturalidad; facilitando el diálogo y la participación de saberes, para el vivir bien en Bolivia.

Visión de las Carreras de Comunicación:

Los profesionales formados y capacitados en las carreras de Comunicación del sistema universitario boliviano, mediante la comprensión, práctica de estrategias y facilitación de la comunicación comprendida en la cosmovisión andina-amazónica contribuyen y participan críticamente en la decolonialización, defensa y fortalecimiento de los derechos y libertades de la diversidad cultural de Bolivia, y consolidan una sociedad armónica del vivir bien.

Así mismo, en las currículas debe contemplarse asignaturas que tengan que ver con la comunicación popular, intercultural, tal como plantea en 2015, Francisco Sierra en el *I congreso Internacional: Comunicación, decolonialización y buen vivir:*

Esas experiencias locales configuran actualmente el fortalecimiento del movimiento indígena de lo popular y lo comunitario en América Latina, experiencias que en los últimos 30 años gestaron cambios en la praxis de la comunicación y actualmente inciden en las políticas públicas de este sector, a partir por ejemplo, del reconocimiento de la diversidad cultural y la interculturalidad, esa materia que paradójicamente en las universidades había sido una distinción de la praxis académica de los comunicólogos latinoamericanos, hoy brillan por su ausencia en la mayoría de las mallas curriculares de las facultades de América Latina (CIESPAL, 2015).

También se debe contemplar, asignaturas imprescindibles tales como la comunicación prehispánica, tipos y formas de comunicación: la cosmovisión andina-amazónica; teoría y pensamiento comunicacional latinoamericano: balance de paradigmas; decolonización y decolonialidad de la comunicación: comunicación para el vivir bien; realidad nacional: historia, actualidad y diversidad de los movimientos sociales; investigación y metodología cualitativa de la comunicación; periodismo alternativo; radio alternativa; televisión alternativa; minimedios alternativos: tipos y formas de comunicación popular; políticas nacionales de comunicación: planes y estrategias de comunicación; taller de proyectos interculturales y transculturales; taller de redacción para medios: en idiomas y lenguas originarias; tecnologías de información y comunicación: apropiación y uso decolonizador. Entre otras que tengan que ver con el interés de formar profesionales con pensamiento otro, propio de la región, y de su verdadero buen vivir o vivir bien.

Decolonización del Proceso Enseñanza-Aprendizaje (PEA) en Carreras de Comunicación de universidades públicas de Bolivia.

Esa incompreensión del campo de acción comunicacional, se debe precisamente —aparte de la confusión en el objeto de estudio—, a la poca práctica y visibilización de la comunicación en la población:

Se observa el statu quo de varias universidades que se enfrascan en controversias políticas de grupo (especialmente las universidades estatales) y se encierran en esa visión instrumentalista de la profesión del comunicador, será prudente entonces que las instituciones de educación superior que forman profesionales comunicadores(as), atiendan desde el pensamiento latinoamericano de la comunicación, la demanda silenciosa de nuestra realidad social, que reclama la presencia de comunicadores(as) que atiendan el cambio social; a través de la concienciación, la edu-comunicación, la planificación, las estrategia participativa, que genere y ejecute políticas y programas de comunicación para el cambio social. Eso no quiere decir que perdamos de vista la formación de periodistas o relacionistas

públicas, aunque sería mejor tener una carrera de periodismo, para una mejor formación de este gremio (Valdez, 2015:117).

Por su lado, la interculturalidad debe ser parte de la episteme de lo que se enseña y aprende en las carreras de Comunicación, porque transversaliza su razón de ser en el diálogo entre culturas diversas. José Luis Aguirre, otro investigador boliviano profundamente identificado con la comunicación alternativa, propone en una ponencia la alteridad dialógica desde la interculturalidad como camino para comunicar la diferencia, donde “la presencia del otro, de un tú, que se descubre por la palabra que se permite afirmar su ser, y por su misma expresión y como consecuencia de la interacción que somos para el otro, y juntos ya no sólo hablamos de nosotros sino hablamos de la comunidad del mundo y de la posibilidad de transformarlos” (2004:47), comunidad donde se vive y recrea la interculturalidad, espacio donde se constatan conflictos y protestas sociales.

Centrando la atención en la formación-aprendizaje de nuevos comunicadores, con amplio análisis crítico de la realidad, debe considerarse necesariamente la interculturalidad y transculturalidad en el proceso de enseñanza aprendizaje de educación formal; unas formas no necesariamente formales de la educación, para integrar saberes de las culturas originarias indígenas-populares, invisibilizadas por la modernidad. Se debe asumir una educación más allá de la formalidad, ingresando o recuperando maneras de la educación: no formal e informal. En ese tránsito, el PEA debe constituirse en “un proceso en espiral de intercambio de saberes y conocimientos entre docentemediador y estudiantes-participantes, donde median una serie de componentes y mediaciones del contexto, interno y externo de los sujetos, respecto del tema de enseñanza-aprendizaje. Todo ello para provocar nuevos conocimientos; con características de significatividad, integralidad” (Valdez:171).

Para incorporar el conocimiento de la cosmovisión andina-amazónica y asumir la sabiduría ancestral en el PEA de la Comunicación será necesario recurrir a los miembros de comunidades originarias, campesinas, obreros, vecinos marginados de las urbes; acudir entonces a esos movimientos sociales de lucha, que reivindican la cultura ancestral, y enfrentan-debaten con el poder-saber-hacer colonial.

El horizonte próximo de la Comunicología Decolonizadora-Liberadora en Latinoamérica

Hoy el estudio y práctica comunicacional debe aprender de la sabiduría ancestral, escuchar su clamor de reivindicación, y por lo mismo consolidar un pensamiento propio-del sur, cuyo sustento filosófico trascienda la ciencia pro-capitalista y logra prevalecer la ciencia-conocimiento en base a la cosmovisión indígena-originaria, para una vida armónica.

En este decurso se apunta también que es importante la divulgación del pensamiento decolonizador latinoamericano entre los pueblos latinoamericanos y de occidente, para ingresar en el debate de frente con el conocimiento eurocentrado-occidental, diseminar el diálogo de saberes entre las culturas que habitan Latinoamérica y también el diálogo con occidente. Se debe entonces realizar un trabajo profuso de divulgación en lenguas originarias, castellano, inglés y otras. Gunnar Zapata exterioriza por ejemplo que:

es indispensable impulsar la difusión de actividades y resultados de las investigaciones de la Comunicación como condición obligatoria (...) por tanto, las universidades, como entidades de formación postgradual, y los centros de investigación de la comunicación deben canalizar alianzas estratégicas con estos sistemas y plataformas, promoviendo las publicaciones existentes y generando el acceso a las mismas (2014:111).

En el decurso decolonizador del saber y hacer en las universidades, se debe entonces debatir y actuar de frente, social, política y epistémicamente con el conocimiento occidental, sobre la razón de estar en el mundo y el universo. Y es en ese diálogo de saberes donde la comunicación debe actuar, participar interna como externamente en la conexión-articulación de causas, saberes y razones que nos lleven a practicar evidentemente, la cultura de la vida.

Conclusiones

Los Comunicólogos-comunicadores deben participar en la traducción intercultural y transcultural; reconstruir significaciones en los tejidos sociales; debe intervenir en la decolonización de los sueños que insertan las industrias culturales occidentales; pensar desde la crisis.

El rol del nuevo comunicador debe interconectar a las culturas originarias, clases subalternas, indígenas, obreros, campesinos, desempleados para hacerles dar cuenta de sus confusiones o formas de control del poder colonial, reivindicando la cultura ancestral y que ésta sea capaz de emanciparlo para la discusión cabal con el saber y ser colonizador.

Debe comenzar el estudio de la comunicación desde la comunicación antes de Colón como se propone en el libro liderado por Beltrán; profundizar la crítica de los distintos tipos y formas de comunicación colonial, es decir, investigar la colonización interna de la comunicación, resistirla y/o desplazarla; generar nuevas maneras de comunicación alternativa desde la culturas originarias, teorizarlas e incentivar su práctica, ahora el colonialismo se ha apropiado de los minimedios que la comunicación popular ha creado: foros, periódicos populares etc.

Refutar la visión dualista cuyo precursor es Descartes, sustituirla por una cosmovisión complementaria de vida. El nuevo comunicador debe difundir o plantear estrategias de difusión de las culturas ancestrales; no se refiere a mostrar por lo medios la comida, la danza u otro, como algo exótico, sino el ser originario, su forma de vida, su cosmovisión, ir más allá de lo evidente.

Enseñar que la cultura desechable de occidente asfixia, y aprender-enseñar en base al buen vivir o vivir bien; articulación de la universidad con el Estado y con la población, articular esos espacios desde los escenarios de culturas ancestrales, sabiduría originaria y sus mediaciones.

Debe proponerse la interculturalidad y la transculturalidad, y desde ese enfoque ejercer la interdisciplina y la transdisciplina en la academia universitaria; se debe relacionar a la población mestiza con la madre tierra y el cosmos, para que la tierra le hable al hombre y el hombre escuche y responda, porque todo tiene vida en el planeta y el cosmos bajo el principio de la complementariedad ancestral.

Aproximar y juntar los opuestos y los contrarios para estar completos, no se busca eliminar el occidentalismo, sino quitarle los aspectos oscuros.

Reciprocidad y convivencialidad: recuperarla de la comunidad, porque estos principios generan bien estar emocional, dar, recibir y devolver lo prestado.

Encuentro y diálogo entre seres y saberes de todo tipo; lo étnico como objeto de estudio; y con todo, consolidar no el nuevo paradigma latinoamericano de la comunicación, sino su matriz: cosmovisión latinoamericana de la comunicación.

Entonces, las propuestas de la combinación académica de, la comunicación para el vivir bien, rimanakuy allin kawsanapaq y la nueva comunicación alternativa, constituyen el fundamento para constituir currículos universitarios y procesos de enseñanza-aprendizaje de la comunicación contemporánea y comprometidos con las clases empobrecidas por el capitalismo, comprometidos con las culturas subalternizadas por el modernismo, comprometidos con la sabiduría ancestral de culturas originarias-indígenas; en suma: *la decolonización de la academia comunicacional universitaria*.

Fuentes consultadas

- Aguirre, José Luis (2004): “La alteridad dialógica desde la interculturalidad caminos para comunicar la diferencia”, en Memoria Académica, Comunicación, Nuevos Escenarios y Conflictos Sociales. Cochabamba: ABOIC.
- Beltrán, Luis Ramiro (1985): “Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en América

- Latina”, en Moragas Miquel, Sociología de la Comunicación de Masas. Barcelona: Gustavo Gilli.
- Beltrán, Luis Ramiro, Herrera, Karina, Pinto, Esperanza y Torrico, Erick (2008): La comunicación antes de Colón: tipos y formas en Mesoamérica y los Andes. La Paz: CIBEC.
 - Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Comp., 2007): El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
 - Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina CIESPAL (2015): “I Congreso Internacional: Comunicación, decolonialización y buen vivir”. Francisco Sierra: Inauguración [vídeo 15 min].
 - Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina CIESPAL (2015): “I Congreso Internacional: Comunicación, decolonialización y buen vivir: Panel 1. Erick Torrico: Decolonizar la Comunicación. 2. Alfonso Gumucio: Descolonización simbólica, discurso y real política”. [vídeo1 h. 15 min].
 - Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana CEUB (2013): “Informe de la reunión sectorial de carreras de comunicación social del sistema universitario boliviano”. Cochabamba: Sede UMSS 26 al 28 de junio.
 - Contreras, Adalid (2014): Sentipensamientos de la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Tierra.
 - Fals Borda, Orlando (2015): Una sociología sentipensante para América Latina. Antología y presentación, Víctor Manuel Moncayo. Buenos Aires: CLACSO y Siglo XXI.
 - Facultad de Derecho Ciencias Políticas y Sociales F.D.C.P.S. – UTO (2011): “Plan de Desarrollo Estratégico de la Facultad de Derecho Ciencias Políticas y Sociales 2012-2016”. Oruro: Versión resumida.
 - Guerra, Alberto (1993): “Pachamama”, en revista Etnofolk N° 2. Oruro: Comité Departamental de Etnografía y Folklore.
 - Heredia, Fabiola (2013): Chipaya ancestral: tipos y formas de comunicación. Oruro: Mac Impresores.
 - Huanacuni, Fernando (2010): Buen Vivir / Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI.
 - Laime, Teófilo (2007): Iskay simipi **yuyayk’ancha: quechua-castellano**. La Paz: Diccionario bilingüe.

- Lander, Edgardo (2000): La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.
- Maldonado-Rivera, Claudio (2015): “Decolonialidad, tecnologías y comunicación: un estudio de caso”, en revista Diálogos de la comunicación, edición especial. Quito: FELAFACS.
- Mamani, Félix (2001): Síntesis histórica de la Cultura. Cuaderno de investigación N° 12. Oruro: Centro de Ecología y Pueblos Andinos CEPA.
- Martín-Barbero, Jesús (1998): De los medios a las mediaciones. Santafé de Bogotá: Convenio Andrés Bello, 5ta. ed.
- Paravicini, Eddy (2011): Danza de los Morenos: tradición oral. Cochabamba: Kipus.
- Quijano, Aníbal (2000): “Colonialidad del poder, globalización y democracia”. Lima: Universidad Nacional de San Marcos. Recuperado de <http://economiasolidarias.unsm.edu.pe/?q=art-culos/colonialidad-del-poder-globalizaci-n-y-democracia>
- Revista Pacarina Del Sur (2015): “Modernidad/Colonialidad /Descolonialidad: Aclaraciones y réplicas desde un proyecto epistémico en el horizonte del bicentenario”. Recuperado de <http://www.pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/108-modernidad--colonialidad--descolonialidad-aclaraciones-y-replicas-desde-un-proyecto-epistemico-en-el-horizonte-del-bicentenario>
- Rocha, César Augusto (2010): Diagnóstico de los diseños curriculares de los programas profesionales en comunicación social y periodismo con énfasis en comunicación y desarrollo. Colombia: UNIMINUTO.
- Stermann, Josef (2000): Filosofía Andina: sabiduría indígena para un nuevo mundo. La Paz: Colección teología y filosofía andinas N° 1.
- Torrico, Erick (Coord., 2005): El estado de la investigación de la comunicación en Bolivia. La Paz: Azul.
- Torrico, Erick (2014): “Más allá del pensamiento comunicacional occidental”, en Memoria Académica ABOIC - VI ciclo de estudios especializados en comunicación: Pensamiento crítico e investigación de la comunicación: bases, vigencia y retos. La Paz: ABOIC. pp. 171-183.
- Valdez, Orlando (2011): Compendio: Pensamiento e investigación latinoamericana de comunicación. Oruro: Editorial de la Buena Memoria.
- Valdez, Orlando (2014): “El Proceso de Formación de Nuevos Investigadores de la Comunicación Social en Universidades Estatales Bolivianas”, en Torrico, Erick y Pinto, Esperanza: Problemas teóricos y factores estratégicos

- de la investigación comunicacional. La Paz: UASB – ABOIC. pp.167-186.
- Valdez, Orlando (2015): “Trayectoria del pensamiento comunicacional latinoamericano desde la matriz boliviana de comunicación”, en Memoria Académica Pensamiento Comunicacional Latinoamericano y ¿Pensamiento comunicacional boliviano? miradas históricas, actuales y desafíos. Sucre: ABOIC. pp. 112-120.

Autores y Autoras

Alejandra Cebrelli (Salta, Argentina). Doctora en Humanidades. Postdoctora en Comunicación, Medios y Cultura por la Universidad Nacional de La Plata. Posdoctora en Semiótica, Análisis del Discurso y Comunicación por la Universidad Nacional de Córdoba. Fue una de las fundadoras de la carrera de Ciencias de la Comunicación de la U.N.Sa., la que dirigió durante un periodo y donde tiene a cargo cátedras relacionadas con el periodismo, el análisis del discurso y la semiótica. Dirige proyectos de investigación sobre representaciones sociales, discursos y medios desde 2003 en el Consejo de Investigación de la U.N.Sa, en la Agencia Nacional de Promoción de Ciencia y Técnica y en la Secretaría de Políticas Universitarias. Se desempeña como Vicepresidenta del Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta. Dirige un Proyecto del CONICET y de la Defensoría del Público sobre representaciones estigmatizantes en telediarios del NOA y NEA con equipos de universidades de Jujuy, Salta, Tucumán, Chaco y Corrientes. Ha publicado libros y artículos sobre cultura local, memoria, identidades y representaciones sociales, temas sobre los cuales ha dictado cursos de posgrado y conferencias en diversas universidades. Contacto: alecebrelli@gmail.com

Ángela Fabiola Cossío Zambrana (La Paz, Bolivia). Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz-Bolivia), miembro de la Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación, ABOIC. Diplomada en Educación Superior con mención en Metodología de la Investigación por el Centro Psicopedagógico de Investigación Superior CEPIES. Maestrante en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador. Trabaja las áreas de políticas de la cultura, comunicación para el desarrollo y metodología de investigación social en educación superior. Contacto: fazambrana@outlook.com

Camilia Gómez Cotta (Cali, Colombia). Docente-investigadora de la Universidad Santiago de Cali. Doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos y Magister en Estudios de la Cultura de la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador). Su tesis doctoral “Poder/prensa/subalternidades. Nación y cultura en la república letrada colombiana 1819-1830” enfatiza en las borraduras históricas y los procesos culturales de comunidades y actores sociales en este país. Esta perspectiva se ha mantenido en su trabajo de investigación. Contacto: camilia.gomez00@usc.edu.co

Claudio Andrés Maldonado Rivera (Temuco, Chile). Doctor en Comunicación por la Universidad Autónoma de Barcelona. Se desempeñó durante el año 2015 como Director de Investigación de CIESPAL. Es docente e investigador de la Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad Católica de Temuco, Chile. Contacto: c.maldonado01@ufromail.cl

David Felipe Bernal Romero (Bogotá, Colombia). Sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Magister en Comunicación – Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Docente de la Universidad Surcolombiana en el departamento de Psicopedagogía de la Facultad de Educación. Integrante del Grupo de Investigación In-Sur-Gentes de las Facultades de Ciencias Sociales y Humanas y Educación en las líneas de investigación “Paz, conflictos socioambientales y Nuevos Movimientos Sociales” y “Educación, Pedagogías Críticas y Construcción de Subjetividades”. Integrante del Movimiento de Comunicación Propia, Ciudadana y Comunitaria 20 de abril del departamento del Huila y de la Corporación Memoria y Saber Popular. Contacto: david.bernal@usco.edu.co

Eloína Castro Lara (Puebla, México). Doctoranda en Comunicación Social por la Universidad Nacional de La Plata. Es investigadora y gestora comunicacional independiente, coordinadora del Proyecto para la Formación e Investigación Comunicacional y Política (ProFICOMP) y presidente de la Academia de Ciencias de la Comunicación en la Universidad de América Latina. Asimismo, es docente en asignaturas de investigación y del programa de Comunicación, trabaja las líneas de investigación en formación de comunicadores, educomunicación y decolonialidad. Vice-coordinadora del GI Comunicación-Decolonialidad de la ALAIC. Contacto: elo.casla@gmail.com

Eland Vera Vera (Arequipa, Perú). Es profesor principal de la Universidad Nacional del Altiplano (UNA) de Puno, Perú. Licenciado en Periodismo, maestro en Comunicación y doctor en Sociología. Coordinador de investigación de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNA, miembro del comité editor de la revista académica Communic@ccion, director del periódico universitario UNA Columna. Ha sido propulsor de radio y televisión universitaria, de la maestría en Comunicación para el Desarrollo y el doctorado en Ciencia Política y Gobernanza. Sus temas de investigación y publicaciones giran alrededor de las relaciones entre comunicación, cultura política, interculturalidad y decolonialidad. Es miembro del grupo de estudio Interculturalidad y de la ONG IDECA. Contacto: elandvera@gmail.com

Erick W. Butrón Untiveros (La Paz, Bolivia). Licenciado en Ciencias de la Comunicación Social (Universidad Mayor de San Andrés) y Magister en Comunicación y Desarrollo (Universidad Andina Simón Bolívar de Bolivia). Docente de varias universidades (UASB, UMSA, ASFA, NUR, USB). Facilitador, capacitador, instructor y conferencista en temas relacionados a Comunicación y Planificación; Comunicación y TIC's; Producción de Contenidos Digitales Interactivos y Transmedia y, Televisión Digital Terrestre. Contacto: innova2@gmail.com

Erick Rolando Torrico Villanueva (La Paz, Bolivia). Boliviano. Doctor en Comunicación por la Universidad Rey Juan Carlos (Madrid), máster en Sociedad de la Información y el Conocimiento por la Universitat Oberta de Catalunya (Barcelona), maestro en Ciencias Sociales con mención en Análisis político por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (La Paz, Programa Bolivia) y licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Católica Boliviana "San Pablo" (La Paz). Presidió la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación entre 2005 y 2009. Dirige el área de posgrado en Comunicación y Periodismo de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) en La Paz. Presidió el Tribunal Nacional de Ética Periodística en Bolivia de 2015 a 2018. Ha publicado varios libros sobre periodismo, comunicación y política, teorías comunicacionales, derecho a la información y la comunicación, pensamiento teórico comunicacional latinoamericano y decolonialidad; los más recientes son *Hacia la Comunicación decolonial* (UASB, Sucre, 20116) y *La Comunicación pensada desde América Latina (1960-2009)*, editado por Comunicación Social, Salamanca, 2016. Contacto: etorrico@uasb.edu.bo

Esperanza Pinto Sardón (La Paz, Bolivia). Magíster en Comunicación y Desarrollo. Posgraduada en Comunicación y Desarrollo Sostenible y con Especialización Superior en Investigación de la Comunicación por la Universidad Andina Simón Bolívar, La Paz. Cursa el Doctorado en Educación Superior en el Centro Psicopedagógico y de Investigación en Educación Superior de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Ex presidente de la Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación (ABOIC). Es Directora del Instituto de Investigación, Posgrado e Interacción Social en Comunicación de la UMSA. Contacto: epintosardon@gmail.com

Hugo Ernesto Hernández Carrasco (Oaxaca, México). Maestro en Defensa Nacional por la Escuela de Defensa Nacional Argentina, Maestrando en Ciencia Política por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Es becario de investigación en dicho programa y docente en la Universidad del Valle de México en las áreas de Historia y de Relaciones Internacionales. Miembro del Proyecto para la Formación e Investigación Comunicacional y Política (ProFICOMP). Contacto: hugoehc@gmail.com

Jenny Ampuero (Santa Cruz, Bolivia). Doctora en Educación para la Integración, Universidad de Valladolid. Maestría en Desarrollo sostenible. Comunicadora social. Docente titular de la Universidad Autónoma “Gabriel Rene Moreno”. Vicepresidente de la Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación. Ex directora de Canal Universitario TVU, Santa Cruz. Contacto: jennyampuero@gmail.com

Juan Alfredo Del Valle Rojas (Temuco, Chile). Licenciado en Educación y Profesor de Inglés por la Universidad Católica de Temuco. Candidato a Magíster en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile. Áreas de investigación: adquisición del idioma inglés como segunda lengua; Comunicación, Discurso y Decolonialidad. Publicaciones recientes: Del Valle, C.; Maldonado, C. y Del Valle, J. (2014) “Cultura, Rito y Emplazamiento: espacio, tiempo y economía en comunidades mapuche en Chile”; Ojeda, X.; Del Valle, C. y Del Valle, J. (2015) “Lectura crítica de los medios en textos escolares desde la comunicación educativa”; Del Valle, C. y Del Valle, J. (2016) “Ideology, control and exclusion in the intercultural studies and intercultural communication: a critical perspective”. Contacto: j.delvalle01@ufromail.cl

Karina Olarte Quiróz (Tarija, Bolivia). Profesional en Comunicación Social (Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, La Paz); especialista en Comunicación y Desarrollo (Universidad Andina Simón Bolívar, La Paz); Magíster en Ciencias de la Educación Superior (Universidad Juan Misael Saracho, Tarija) y egresada de la maestría de investigación en Ciencias Sociales para el Desarrollo (Universidad para el Desarrollo-PIEB). Docente en la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Tarija. Es presidente de la Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación (ABOIC). Contacto: kolarte@gmail.com

Manuel Chaparro Escudero (Sevilla, España). Periodista, doctor en CC de la Información por la Universidad Complutense de Madrid. Catedrático de Periodismo de la Universidad de Málaga. Director del grupo de investigación “Laboratorio de Comunicación y Cultura COMandalucía” (www.com-andalucia.org). Sus líneas de investigación están relacionadas con políticas públicas, medios y movimientos sociales, comunicación y empoderamiento, Comunicación y posdesarrollo. Profesor invitado por universidades de Argentina, Colombia, Brasil, El Salvador, Bolivia, Francia e Italia. Ha dirigido proyectos de cooperación internacional en comunicación en Bolivia, Perú, Argentina, Guatemala, El Salvador, República Dominicana y Haití. Ha sido consultor de la AECID en Guatemala y Bolivia. Autor, entre otros, de los libros Radio pública local, Sorprender al futuro: Comunicación para el desarrollo e Información Audiovisual, Memorias Chipayas, La Comunicación-Cooperación con el Magreb y editor de Comunicología de la Liberación. Antología de Luis R. Beltrán. Fundador y director, desde 1984, de la Asociación de Emisoras Municipales y Comunitarias de Andalucía de Radio y televisión (www.emartv.com). Contacto: mch@uma.es

María Cruz Tornay Márquez (Valencia, España). Doctoranda en el Programa Interuniversitario en Comunicación de la Universidad de Sevilla, máster en Estudios de Género y Desarrollo Profesional de la Universidad de Sevilla y licenciada en Ciencias de Comunicación, especialidad Periodismo, por el Centro Andaluz de Estudios Empresariales. Su línea de investigación abarca el papel de las radios comunitarias como herramienta de empoderamiento para mujeres excluidas de los medios de comunicación de masas. Cuenta con varias publicaciones y capítulos en libros sobre comunicación, género y derechos sexuales y reproductivos. Ha residido y desarrollado su labor investigadora en España, El Salvador, R.B. de Venezuela, Ecuador y México. Se ha desempeñado como docente investigadora en la Universidad Nacional de Chimborazo y Escuela Superior Politécnica de Chimborazo, en Ecuador. Ha realizado una estancia doctoral en el Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: cruztornay@gmail.com

María Teresa Velásquez García-Talavera (Tenerife, España). Catedrática en la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) en el Máster en Investigación en Comunicación y Periodismo y el Grado de Periodismo. Investigadora Principal del proyecto titulado “La construcción social del espacio intermediterráneo y su correlación en las agendas temáticas de los medios de comunicación. La información en la prensa y televisión”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad español. Directora del Laboratori de Prospectiva en Recerca, Comunicació, Cultural i Cooperació de la UAB.

Coordinadora Académica en la UAB del Máster Erasmus + “Mediación intermediterránea: hacia la inversión y la integración/Crossing Mediterranean: towards investment and integration (MIM)”. Presidente del Observatorio Mediterráneo de Comunicación. Vicedirectora de deSigniS, publicación de la Federación Latinoamericana de Semiótica. Contacto: teresa.velazquez@uab.cat

Mónica Lucía Delgado Guaña (Quito, Ecuador). Licenciada en Comunicación Social de la Universidad Central del Ecuador (2005), Magíster en Estudios de la Cultura, mención Comunicación UASB (2011), Candidata al Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos UASB (2014-2019). Ha trabajado en el campo de la comunicación popular y comunitaria, en radio específicamente y como formadora y capacitadora en Ecuador y varios países de América Latina. Docente universitaria y consultora. Líneas de Investigación: Comunicación y Educación Popular, Género. Contacto: misilu@hotmail.com

Nelson Fredy Osorio Andrade (Huila, Colombia). Magíster en Comunicación Estratégica de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB, sede la Paz, Bolivia), Candidato a Doctor en Comunicación en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP, Buenos Aires, Argentina). Guionista, Productor y realizador de medios Audiovisuales. Docente del programa de Comunicación Social de la Universidad del Cauca y de la Fundación Universitaria de Popayán (Colombia). Contacto: nelosorio@unicauca.edu.co

Orlando Valdez López (Oruro, Bolivia). Licenciado en Comunicación Social de la Universidad Técnica de Oruro (U.T.O.), Magíster en Educación Superior, posgrado en Estudios Culturales Andinos, Diplomado en Derechos Humanos y Justicia Restaurativa en el Ejercicio Periodístico. Especializado en periodismo, radio, televisión e investigación. Docente Titular de la Carrera de Comunicación Social de la U.T.O. y miembro de la Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación. Contacto: valdezlopezorlando@hotmail.com

Ricardo Carniel Bugs (Río Grande do Sul, Brasil). Periodista, investigador postdoctoral y profesor asistente en el Departamento de Periodismo y de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Es doctor en Periodismo y Comunicación, con mención especial de “Doctorado Europeo” (UAB) sobre la política y el derecho de los medios de comunicación en el

contexto mediterráneo. Coeditor del libro "Public Service Broadcasting in the MENA Region". Es coordinador académico adjunto del Máster Erasmus + "Mediación intermediterránea: hacia la inversión y la integración/Crossing Mediterranean: towards investment and Integration". Miembro del Laboratorio de Prospectiva e Investigación en Comunicación, Cultura y Cooperación. Sus principales campos de investigación son el derecho y la política de los medios de comunicación, la regulación de los contenidos audiovisuales, el pluralismo y la diversidad, el periodismo, la comunicación y la cooperación para el cambio social, y lenguaje multimedia, entre otros. Contacto: ricardo.carniel@uab.cat

Valeria Belmonte (Río Negro, Argentina). Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Especialista en Planificación Social y Comunicación. Doctoranda en Comunicación Social por la Universidad Nacional de La Plata. Profesora e investigadora de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina. Miembro del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, decolonialidad e interculturalidad. Integra el proyecto de Investigación "Mal(estares) en la sociedad occidental: dimensión propositiva de prácticas y discursos intersticiales en escenario posoccidental". Contacto: belmontevaleria@yahoo.com.ar

Víctor Arancibia (Salta, Argentina). Doctor en comunicación por la Universidad Nacional de La Plata. Master en estudios históricos y culturales de frontera por la Universidad Nacional de Salta. Docente e investigador de la carrera de Ciencias de la Comunicación de la U.N.Sa. de la cual fue uno de sus fundadores y el primer director electo. Dirige proyectos de investigación vinculados a problemas de identidades locales y representaciones sociales en relación a la producción audiovisual del noroeste. Ha publicado libros y artículos a nivel nacional e internacional sobre cine, TV, video de la región. Dirigió videos documentales, artísticos y programas televisivos con premios nacionales. Está a cargo de las cátedras de teoría de la comunicación y semiótica audiovisual. Es director del Observatorio del Sector Audiovisual de la República Argentina sede Salta. Contacto: varancia64@gmail.com

Yamile Johanna Peña Poveda (Huila, Colombia). Comunicadora Social y Periodista. Magíster en Conflicto, Territorio y Cultura de la Universidad Surcolombiana ubicada en Neiva – Huila - Colombia. Docente de Tiempo Completo Planta de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de esta misma Institución. Integrante del Movimiento de Comunicación Propia, Ciudadana y Comunitaria 20

de abril del departamento del Huila. Facilitadora del proceso Organizativo de la Defensa de la Cuenca del Río Magdalena. Integrante del Grupo de Investigación In-Sur-Gentes de la Universidad Surcolombiana en las líneas de investigación “Paz, conflictos socioambientales y Nuevos Movimientos Sociales” y “Educación, Pedagogías Críticas y Construcción de Subjetividades” de la Facultades de Ciencias Sociales y Humanas y Educación. Contacto: yamile.pena@usco.edu.co

Significados del logotipo del GI Comunicación- Decolonialidad



El Grupo de Interés (GI) Comunicación-Decolonialidad se identifica con este logotipo, que parte de la composición conceptual de tres elementos: la vírgula, la wiphala y el engranaje. A continuación se los explica brevemente:

a. Vírgula

Gran parte de las naciones mesoamericanas reconocían en la vírgula el símbolo sagrado (relacionado con el poder divino) que representa la comunicación en acción a partir de la palabra, el habla, las ideas, la voz, el pensamiento y la extensión del alma. Los estudiosos del mundo maya han interpretado que la vírgula denota efectos y consecuencias que “regresarán” al ser “colocada en el aire”. A su vez, la vírgula –con la que se representa usualmente a las escuelas, universidades, facultades e instituciones dedicadas a la formación y estudio de la Comunicación en México– implica el compromiso frente al cosmos, pues es a través de la palabra que es posible “hacer mundos dentro del mundo” mediante el diálogo.

En el logotipo se visibilizan tres vírgulas dinámicas unidas a manera de “engranajes”, que representan el diálogo de saberes y las regiones mesoamericana, andina y austral de donde provenimos la mayoría de quienes conformamos el GI.

b. Wiphala

Entre muchas aristas dentro de la interpretación de la wiphala, se tiene entendido que es la bandera que pertenece a los pueblos de la región del Tawantinsuyu (que incluye a los actuales territorios de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina), aunque existan cuatro o más tipos de wiphala según la zona de que se trate. En sus colores se representan la integración (y vínculo comunitario) de diversos elementos sagrados para las naciones ancestrales, tales como el cosmos, la naturaleza, el tiempo, la cosecha, la religión o la memoria, rompiendo así con la propuesta occidental del antropocentrismo. La wiphala, al tener cuatro lados y siete colores en

la misma proporción, invita a la idea de igualdad-equidad y unidad en la diversidad.

En el logotipo, la wiphala está expresada en el empleo de sus colores, que ahonda en el sentido de la pluriversidad de interlocutores y en la expresión de lo geo-histórico, lo científico, lo artístico, lo político, lo tecnológico, lo territorial y lo cultural en el proceso comunicacional. De igual manera, traduce gráficamente uno de los valores más importantes para la ALAIC: el pluralismo teórico y metodológico, además de que representa a “un otro” despertar que implica el pensar “decolonialmente”.

c. Engranaje

Se entiende al engranaje como un mecanismo que ayuda a transmitir la “potencia” mecánica de un componente a otro a partir del contacto de una rueda dentada con la otra, es decir, genera movimiento tras el contacto entre las ruedas que lo componen.

En el sentido del logotipo, la idea de las vírgulas vinculadas a manera de engranaje remite a la dinamicidad que genera el diálogo entre saberes como “potencia” del pensamiento y la problematización comunicacional desde la perspectiva decolonial.

Concepto y diseño: Eloína Castro Lara - Mónica Castro Lara - Rodrigo Macías - Lucía Báez Vázquez

Reseñas de las Instituciones



A finales de la década de los '70, un grupo de destacados académicos de la Comunicación percibieron la necesidad de contar con una asociación latinoamericana que aglutinara los esfuerzos de investigación que se venían realizando y consolidara la representatividad regional del campo. Como producto de esta iniciativa en noviembre de 1978 se crea en Caracas, Venezuela, la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación, ALAIC. Desde entonces ALAIC viene trabajando conjuntamente con investigadores y organizaciones de la Comunicación de América Latina, labor que permitió desarrollar 13 congresos internacionales, nueve seminarios regionales y cuatro ediciones de su Escuela de Verano, así como editar libros, gestionar dos publicaciones periódicas y una biblioteca digital, siguiendo siempre el propósito de tender puentes entre docencia, producción y divulgación del conocimiento.



La Universidad Andina Simón Bolívar, UASB, es el órgano académico de la Comunidad Andina de Naciones. Creada en 1985, tiene su sede central en Sucre, Bolivia, una sede nacional en Quito, Ecuador, y otra sede académica en La Paz, Bolivia, donde desde 1996 ofrece programas de posgrado en las áreas de la Comunicación y el Periodismo.

Sus propósitos son potenciar las capacidades científico-tecnológicas de los profesionales de la subregión andina así como favorecer los procesos de integración. En Bolivia, sus Maestrías en Comunicación y Desarrollo, primero, y luego en Comunicación Estratégica, misma que se realiza en modalidad virtual a partir de 2001, se han convertido en importantes referencias profesionales y académicas a escala latinoamericana.



Instituto de Investigación Posgrado e Interacción Social en Comunicación
CARRERA DE CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN SOCIAL - UMSA

El Instituto de Investigación, Posgrado e Interacción Social en Comunicación (IpiCOM) de la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz, funciona por resoluciones del Consejo de Carrera de Ciencias de la Comunicación, del Consejo Facultativo y del Consejo Universitario.

La primera iniciativa para su constitución data de 1986. Entre 1999 y 2012, fueron elaborados cinco proyectos más para su conformación. Así, su creación responde a un prolongado proceso de maduración institucional, pero también a la necesidad concreta de atender la demanda social existente en las tres áreas de su competencia.

Su fin estratégico es consolidar y cualificar el campo de estudio de la Comunicación en Bolivia mediante la producción de conocimiento científico crítico para la transformación social, la formación de cuadros investigadores y docentes así como impulsar la participación activa en proyectos y acciones de intervención comunicacional en pro de la sociedad.



La Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación (ABOIC) es una entidad académica, sin fines de lucro, cuyo objetivo primordial es el estudio científico de la comunicación, su incentivo y su promoción para la generación de conocimientos y teoría en todas las áreas de la Comunicación.

Fue fundada en la ciudad de La Paz el 4 de febrero de 1981. Entre sus objetivos particulares se encuentran contribuir a la indagación y reflexión pluralistas sobre problemas emergentes de la Comunicación y al intercambio de experiencias entre investigadores de la comunicación.

La ABOIC se halla constituida por investigadores y profesionales de la Comunicación o de otras disciplinas afines dedicados al estudio científico de la Comunicación en Bolivia. Su actual gestión directiva

busca promover la producción de conocimientos fomentando la investigación, la publicación de la misma y el diálogo académico.

LA COMUNICACIÓN es vista en este libro como un lugar desde el cual es dable trabajar la decolonización en el plano de las ideas tanto como en el de las prácticas.

Con esa convicción, 12 autoras y 12 autores de Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, España, México y Perú presentan en estas páginas variadas reflexiones de índole epistemológica, teórica, metodológica, política y experiencial que ponen en análisis y movimiento el pensamiento decolonial, que se yergue como un renovador horizonte de inteligibilidad y de acción liberadora para los pueblos del Sur.

Las conversaciones efectuadas en el seno del Grupo de Interés Comunicación-Decolonialidad, durante el XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación que se celebró en México en octubre de 2016, propiciaron la organización del material documental que hoy se entrega en este volumen.

ISBN: 978-99974-0-151-8



Asociación
Boliviana de
Investigadores de la
Comunicación

