

ANA CRISTINA Suzina - JAIR Vega-Casanova  
[ORGANIZADORES]

# LA COMUNICACIÓN POPULAR EN NUESTRAMÉRICA:



VISIONES Y HORIZONTES

ANA CRISTINA Suzina, JAIR Vega-Casanova  
[ORGANIZADORES]

**LA COMUNICACIÓN POPULAR  
EN NUESTRAMÉRICA:  
VISIONES Y HORIZONTES**

Friedrich Ebert Stiftung  
FES COMUNICACIÓN

Organizadores

ANA CRISTINA Suzina, JAIR Vega-Casanova

Director del proyecto:

OMAR Rincón

Coordinación editorial:

LUISA Uribe

Ciudad:

Bogota 2024

Diseño:

NELSON Mora Murcia

Producción:

Programa de medios y comunicación de la Friedrich Ebert Stiftung  
para América Latina y El Caribe <https://fescomunica.fes.de/>

ISBN: 978-958-8677-83-5

© 2024 Friedrich–Ebert–Stiftung FES (Fundación Friedrich Ebert)

La Fundación Friedrich Ebert no comparte necesariamente las opiniones vertidas por los autores y las autoras. Este texto puede ser reproducido con previa autorización de la Fundación Friedrich Ebert (FES) si es con un objetivo educativo y sin ánimo de lucro.

# [ CONTENIDO ]

AGRADECIMIENTOS.....	5
INTRODUCCIÓN	
<b>ANA CRISTINA SUZINA Y JAIR VEGA-CASANOVA</b> .....	7
PENSAR LA COMUNICACIÓN EN LATINOAMÉRICA	
<b>JESÚS MARTIN-BARBERO</b> .....	13
LAS HUELLAS DE LO POPULAR EN NUESTRAMÉRICA	
<b>SANTIAGO GÓMEZ OBANDO</b> .....	29
COMUNICACIÓN-DECOLONIALIDAD: EMERGENCIA DE UN PENSAMIENTO COMUNICACIONAL OTRO	
<b>ELÓINA CASTRO LARA</b> .....	45
COMUNICACIÓN POPULAR, UN DEBATE EPISTEMOLÓGICO ENTRE SUR Y NORTE	
<b>ANA CRISTINA SUZINA</b> .....	61
LA COMUNICACIÓN POPULAR Y COMUNITARIA EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES RURALES: MÁS ALLÁ DEL DIFUSIONISMO, LA PARTICIPACIÓN EMANCIPADORA	
<b>CICILIA M. KROHLING PERUZZO</b> .....	83
EL DESENCANTO COMO CAMINO HACIA LA AUTONOMÍA. ORLANDO FALS BORDA, LA IAP, LA COMUNICACIÓN Y EL CAMBIO SOCIAL	
<b>JAIR VEGA-CASANOVA</b> .....	101
FE, COMUNICACIÓN Y COMPROMISO POR LA LIBERACIÓN	
<b>WASHINGTON URANGA</b> .....	121
COMUNICACIÓN POPULAR EN AMÉRICA LATINA: UNA MIRADA HACIA LOS ACTORES QUE CONSTRUYEN PUENTES	
<b>NÍVEA CANALLI BONA</b> .....	135

MEDIOS DIGITALES Y EMANCIPACIÓN EN EL PENSAMIENTO COMUNICACIONAL LATINOAMERICANO <b>DORISMILDA FLORES-MÁRQUEZ</b> .....	151
HACIA UNA TEORÍA POPULAR DEL ALGORITMO <b>IGNACIO SILES, EDGAR GÓMEZ CRUZ, PAOLA RICAURTE</b> .....	167
UNA MIRADA A LAS REFLEXIONES ACADÉMICAS SOBRE COMUNICACIÓN Y PUEBLOS INDÍGENAS EN EL ABYA-YALA <b>ELIANA HERRERA HUÉRFANO</b> .....	185
BIOGRAFÍAS.....	205

## AGRADECIMIENTOS

Agradecemos, primeramente, a los autores y las autoras por su generosidad y paciencia durante el proceso de preparación de este libro. Nuestra gratitud también a los profesionales de traducción, revisión y diseño que trabajaron para mejorar la experiencia de lectura de los manuscritos.

Agradecemos de manera especial a Angelo Madson, comunicador indígena, por cedernos la fotografía de su autoría, fuente de la imagen que ilustra la carátula y que corresponde a la intervención urbana Bike Som Maria Lira FM, en Belém, Pará, Brasil. Imagen que fue editada con GoArt.

Agradecemos a Palgrave Macmillan por la cesión de derechos de los textos publicados originalmente en inglés en el libro *The Evolution of Popular Communication in Latin America* (Ana Cristina Suzina, editor, 2021). Igualmente, agradecemos a Taylor & Francis por el permiso para publicar la traducción de uno de los capítulos. (las referencias se hacen de manera correspondiente en cada texto)

Agradecemos a FES Comunicación en América Latina por la acogida a este proyecto, con las pertinentes provocaciones de Omar Rincón y la paciente colaboración de Luisa Fernanda Uribe, que nos ayudaron a concluirlo.

Agradecimientos también al The Leverhulme Trust por la beca de investigación otorgada a una de los co-editores de este libro (Ana Cristina Suzina, ECF-2020-194), haciendo posible la dedicación a este proyecto colectivo.

Finalmente, pero igualmente importante, agradecemos por la resiliencia y la creatividad de los comunicadores y comunicadoras populares de América Latina, quienes inspiran todos y cada uno de los textos aquí reunidos.



## INTRODUCCIÓN

Ana Cristina Suzina y Jair Vega-Casanova

Festejando el espíritu de la comunicación popular, este libro nace de múltiples encuentros. Una mitad de sus capítulos rescata manuscritos originales en castellano de textos publicados en una edición en lengua inglesa que buscó presentar unos rasgos de la evolución de la comunicación popular en América Latina (Suzina, 2021) al lectorado anglófono. La otra mitad viene de nuevas contribuciones originales para esta edición castellana, que se suman al diálogo sobre la constitución histórica de la comunicación popular y su vigencia actual como una epistemología del Sur.

Como lo resume Suzina en la introducción a la edición anglófona (2021), el término “popular” en la noción de comunicación popular responde a la cultura de las llamadas clases populares en América Latina, que incluye a los indígenas, los que viven en las periferias y suburbios, los campesinos y todos los grupos que están frecuentemente excluidos de la cultura dominante. Se habla de comunicación popular para debatir la presencia generalizada de los procesos de comunicación –incluidos los medios, pero también cualquier dinámica de comunicación como el teatro, la música, las comunicaciones interpersonales, etc.–, para empoderar a la ciudadanía dentro de un contexto histórico y socioeconómico a través de la participación. Se habla particularmente de medios populares para discutir la apropiación, por parte de estos grupos, de medios de comunicación para producir o resaltar una narrativa opuesta a una dominante (González, 1990; Peruzzo, 2008). Esas prácticas también se refieren a operaciones que buscan la emancipación y la mejora en las condiciones de vida de estos grupos (Gimenez, 1984; Festa, 1984; Otre, 2016).

Si hay una raíz común entre las múltiples definiciones de la comunicación popular movilizadas en las distintas contribuciones reunidas en este libro, es la conciencia de las desigualdades y un compromiso genuino con quienes las padecen, al punto de comprender que mientras una persona sufra en la sociedad todos sus miembros comparten el sufrimiento. Esa raíz aparece como recordatorio frecuente de las históricas y profundas desigualdades estructurales en América Latina, asociadas



a un violento proceso de colonización que persiste en formas más sofisticadas de colonialidad hasta nuestros días. Aparece igualmente en la celebración de la resistencia, de la imaginación, de la creatividad y de la esperanza popular, expresada en referencia a una serie de esfuerzos para romper esta dependencia a partir de diferentes sectores sociales.

Abrimos esta edición castellana con la reedición de un artículo de Jesús Martín-Barbero, previamente publicado en la revista *Redes.com*, que hace un mapeo de los estudios de comunicación en América Latina. Nos parece un homenaje justo y necesario a este gran pensador de la comunicación, que nos dejó en el momento en que organizábamos este libro, y que a su vez constituye el encuadre perfecto para ubicar las reflexiones aquí reunidas. Una de nosotros, en debates en Europa, ha escuchado que la comunicación popular estaría muerta, que sería asunto del pasado, de los tiempos de Martín-Barbero. Lo que nos enseña el mismo Martín-Barbero en este artículo es que no solo no puede estar muerto un abordaje que nace de su enraizamiento junto a los pueblos, como sigue vigente y necesario para responder apropiadamente a los desafíos de un mundo globalizado que toma la comunicación como “clave de un nuevo modelo de sociedad”.

Aunque este texto de Martín-Barbero no apunta específicamente a hacer un recorrido por la comunicación popular en América Latina, permite recorrer sus transformaciones dentro del pensamiento y acción social de esta región. Cambios que, tal como lo señaló junto a Germán Rey (1999) contextualizando el campo de la comunicación en Colombia, tienen que ver bien con las transformaciones tecnológicas dentro del campo de la comunicación como de los contextos de cada momento histórico y los retos y preguntas que éstos le hacen a la comunicación.

La comunicación popular está viva para seguir preguntando si esa comunicación es la que estandariza los diferentes ámbitos de la vida o la que dialoga con la experiencia de movimientos sociales, con la vocación feminista del cuidado y con la valoración del orden colectivo.

El capítulo que le sigue propone justamente una reflexión sobre el camino recorrido por la noción de popular en el ámbito intelectual y de las luchas de actores críticos en América Latina. Al reflexionar sobre las razones por las que muchos actores críticos aún se apropian y dan sentido a la noción de popular en Nuestramérica, Santiago Gómez Obando atribuye su pertinencia y relevancia a “las posibilidades afirmativas, articuladas y míticas que lo popular garantiza al conjunto de formaciones discursivas en las que se producen y articulan”. En definitiva, el sentido de la comunicación popular continuamente produce y es producido por el sentido y la dirección de las luchas sociales. Esto implica, según Obando, que lo popular sea, para los sectores críticos, “una manera de nombrar y poner en juego las posibilidades transgresoras de una serie de actores que podrían ser ellos mismos o la parte «amiga» que conforma este amplio, difuso y heterogéneo segmento de la población”.

En su capítulo, Eliana Castro Lara rescata la pregunta que se hacía sobre la comunicación popular en principios de los 1980: ¿es moda o descubrimiento que apunta a un cambio substancial? Para decir que semejante pregunta se plantea al giro comunicación-decolonialidad. En una mirada de historicidad, ella afirma que la comunicación popular nutre la comunicación-decolonialidad (prepara el terreno “desde la pluriversidad”) porque articula otros conocimientos comunicacionales que definen los espacios, relaciones y formas de enunciación. Interesante observar lo que dicen varios de los autores y autoras respecto a que la práctica se consolidó antes que la teoría, y lo que dicen Martín-Barbero y Castro Lara de que el desplazamiento teórico-problemático hacia la cultura ha creado la oportunidad para la constitución de un campo de la comunicación popular y alternativa.

Ese campo es descrito por Ana Cristina Suzina, “a partir de la reflexividad de las personas que la ejecutan”, como tridimensional, compuesto por un costado epistemológico –basado en el origen de los saberes compartidos–, un costado político –asociado a la lucha por la definición de sentidos en la sociedad– y un costado mediático –que se apropia de medios para ocupar un espacio en el debate público–. Por otra parte, desde esta configuración, asume la definición del campo de la comunicación popular “desde los puntos potenciales de diálogo con nociones usadas más frecuentemente fuera de América Latina” como una epistemología del Sur, en articulación potencial con otras corrientes como la Comunicación para el Cambio Social y la del Derecho a la Comunicación.

Cicilia M. Krohling Peruzzo propone un debate sobre la perspectiva de la comunicación popular y comunitaria en el espectro de la comunicación para el desarrollo y la comunicación para el cambio social, a partir la pregunta por cómo se produce el proceso de renovación de los patrones tradicionales de uso de una “comunicación para el desarrollo” en otra comunicación, vinculada a los intereses y necesidades de los propios movimientos sociales. A partir de dos estudios de caso de programas agrícolas en Brasil, muestra cómo la comunicación popular toma forma incrustada en momentos de latencia y visibilidad de los movimientos y acciones sociales, convirtiéndose en parte integral de sus dinámicas, diciendo “adiós al ‘modelo’ de difusión de innovaciones”.

Orlando Fals Borda fue uno de los que se sumó a ese adiós. Jair Vega-Casanova hace un análisis de trayectoria de ese, que fue uno de los contribuyentes a la reflexión sobre lo popular en América Latina y que hace parte de lo que denomina la “generación del desencanto”. Con el propósito de romper el mito de que en América Latina no utilizamos los enfoques norteamericanos o europeos porque nos son desconocidos, muestra cómo Fals Borda, tal como lo hicieron otros referentes en el campo de la comunicación popular como Luís Ramiro Beltrán y Juan Díaz Bordenave, tuvo la oportunidad de estudiar en universidades norteamericanas y después de intentar aplicar juiciosamente los modelos allí aprendidos en nuestra geopolítica, fue encontrando sus limitaciones

para comprender y transformar nuestras realidades. Vega-Casanova muestra cómo este desencanto llevó a Fals Borda a explorar otras rutas y métodos en las ciencias sociales (la Investigación Acción Participativa), que otorgaran un espacio para que la comunicación del conocimiento, su devolución e integración sistemática, contribuyera a que en una relación entre conocimiento y poder popular se fortalecieran voces y acciones de actores sociales marginados y frecuentemente invisibles.

Uno de los desencantos que señala Vega-Casanova es la ruptura de Fals Borda al interior de la Iglesia presbiteriana, que lo lleva a acercarse a una rama de la cultura cristiana justamente asociada al movimiento popular. Si bien, por un lado, se reconoce que la violencia colonial en América Latina ha caminado de la mano de la Iglesia católica, parte integrante del movimiento de invasión de los territorios y sumisión de sus pueblos a las colonias europeas; siglos más tarde, esa misma iglesia ha visto la emergencia de una Teología de la Liberación, brazo de la escuela crítica latinoamericana en el campo de la religión, que se inspira en la cultura popular y, a la vez, la anima. Esta es una conexión interesante con el texto de Washington Uranga que propone una relación entre fe, comunicación popular y compromiso con la liberación, espacio en el que se crean y cultivan experiencias de comunicación popular históricas, como las radios vinculadas a luchas sociales en varios países de la región. Uranga concluye que en América Latina y el Caribe “la práctica que hemos denominado comunicación popular (también llamada comunitaria o para el cambio social), ha estado claramente vinculada con la perspectiva teológica y eclesiológica construida en torno a los que los documentos del magisterio jerárquico denominaron como ‘opción preferencial por los pobres’”.

A su vez, Nívea Canalli Bona nos lleva al cotidiano de la gente que “construye puentes”, presentando las dinámicas en que comunicadores y comunicadoras populares se forjan por el contexto de las luchas que comunican y, a la vez, forjan una cultura de comunicación en esas mismas luchas. El encuentro del campo de acción con los desafíos de cada día hace de la comunicación popular una comunicación mestiza, porque resignifica la herencia de la colonialidad reproducida en ecologías mediáticas excluyentes y la mezcla con las herencias culturales de orígenes indígenas, africanas, camponesas u otras propias de los distintos contextos. Canalli Bona, retomando los conceptos bourdieanos de *campus* y *habitus* y de “haceres” o prácticas de De Certeau, muestra cómo el campo de la comunicación popular, a través de sus prácticas, es capaz de transformar los *habitus* de los periodistas y comunicadores formados en la academia, “rehabilitándolos” a partir de un compromiso, producto de “la práctica de democratizar técnicas, formas y procesos de comunicación con diversas comunidades y cuando la formación es utilizada más allá de sus propósitos para crear, así como para recrear otros modelos de comunicación”.

Los tres capítulos finales se concentran en dos temas actuales de renovación y contribución potencial de la corriente popular a los estudios y la práctica de la

comunicación en general: la cultura digital y la recuperación del diálogo con las culturas ancestrales.

Dorismilda Flores-Márquez recuerda cómo la comunicación popular combina la resistencia empírica y teórica, en búsqueda de una emancipación en las formas de hacer y de pensar la comunicación. Ella pregunta y provoca a pensar sobre la posibilidad de esa misma emancipación con relación a los medios digitales o sobre la existencia de vínculos entre medios digitales y emancipación en el pensamiento comunicacional latinoamericano. Asume como un reto para los procesos de comunicación a través de medios digitales la sentencia de que “la tecnología y, particularmente, los medios digitales, no son emancipadores por sí mismos. La emancipación requiere la agencia de los actores”.

En un diálogo con esa ponderación, Ignacio Siles, Edgar Gómez Cruz y Paola Ricaurte establecen puentes entre teorías sobre lo popular y los estudios críticos sobre los algoritmos y la datificación. Al hacerlo, contribuyen a controvertir la tendencia de asumir que los algoritmos tienen efectos universales y que las conclusiones sobre el “poder algorítmico” en el Norte Global se pueden aplicar sin problemas en todas partes. Los autores desarrollan cuatro dimensiones de lo popular para aplicar estas ideas al caso de los algoritmos: prácticas culturales lúdicas, imaginación, resistencia y lo liminal (o entre lugares). Ellos consideran que esta problematización podría generar “diferentes formas de imaginar cuestiones relativas a la mediación algorítmica que revelen la importancia de lo popular como parte fundamental de las operaciones de los ensamblajes de datos en la actualidad”, así como “oportunidades metodológicas que pueden enriquecer la comprensión empírica de la relación persona-algoritmo dentro de entornos culturales específicos”.

Finalmente, Eliana Herrera Huérfano presenta una revisión de investigaciones y reflexiones académicas relacionadas con las prácticas de comunicación de los pueblos indígenas, a partir de tres líneas: 1) sobre pueblos indígenas y apropiación de tecnologías de información y comunicación (TIC); 2) sobre las representaciones de los indígenas en la prensa, los medios en general y otras expresiones; y 3) sobre la comunicación desde las ontologías, las cosmogonías, la historia y las culturas de los indígenas. Herrera Huérfano pudo establecer que en las últimas tres décadas los estudios de comunicación y pueblos indígenas se han centrado en “la inclusión y el reconocimiento sea desde la apropiación, desde el develamiento de las representaciones excluyentes o desde el otorgamiento de un lugar epistémico a sus matrices culturales”. Así mismo, su indagación evidencia el reconocimiento de la «comunicación propia» “como un derecho fundamental desde el cual poder continuar o fortalecer la lucha, resistencia, pervivencia de los indígenas de todo el continente, a partir de sus cosmogonías culturales y de la interacción con otras expresiones idiosincráticas como las derivadas de la cultura occidental, moderna y letrada”. Reanudar con la cultura ancestral, en la perspectiva de la comunicación

popular, no significa volver atrás, sino que incorporar el pasado en la manera como se vive el presente y se proyecta el futuro.

En sintonía con las reflexiones propuestas en los distintos capítulos, es posible afirmar que la comunicación popular constituye una epistemología, porque estas raíces forjan un método, una pedagogía y una práctica coherentes con el “barro en el que pisan” (Suzina, 2020) las gentes que toman la comunicación como ingrediente en la lucha por dignidad y justicia. Se enganchan a la experiencia vivida, sin perder el rigor. Y aunque está profundamente marcado por estas raíces, el enfoque que propone la comunicación popular dialoga fácilmente con contextos y problemáticas –en términos sociales y académicos– más allá de su cuna latinoamericana. La comunicación popular, y en particular desde sus perspectivas latinoamericanas, encarna profundas relaciones entre sujeto y colectividad, entre cuerpo y territorio, entre práctica comunicativa y política, entre sentimiento y pensamiento, entre trabajo y lúdica, entre cohesión y emancipación, relaciones que en otros contextos podrían verse bien como contradictorias, excluyentes o no deseables. Esta edición reúne miradas distintas sobre esos procesos: no se busca ni la confrontación ni siquiera la complementariedad, pero más bien la escucha para aprender de lo que cada una nos propone.

## Referencias

- Festa, R. (1984). *Comunicação popular e alternativa: a realidade e as utopias. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social)*, 290. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior.
- Gimenez, G. (1984). Notas para una teoría de la comunicación popular. En *Que es la comunicación popular y alternativa?: Dos documentos para discusión* (2nd ed., Vol. 1). ECO Servicio de documentación: comunicación y solidaridad.
- González, J. A. (1990). *Sociología de las culturas subalternas*. México: UABC.
- Martín-Barbero, J., & Rey, G. (1999). La formación del campo de estudios de comunicación en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 4, 54- 68.
- Otre, M. A. (2016). *Comunicação popular, alternativa e comunitária: um olhar sobre 40 anos de pesquisas no Brasil*. São Paulo: Fundação Juscelino Kubitschek.
- Peruzzo, C. M. (2008). Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados. Reelaborações no setor. *Palavra Chave*, 11(2).
- Suzina, A. C. (2020). Da comunicação popular ao ativismo digital: o jornalismo “pé no barro” das mídias populares no Brasil. *ALAIC 2020. Desafíos y Paradojas de la Comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder* (pp. 254-267). Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Suzina, A. C. (2021). Introduction: Popular Communication, an Epistemological Debate between South and North. In A. C. Suzina, *The Evolution of Popular Communication in Latin America* (pp. 1-26). Cham, Switzerland: Palgrave MacMillan.
- Suzina, A. C. (2021). *The Evolution of Popular Communication in Latin America*. Palgrave Macmillan.

## PENSAR LA COMUNICACIÓN EN LATINOAMÉRICA<sup>1</sup>

### 1. AÑOS 60S/70S: LA CONSTRUCCIÓN DEL CAMPO DE ESTUDIOS

La construcción del campo de estudios de la comunicación se inicia en América Latina en los años sesenta amalgamando procesos e ideas propias gestadas en la “Teoría de la dependencia”, con la formación académica tanto norteamericana como europea de varios investigadores, y a partir de un aglutinante decisivo: la voluntad de insertar los medios de comunicación en procesos de desarrollo social y democratización política de nuestros países. Frente a la concepción funcional-difusionista propiciada por las agencias norteamericanas en esos años que, al identificar a los países latinoamericanos como subdesarrollados, ligaba el “desarrollo” directamente al crecimiento cuantitativo del número de ejemplares de periódicos vendidos o de aparatos de radio y televisión por número de habitantes, la “teoría de la comunicación” que se gestaba desde estos países proporcionó un enfoque histórico-social que hacía imposible desligar la acción de los medios de comunicación del contexto y los procesos políticos de la región. Lo que en últimas puso realmente en disputa la investigación latinoamericana en sus primeros años no fue el peso de los medios en la modernización de estos países sino el sentido de la comunicación en la emancipación de nuestras sociedades. De ahí que la formación académica sobre comunicación naciera marcada por una doble función: estudiar la acción y conformación de los medios masivos, en su mayoría comerciales, buscando introducir en sus páginas y programas las voces de los actores sociales que estaban normalmente ausentes, y trabajando en la gestación de medios alternativos que en su misma conformación resultaran democráticos.

El primer hito de esa “teoría propia” fue la idea de comunicación que Paulo Freire introdujo en el inicio mismo de los años 60s como ingrediente clave de un

<sup>1</sup> Originalmente publicado en *Redes.com*: revista de estudios para el desarrollo social de la Comunicación: Martín-Barbero (2014) *Pensar la comunicación en Latinoamérica*, *Redes.com*, 10 (Edición Especial X Aniversario), 21-39.

programa de educación de adultos, nacido [en] el Nordeste brasileño con el nombre de “Educación liberadora”. Alfabetizar será para el adulto poder apropiarse de su lengua, de tal manera que el escribir le posibilite “contar su propia historia”, o sea comunicar, participar y decidir. La pedagogía de P. Freire (1963 y 1967) se inicia con la pregunta: ¿qué es un analfabeto?, a la que respondía diciendo: analfabeto es el hombre impedido de decir su palabra, impedido de ejercer de ciudadano. Para P. Freire, la lengua no está hecha sólo de sintaxis y semántica sino también de la pragmática, pues el lenguaje hace parte de la acción, incluye un programa de acción, el proceso de liberación de la palabra propia. Pues la dominación que habita el lenguaje amordaza la acción y de ahí el gusto por la palabra hueca y la palabrería que no es sino la contracara del mutismo profundo que se expresa en la ausencia de participación de las mayorías en la vida social y política.

Un segundo hito será la institucionalización del estudio de la comunicación y la investigación de los medios masivos en la Universidad Central de Venezuela llevada a cabo por Antonio Pasquali con la creación, en el año 1974, del Instituto de Investigaciones de la Comunicación (ININCO) con Oswaldo Capriles, Elisabet Zafar, Luis Aníbal Gómez; y del Proyecto RATELVE, que inicia el estudio sobre políticas que aseguren espacios al servicio público de comunicación. De alguna manera tanto la institucionalización de los estudios como el proyecto de políticas públicas de comunicación se apoyaban en un libro pionero publicado en 1970: *Comprender la comunicación*, de A. Pasquali, y en el que de primera mano, llegaba a Latinoamérica la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y el debate sobre las diferencias entre la comunicación y la información.

El tercer hito lo conforman un conjunto de voces e instituciones que van a insertar la teoría alternativa en investigaciones y propuestas políticas mediante la puesta en relación de la comunicación, la educación y [el] desarrollo. Las investigaciones van a descubrir la existencia de prácticas y experiencias pioneras en el uso educativo y social de un medio masivo, la radio, el más importante y característico en sociedades que eran aun culturalmente orales: Radio Sutatenza en Colombia, creada y actuada por una organización católica; las Radios mineras de Bolivia, creadas y regidas por los sindicatos mineros y apoyadas [por] organizaciones religiosas y educativas tras la nacionalización del estaño; en 1950 eran 33 las emisoras asociadas. Recogiendo explícitamente el legado de dos de sus profesores norteamericanos –Everett Rogers y Wilbur Schramm–, un boliviano que conocía de cerca las experiencias colombiana y boliviana, Luis Ramiro Beltrán, va a dinamizar una asociación informal con el paraguayo Díaz Bordenave, el brasileño Bosco Pinto, el uruguayo Mario Kaplún y el chileno Reyes Mata, para poner el discurso crítico en común y “en acción”: en el año 1973, CIESPAL (Centro Internacional de Estudios Superiores de Periodismo) convoca en Costa Rica un primer Seminario sobre “La investigación de la comunicación en América Latina” que sienta las bases para una investigación implicada en la



creación de políticas nacionales de comunicación. Y en el año 1976 se logra realizar, también en Costa Rica, la Primera Conferencia Regional de Unesco en Políticas de Comunicación. En esa Conferencia se haría visible las experiencias a partir de las cuales los latinoamericanos –Antonio Pasquali y Juan Somavía– tendrían una decisiva participación en la elaboración del Informe MacBride (1978) sobre “El nuevo orden mundial de la comunicación y la información” (Unesco, 1980).

En Chile y Argentina se configuró también un grupo de estudiosos e investigadores que marcará un hito: el que, juntando marxismo y semiología estructuralista con algunos elementos de la Teoría de la Dependencia, elabora tanto una propuesta teórica como metodológica para el análisis ideológico de los mensajes en los medios masivos, que se aplicará especialmente a la prensa y la televisión. A la cabeza de ese grupo se hallaban Armand Mattelart desde Chile y Hector Schmucler desde Argentina, de cuya acción conjunta nacerá la primera revista con vocación latinoamericana: *Comunicación y Cultura*, cuyo subtítulo era “La comunicación masiva en el proceso político latinoamericano”. Contra la enorme dificultad que América Latina tenía entonces para la difusión y circulación de las revistas y los libros, *Comunicación y Cultura* se volvió muy pronto el lugar de debates y “conversaciones” que implicaban a investigadores de todos nuestros países. Y lo mismo sucedió con la gran circulación de los libros de A. Mattelart (1970; 1973) y especialmente del que escriben A. Matellart y A. Dorfman, *Para leer al Pato Donald* (1974), con prólogo de H. Schmucler.

Finalmente, el hito quizá más significativo de todos, la pronta gestación, en el año 1978, de ALAIC (Asociación Latinoamericana de Investigadores de Comunicación), y de FELAFACS (Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social) en 1981. Nacida entre Caracas y Lima, ALAIC amalgama múltiples actores y proyectos, diversos movimientos intelectuales y opciones políticas. Con ALAIC adquiere figura internacional el pensamiento latinoamericano tanto en términos de la investigación como de su representación en los diferentes foros mundiales como los convocados por AIERI-IAMCR, la Unesco o Ibercom. En la creación de ALAIC convergen necesidades “de comunicación” entre los diversos espacios regionales (andino, centroamericano, el cono sur) con el exilio que arrancó de sus países a muchos investigadores del sur llevándolos hacia México y Centroamérica principalmente. Hay un basculamiento desde el sur hacia México, país que tenía ya una larga experiencia de acoger exilados, de manera que ese país va a convertirse por una década en el polo de atracción de Instituciones Internacionales como el ILET (Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales) o la FELAP (Federación Latinoamericana de Periodistas) y también como nuevo lugar de dirección y publicación de revistas como *Comunicación y Cultura*, o del ensanchamiento latinoamericano de editoriales como Siglo XXI. Muy pobre de recursos en sus comienzos, ALAIC disfrutó de una gran imaginación para reunir a sus miembros incluyendo su presencia en muchos congresos y seminarios internacionales sobre otros temas, transportando en sus valijas de mano los libros



escritos por sus miembros para que circularan por fuera del país en que fueron editados. Y promoviendo una primera colección de libros que recogieron el estado de la investigación por países en Venezuela, Colombia, Perú, Chile y Argentina en un primer momento.

FELAFACS nace en Lima en 1981 con el propósito [de] renovar profundamente la formación profesional/universitaria de los comunicadores, mediante la creación y el desarrollo de posgrados encaminados a la actualización de los docentes. Su principal campo de acción será promover la relación, el intercambio de ideas y experiencias entre las asociaciones y facultades de comunicación social en América Latina y en otras regiones. FELAFACS impulsará tanto el acompañamiento y apoyo a las experiencias académicas de formación de comunicadores que fueran ejemplos de renovación como a la creación de pensamiento propio a través de la revista *Diálogos de la Comunicación*, que ha llegado a su número 84.

A fines de la década de los 70s, se inicia un desplazamiento del análisis de los medios hacia la comprensión de los procesos socioculturales. Y ello a partir de una complejización de los dispositivos del poder que devela y configura el pensamiento de M. Foucault: de meros aparatos de Estado, los medios pasan a verse mediados por procesos, prácticas y dispositivos de poder que desbordan la ideología, vinculando la función comunicativa de los medios con la gestión de los tiempos y de los cuerpos. El análisis de los discursos no es ya el de unos instrumentos sino de aquello hace parte del cuerpo mismo del poder (J. Martín-Barbero, 1978).

## 2. AÑOS 80S/90S: INVESTIGANDO LA COMUNICACIÓN DESDE LA(S) CULTURA(S)

En los años ochenta la configuración de los estudios de comunicación muestra ya cambios de fondo, que provienen no sólo ni principalmente del interior propio de ese campo sino de cambios en las ciencias sociales de Latinoamérica. Primero, los desplazamientos con que se buscará rehacer conceptual y metodológicamente el campo de la comunicación provendrán tanto de la experiencia de los movimientos sociales como de la reflexión que aportan los estudios culturales. Se inicia entonces un corrimiento de los linderos que demarcaban el campo de la comunicación: las fronteras, las vecindades y las topografías no son las mismas de hace apenas diez años ni están tan claras: desde la comunicación se comienzan a trabajar procesos y dimensiones que incorporan preguntas y saberes históricos, antropológicos, estéticos. Al mismo tiempo que la sociología, la antropología y la ciencia política empiezan a hacerse cargo, ya no de forma marginal, de los medios y de los modos como operan las industrias culturales. De la sociología que investiga el lugar que ocupan los medios en las transformaciones culturales a la tematización de los medios en los consumos y las políticas culturales. De la historia barrial de las culturas cotidianas en

los sectores populares en el Buenos Aires de comienzos de siglo, a la historia de las transformaciones sufridas por la música negra en Brasil en el recorrido que la lleva de las haciendas esclavistas a la ciudad masificada y su legitimación por la radio y el disco como música urbana y nacional. De la antropología que da cuenta de los cambios en el sistema de producción y en la economía simbólica de las artesanías a la que indaga permanencias y rupturas en los rituales urbanos del carnaval o en los juegos del alma y del cuerpo que encarnan las prácticas religiosas. O de las transformaciones de la comunicación en las grandes ciudades a las nuevas culturas urbanas de los jóvenes.

Hay un punto crucial del entrecruzamiento de los estudios de comunicación con la investigación social y cultural, se trata del seminario organizado por CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) en octubre '83, en Buenos Aires, coincidiendo con las primeras elecciones después del periodo trágico del régimen militar, y en el momento del regreso de un grupo grande de exiliados a la Argentina. Ese seminario sobre comunicación y culturas populares constituirá un momento clave del diálogo y el debate de los estudiosos de la comunicación con historiadores, politólogos, analistas de los cambios culturales, críticos de arte. Y entre las muchas publicaciones que dan cuenta de lo que tuvo su punto de eclosión en aquel seminario citaremos cuatro libros cuyos títulos dan buena cuenta de lo que allí se fraguó: N. García Canclini y R. Roncagliolo (eds.) 1988: *Cultura transnacional y cultural populares*, ipal, Lima; H. Herlinghaus y M. Walter, 1994: *Posmodernidad en la periferia: enfoques latinoamericanos de la teoría cultural*, Langer Verlag, Berlin; N. García Canclini, 1990: *Culturas híbridas*, Grijalbo, México; J. J. Brunner, 1992: *América Latina: cultura y modernidad*, Grijalbo, México. Una dimensión estratégica de lo que ha cambiado se halla en la manera como lo que pasa en los medios es referido al complejo mundo de lo real social. Y de lo que es un claro ejemplo el estudio de la televisión ya no referido únicamente a su estructura comercial sino a lo que pone a ese medio en relación la vida pública: Oscar Landi (1992).

De otra parte, la globalización larvada, aún con el nombre de transnacionalización, hace visible el conflicto entre [el] carácter transnacional de la estructura económica y el carácter nacional de la esfera política. Una contradicción que aparece asociada a la recomposición de las fuerzas políticas, y aun de los campos de lucha, pues dejan de estar tan nítidamente deslindados como unos años antes. Y tomar conciencia de lo anterior significaba que la época de las 'grandes denuncias' –siempre necesarias– estaba dando paso a un trabajo más oscuro, pero no menos arriesgado y difícil: la lucha contra la amalgama ecléctica que funcionalizaba la crítica y la lucha desde un neopositivismo-ambiente. Un neopositivismo que había dejado de ser sólo de derechas y se hallaba también camuflado en cierto pensamiento de izquierdas, como el marxismo altuseriano, que seguía reduciendo los medios, y las «nuevas» tecnologías, a «aparatos ideológicos» de la clase dominante y del Estado. Lo que implicaba desconocer lo que en esas tecnologías –satélites, antenas parabólicas,

interconexiones mediáticas— empezaba a configurarse: el estratégico paso del instrumental mediático a la configuración de un nuevo modelo de sociedad, y por tanto también de un nuevo entramado político-cultural. Pues solamente puestas en relación con el modelo de sociedad es que las nuevas tecnologías dejaban ver los cambios de fondo que con ellas se iniciaban. Stuart Hall (1981; 1984) nos ayudó a comprender su verdadero alcance: «las comunicaciones están penetrando hasta el corazón del trabajo y del sistema productivo», y ello especialmente a través de «una idea de la información en cuanto materia prima de cualquier producción» con lo que «es todo el modelo democrático occidental el que está siendo afectado por la dirección en que marcha la sociedad informatizada». Y entonces fue la relación estratégica entre cultura e industria la que se emancipó del determinismo frankfurtiano gracias los análisis de S.Hall (1984) y de Murdok y P.Golding (1985) que comenzaron a descifrar la determinación social e ideológica ya no “en términos de contenidos sino de fijación de límites e imposición de demarcaciones”. Lo que hará posible investigar el otro sentido de las “estructuras de producción”, esto es, en cuanto dispositivos de relación entre tecnologías, mercado y “rutinas productivas”: códigos que, en cuanto sistema de operaciones tecno-discursivas, regulan el hacer del camarógrafo o el editor de tv, generando un saber que ellos adquieren ejerciendo su oficio y a través del cual se materializa un modo de ver y de contar lo que se ve. Ese nuevo horizonte del análisis fue retomado en Latinoamérica por el estudio de los usos sociales de unas tecnologías que, por primera vez no nos llegaban “de segunda mano”, pero que las condiciones sociales en que vivían las mayorías les impedían acceder a ellas sin que en sus usos se introdujeran destiempos y anacronías que hacían visible la heterogeneidad de nuestras culturas, y con ella todo lo que un mero análisis ideológico de los contenidos no lograba pensar.

Pues más que una alternativa en sí misma —fuente de idealizaciones y maniqueísmos— lo que las prácticas de comunicación popular nos develaron fue el empobrecimiento radical que [la] mercantilización de la vida social estaba produciendo sobre la comunicación cotidiana o festiva de las mayorías. Y frente al idealismo de una teoría de la diferencia, que colocaba las culturas indígenas en situación de exterioridad al desarrollo capitalista, y de una teoría de la resistencia que sobrevalora la capacidad de supervivencia cultural de las etnias, N. García Canclini (1982) propuso «un camino entre dos vértigos: ni las culturas indígenas pueden existir con la autonomía pretendida por ciertos antropólogos o folcloristas, ni son tampoco meros apéndices atípicos de un capitalismo que todo lo devora».

Se configuraba así un mapa nuevo: lejos de ser mera marginalidad, lo popular constituye un espacio social, económico y simbólico, en continua lucha contra la entropía, a la vez que resulta estratégico para comprender la formación de las masas en la ciudad. Los modos populares de comunicación con la modernidad se convertían en claves de comprensión del mestizaje cultural en Latinoamérica. Pues

el mestizaje no es cosa del pasado, aquel hecho racial del que vienen estos países y pueblos, sino la trama de modernidades y discontinuidades culturales, de memorias largas e imaginarios efímeros que entrelazan lo indígena con lo rural y lo rural con lo urbano, el viejo folclor con las culturas populares y lo popular con la cultura masiva que representan los medios (J.Martín-Barbero, 1987).

Debemos a un conjunto de mujeres investigadoras el haber sabido poner en valor al medio más presente en la vida de la mayoría de la gente pero el más invisible para los investigadores, la radio, y desde lo que con ella hacen sus escuchas más que desde sus artimañas. Como si la “lectura de género”, de la que tanto se habla hoy, hubiera comenzado en América Latina por un femenino modo de escuchar en la radio “el habla de las gentes del pueblo”. En Argentina, Patricia Terrero (1981) puso las bases a una historia de la radio teniendo como eje [el] análisis de “los espacios de continuidad” entre tradiciones populares y cultura de masa, esto es la proximidad de ciertas expresiones del imaginario nacional y popular con procesos de mitificación y creencias populares que juegan un papel clave en la formación de la identidad social y cultural de los sectores populares. Desde la tradición de los payadores o copleros, la radio recoge un largo proceso de sedimentación cultural que desembocará en el discurso populista, y con él en la conformación de las masas urbanas. En Chile, Giselle Munizaga y Paulina Gutiérrez (1983) indagan la especial capacidad de la radio para hacer el enlace de la racionalidad expresivo-simbólica popular y la modernizadora racionalidad informativo-instrumental. A través de la sonoridad –voz, música, efectos– que posibilita la superposición de tiempos y tareas y la “explotación” de la expresividad coloquial, la radio no sólo encauza, sino que desencadena o impulsa un despliegue de una subjetividad que, al no encontrar cabida en la actividad política muy formalizada se desplaza hacia el mercado cultural. En Perú, los trabajos de Rosa María Alfaro (1987 y 1990) han trazado un mapa detallado de los modos en que la radio “capta” la densidad y la diversidad de condiciones de existencia de lo popular. La emisora popular urbana tiene un espacio propio, pero bajo la dirección populista de otros sectores que lo cautelan desde fuera, pero aun así el mundo popular se hace ahí presente bajo la identidad unificante de lo criollo: concursos en que se escenifica la pobreza y las ingeniosidades de la gente, un lenguaje que lleva a la radio la fonética, el vocabulario y la sintaxis de la calle y una presencia grande de la música en que se plasma hoy el mestizaje urbano en Lima: la “chicha”. En Argentina también María Cristina Mata (1987 y 1988) realizó un profundo análisis de la cotidianidad construida desde el discurso radiofónico mediante los dispositivos con que ella se construye: primero la continuidad de la jornada, lograda mediante el enlace de unas voces que “leen” para su audiencia el acontecer diario; y segundo, continuidad en el tiempo de los locutores y los oyentes, una memoria que junta a los vecinos interpelados por la radio como integrantes de una comunidad barrial y unos usuarios y demandantes de servicios e instituciones públicas. Y en Brasil, María Immacolata Vasallo (1988) investigó las representaciones expresivas de los sectores populares en

ciertos programas producidos por narradores que llevaban a la radio el lenguaje de la mayoría urbana vertiéndolo en narrativas de corte policial o novela negra, en las que emergen situaciones y estilos de vida de las poblaciones más marginales, y que a su vez proceden del periodismo y la crónica roja.

El estudio de la televisión en América Latina también va a desbordar pronto el análisis de sus contenidos para insertarse en el estudio de su papel en las transformaciones de la vida urbana, pues países que habían llegado a los años 60s con la mayoría de su población en el campo vivían acelerados procesos de desplazamiento de las mayorías a las ciudades. Uno de los primeros estudiosos de esa relación entre cine, televisión y ciudad fue el mexicano Carlos Monsiváis (1988 y 1995) al dar visibilidad al juego cultural y comunicativo de las sensibilidades y sentimentalidades de las masas urbanas, hecha con poéticas musicales desde la ranchera hasta el tango y con melodramas del cine y la televisión. Pues en pocos años el melodrama televisivo latinoamericano, la “telenovela”, se convirtió no sólo en un fenómeno comercial fabuloso –especialmente en México y Brasil, Colombia y Venezuela–, sino en una producción cultural cuyo éxito exigió una lectura en profundidad de los mestizajes narrativos, sociales y políticos que operan en la telenovela. Hay mucho más que dominación a analizar en un melodrama moderno hecho de complicidades, resistencias e invenciones, de viejas moralidades familiares y nuevos contextos de conflictividad y rebeldías, de un denso reconocimiento cultural de los humillados y excluidos cuya verdad constituye un profundo desafío a las estéticas de los eruditos y a las éticas intelectualizadas (Ortiz, R. 1989, Martín-Barbero y Muñoz, 1992, M.I. Vasallo, 2002).

La cuestión de las audiencias o de la recepción y el consumo de medios se va a convertir en un ámbito de investigación cada vez más denso desde comienzos de los 90s. Se trata de una investigación que rebasa los paradigmas, tanto el de la transmisión como el de los efectos, exigiendo un acercamiento transdisciplinar capaz de asumir su envergadura histórica y antropológica. Desde el punto de vista conceptual, lo que moviliza el estudio es el análisis de las mediaciones –socioeconómicas, políticsoculturales y técnicas– que regulan las formas del consumo y las modalidades de la recepción. Pues se trata de hacer emerger las figuras y el porqué del reconocimiento que los públicos populares experimentan evidenciando un nosotros hasta ahora desconocido por la investigación de la comunicación (G. Orozco, 1991, 1994; M. W. de Sousa, 1995; N. Jacks, 2011).

Y la otra línea de estudio en esos años fue la de las relaciones de la comunicación con la política, pasando del análisis de la política como contenido de los medios al nuevo lugar, estratégico, de la comunicación en los procesos y las prácticas políticas. Pioneros en ese campo fueron los estudios del argentino Nicolas Casullo (1985) al recolocar las cuestiones de fondo: qué están significando para la política las transformaciones tecnológicas de los medios, al fragmentar las audiencias y rehacer los modos de circulación de la información y de formación de la opinión pública. Desde el otro lado,

el estallido brutal de una tubería que semidestruyó un barrio popular muy poblado de la ciudad de Guadalajara, en México, fue tomado por Rossana Reguillo (1996) para investigar desde abajo, desde la irrupción del miedo en la vida cotidiana, miles de personas y la interrupción de todos los servicios públicos, tanto la movilización inmediata de la solidaridad entre los pobres como la tardía e incapaz participación de las instituciones públicas de la ciudad. Y mientras la desconfianza de la gente en la política se acrecienta, crecen las figuras de protección basadas en la eficacia simbólica de los mitos y los rituales. Este último aspecto será retomado por la investigadora mexicana (2000) en una de las primeras investigaciones etnográficas sobre las formas de comunicación entre los jóvenes y de ellos con la sociedad; y unos años después (2006) sobre las desubicaciones de la política ante las nuevas inseguridades sociales y las nuevas visibilidades ciudadanas. Desde Colombia, German Rey (1998) estudia las nuevas masmediaciones de la política: el nuevo lugar de los nuevos [medios] y las tecnologías al convertirse en escenarios cruciales de la vida pública. De un lado se trata de investigar la reconfiguración conceptual de “lo público” como “lo común a todos, en cuanto difundido, hecho público” proveniente de H. Arendt y R. Sennet, y a su vez las relaciones entre el interés común, el espacio ciudadano y la interacción comunicativa. Lo que se traduce en el reconocimiento de nuevos derechos de los ciudadanos: a ser informados pero también poder informar, a ser escuchados y poder hablar, a hacerse visibles en toda la gama de las desigualdades sociales y las diversidades culturales. Unos años después (2009) lo que marca la agenda de investigación será la nueva complejidad de las políticas públicas en el cruce de las comunicaciones con las nuevas culturas.

### 3. CAMBIO DE SIGLO: GLOBALIZACIÓN Y MUTACIÓN TECNOCULTURAL DE LA COMUNICACIÓN

La globalización no es un puro avatar de la economía y el mercado sino un movimiento que, al hacer de la comunicación y la información la clave de un nuevo modelo de sociedad, empuja a todas las sociedades hacia una intensificación de sus contactos y sus conflictos, exponiendo todas las culturas unas a otras como jamás antes lo estuvieron. De ahí que la ubicación del estudio de la comunicación en los nuevos escenarios esté implicando desconcertantes desafíos, como el que entraña pensar el denso espesor sociocultural de la mediación tecnológica no solo de la comunicación sino de la producción e incluso de la sociedad en su conjunto. Pues las transformaciones de la tecnología remiten hoy más que a la novedad de unos aparatos a nuevos modos de percepción y de lenguaje, a nuevas sensibilidades y escrituras. Estamos ante una mutación cultural que implica la asociación del nuevo modo de producir con un nuevo modo de comunicar que convierte al conocimiento en fuerza productiva directa. Lo que en el-mundo-de-la comunicación cambia hoy es haberse convertido en el eje de una mutación tecnocultural que afecta a nuestras

sociedades desde dentro y por entero. Pero, como repite una y otra vez Manuel Castells (1997, 31-32), “la tecnología no determina a la sociedad: la plasma. Y plasma especialmente su capacidad de transformarse. La tecnología es sociedad y esta no puede ser comprendida o representada sin sus herramientas técnicas”.

Lo que la comunicación nos está exigiendo pensar es la hegemonía de una razón comunicacional cuyos dispositivos –la fragmentación que disloca y descentra, el flujo que globaliza y comprime, la conexión que desmaterializa e hibrida– agencian el devenir mercado de la sociedad. Y lo que desde Latinoamérica se busca pensar es justamente la hegemonía comunicacional del mercado en la sociedad: la comunicación convertida en el más eficaz motor del desencanche e inserción de las culturas étnicas, nacionales o locales en el espacio/tiempo del mercado. En el mismo sentido estamos necesitando pensar el lugar estratégico que ha pasado a ocupar la comunicación en la configuración de los nuevos modelos de sociedad.

Ello está exigiéndonos distinguir dos proyectos muy diferentes. Uno que, partiendo de la envergadura económico-cultural que han adquirido las tecnologías audiovisuales e informáticas en los acelerados procesos de globalización, busca hacerse cargo de las tecnologías a la hora de construir políticas culturales que hagan frente a los efectos desocializadores del neoliberalismo e inserten explícitamente las industrias culturales en la construcción económica y política de la región. El otro resulta de la combinación del optimismo tecnológico con el más radical pesimismo político, y lo que busca es legitimar, tras el poder de las tecnologías, la omnipresencia mediadora del mercado. Pervirtiendo el sentido de las demandas políticas y culturales, que encuentran de algún modo expresión en las transformaciones tecnológicas, se deslegitima cualquier cuestionamiento de un orden social al que sólo el mercado y las tecnologías permitirían darse forma. Pero ¿cómo asumir entonces el espesor social y perceptivo que hoy revisten las tecnologías comunicacionales, sus modos transversales de presencia en la cotidianidad desde el trabajo al juego, sus espesas formas de mediación tanto del conocimiento como de la política, sin ceder al realismo de lo inevitable que produce la fascinación tecnológica, y su complicidad neoliberal con el mercado como único principio organizador de la sociedad en su conjunto?

Desde la sociología de la cultura, Renato Ortiz (1994 y 2006) introduce la necesidad de diferenciar las lógicas unificantes de la globalización económica de las que mundializan la cultura. Pues la mundialización cultural no opera desde un afuera sobre esferas dotadas de autonomía como lo nacional o lo local. La mundialización es un proceso que se hace y deshace incesantemente. Y ello hace imposible hablar de una cultura-mundo que se situaría por encima de las culturas nacionales o locales. La mundialización no puede confundirse con la estandarización de los diferentes ámbitos de la vida, que fue lo que produjo la industrialización, incluido el ámbito de la cultura, esa “industria cultural” que fue el objeto de análisis de la Escuela de Frankfurt. Ahora nos encontramos ante otro tipo de proceso, que se expresa en una



cultura de la modernidad-mundo, que es una nueva manera de estar en el mundo. De la que hablan los hondos cambios producidos en el mundo de la vida: en el trabajo, la pareja, la comida, el ocio. Es porque la jornada continua ha hecho imposible para millones de personas almorzar en casa, y porque cada día más mujeres trabajan fuera ella, y porque los hijos se autonomizan de los padres muy tempranamente, y porque la figura patriarcal se ha devaluado tanto como se ha valorizado el trabajo de la mujer, y porque la comida ha dejado de ser un ritual que congrega a la familia. Y desimbolizada, la comida diaria ha encontrado su forma en el *fast-food*. De ahí que el éxito de McDonald's o de las pizzas Hut hable menos de la imposición de la comida norteamericana que de los profundos cambios en la vida cotidiana de la gente, cambios que esos productos sin duda expresan y rentabilizan. Pues desincronizados de los tiempos rituales de antaño y de los lugares que simbolizaban la convocatoria familiar y el respeto a la autoridad patriarcal, los nuevos modos y productos de la alimentación "pierden la rigidez de los territorios y las costumbres convirtiéndose en informaciones ajustadas a la polisemia de los contextos". Reconocer eso no significa desconocer la creciente monopolización de la distribución, o la descentralización que concentra poder y el desarraigo empujando la hibridación de las culturas. Ligados estructuralmente a la globalización económica, pero sin agotarse en ella, se producen fenómenos de mundialización de imaginarios ligados a músicas, a imágenes y personajes que representan estilos y valores desterritorializados y a los que corresponden también nuevas figuras de la memoria.

Desde la geografía política, Milton Santos, ya en 1996, planteó cómo la ausencia de categorías analíticas mantiene a las ciencias sociales ancladas en el eje del Estado nación cuando lo que estamos necesitando pensar ahora es el mundo, esto es el paso de la internacionalización a la mundialización. Y no porque esa categoría y esa sociedad no sigan teniendo vigencia –la expansión y exasperación de los nacionalismos de toda laya así lo atestiguan– sino porque el conocimiento acumulado sobre lo nacional responde a un paradigma que no puede ya dar cuenta ni histórica ni teóricamente de toda la realidad en la que se insertan hoy individuos y clases, naciones y nacionalidades, culturas y civilizaciones. Y en su último libro publicado en vida, en el año 2004, su pensamiento expone una desafiante visión de la globalización a la vez como perversidad y como posibilidad: esa paradoja cuyo vértigo amenaza con paralizar tanto el pensamiento como la acción capaz de transformar su curso. Pues de un lado la globalización fabula el proceso avasallador del mercado, un proceso que al mismo tiempo que uniforma el planeta profundiza las desigualdades pues lo desune cada día más. De ahí la perversidad sistémica que implica y produce el aumento de la pobreza y la desigualdad, del desempleo tornado ya crónico, de enfermedades que, como el sida, se tornan epidemia devastadora en los continentes no más pobres sino más saqueados. Pero la globalización representa también un conjunto extraordinario de posibilidades, cambios ahora posibles que se apoyan en hechos radicalmente nuevos entre los que sobresalen dos: uno, la enorme



y densa mezcla de pueblos, razas, culturas y gustos que se producen hoy –aunque con grandes diferencias y asimetrías– en todos los continentes, una mezcla posible sólo en la medida en que emergen con mucha fuerza cosmovisiones otras que ponen en crisis la hegemonía del racionalismo occidental; y el otro, unas nuevas tecnologías que están siendo crecientemente apropiadas por grupos de los sectores subalternos posibilitándoles una verdadera “revancha sociocultural”, esto es la construcción de una contrahegemonía a lo largo y ancho del mundo. Ese conjunto de posibilidades abre la humanidad por primera vez en la historia a una “universalidad empírica” y de ahí a una nueva narrativa histórica. Pero la construcción de esa narrativa pasa por una “mutación política”, un nuevo tipo de utopía capaz de asumir la envergadura de los siguientes desafíos:

- La existencia de un nuevo sistema técnico a escala planetaria que transforma el uso del tiempo al producir la convergencia y simultaneidad de los momentos en todo el mundo.
- El atravesamiento de las viejas tecnologías por las nuevas llevándonos de una influencia puntual –por efectos de cada técnica aisladamente como lo fue hasta ahora– a una conexión e influencia transversal que afecta directa o indirectamente al conjunto de cada país.
- Lo que implica la actual mediación de la política, pues si la producción se fragmenta como nunca antes por medio de la técnica, nunca fue más fuerte la unidad política que articula las fases y comanda el conjunto a través de una poderosa “unidad de motor” que deja atrás la pluralidad de motores y ritmos con los que trabajaba el viejo imperialismo. El nuevo tipo de motor que mueve la globalización es la “competitividad exponencial” entre empresas de todo el mundo “exigiendo cada día más ciencia, más tecnología y mejor organización”.
- La peculiaridad de la crisis que atraviesa el capitalismo reside entonces en el entrecruce continuo de los factores de cambio que ahora rebasan las viejas gradaciones y mensurabilidades desbordando territorios, países y continentes.
- Ese entrecruce, hecho de una extrema movilidad de las relaciones y una gran adaptabilidad de los actores reintroduce “la centralidad de la periferia”, no sólo en el plano de los países sino de lo social marginado por la economía y ahora recentrado como “la nueva base en la afirmación del reino de la política”.

Desde la antropología y la crítica cultural N. García Canclini inicia (1999) una propuesta de agenda sobre la interculturalidad, pues esta nombra tanto la densidad de los conflictos sociales como la densidad de los intercambios que viven las etnias, las regiones y las naciones; y nombra también el lugar epistémico desde el que abarcar conflictos e intercambios comprensivamente, que continuará (2006) enfrentando las polémicas y los malentendidos que se producen cuando se pretenden solucionar las indiluibles desigualdades sociales con la sola defensa de la diferencia cultural, y

también cuando se pretende explicar desde el ámbito socioeconómico la densidad simbólica de los problemas y los derechos culturales. Lo que le exigirá una puesta de lo latinoamericano en el mundo, (2002) ligando explícitamente la cuestión de la globalización a la pregunta que mira tanto hacia las transformaciones del mundo como a las inercias mentales que arrastran aún la visión folclórica o su contraria la de un pesimismo determinista.

Entonces, tanto o más que objetos de políticas, las tecnologías de la comunicación, la información y la cultura constituyen hoy un campo primordial de batalla política: el estratégico escenario que le exige a la política recuperar su dimensión simbólica –su capacidad de representar el vínculo entre los ciudadanos, el sentimiento de pertenencia a una comunidad– para enfrentar la erosión del orden colectivo. Que es lo que no puede hacer el mercado por más eficaz que sea su simulacro.

Al llegar al balance final de este mapa trazado a mano alzada debo dejar constancia de tres nombres que escapan tanto a las cronologías como a las temáticas. Eliseo Veron, que fue el pionero en el análisis complejo de los discursos mediáticos y en hacer emerger la figura del sujeto/receptor activo en el proceso de comunicación (1969, 1988) hasta sus últimos trabajos sobre la cultura visual y el concepto de agenda (2002). Anibal Ford, proveniente del mundo de la producción editorial y periodista, entra en el estudio de la comunicación a mediados de los 80s con su libro sobre culturas populares (1985) para ponerlas después en relación con las culturas y las narrativas electrónicas desde un análisis que entrelaza la estética con la política (1994) y culmina en un estudio fuertemente crítico de la globalización (1999) cuyo título suena a apocalíptico sin que el libro lo sea. Y José Marques de Melo, investigador y hombre de acción, fundó y presidió Intercom, la Sociedad Brasileira de Estudos da Comunicação, ha sido el presidente más duradero de ALAIC, y gestiona un centro de estudios dedicado a valorar el pensamiento latinoamericano en comunicación; de ahí que desde sus comienzos (1974) hasta su más reciente publicación (2008) los paradigmas propios de la investigación latinoamericana, y sus limitaciones, hayan sido su tema y su obsesión.

### Referencias

1. Años 60s/70s: la construcción del campo de estudios.
- Beltrán, L.R. (1976). *La investigación en comunicación en Latinoamérica: ¿indagación con anteojeras?*. Caracas: Mimeo.
- Beltrán, L.R. (1976). Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en Latinoamérica. *Chasqui*, 1.
- Freire, P. (1963). *Alfabetização e conscientização*. Porto Alegre: Editora Emma.
- Freire, P. (1967). *Educação como prática da liberdade*. São Paulo: Paz e Terra.
- Kaplún, M. (1973). *La comunicación de masas en América Latina*. Montevideo: Ediciones Paulinas.

Kaplún, M. (1988). *Una pedagogía de la comunicación*. Madrid: Ed. La Torre.

MacBride, S./UNESCO (1980). *Un solo mundo, voces múltiples: comunicación e información en nuestro tiempo*. México: FCE.

Martín-Barbero, J. (1978). *Comunicación masiva, discurso y poder*. Quito: Ciespal.

Mattelart, A. (1970). *La ideología de la dominación en una sociedad dependiente*. Buenos Aires: Signos.

Mattelart, A. (1973). *La comunicación masiva en el proceso de liberación*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Mattelart, A. y Dorfman, A. (1974). *Para leer al Pato Donald*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Pasquali, A. (1970). *Comprender la comunicación*. Caracas: Monte Avila.

## 2. Años 80s/90s: investigando la comunicación desde la(s) cultura(s).

Alfaro, R.Ma. (1987). *De la conquista de la ciudad a la apropiación de la palabra*. Lima: Tarea.

Alfaro, R.Ma. (1990). *Cultura de masas y cultura popular en la radio peruana*. Lima: Calandria/Tarea.

Brunner, J.J. y Catalán, C.C.A. (1989). *Chile: transformaciones culturales y conflictos de la modernidad*. Santiago de Chile: Flacso.

Brunner, J.J. (1992). *América Latina: cultura y modernidad*. México: Grijalbo. Casullo, N. (edit) (1985). *Comunicación: la democracia difícil*. Buenos Aires: iLET.Folios.

Da Matta, R. (1981). *Carnavais, malandros, heróis*. Rio de Janeiro: Zahar.

De Sousa, M.W. (org.) (1995). *Sujeito, o lado escuro do receptor*. São Paulo: Brasiliense.

Golding, P. (1985) Capitalismo, comunicaciones y relaciones de clase. En Murdock, G. y Golding, P., *Sociedad y comunicación de masas*. México: F.C.E.

García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen.

García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.

García Canclini, N. (1994) (edit.). *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo.

García Canclini, N.; Roncagliolo, R. (eds.) (1988). *Cultura transnacional y culturas populares*. Lima: ipal.

Gutierrez, L.; Romero, L.A. (1985). *Sectores populares y cultura política*. Buenos Aires: Sudamericana.

Herlinghaus, H. y Walter, M. (1994). *Posmodernidad en la periferia: enfoques latinoamericanos de la teoría cultural*. Berlin: Langer Verlag.

Hall, S. (1981). La cultura, los medios de comunicación: el efecto ideológico, en Curran, J.; Gurevitch, M.; Woollacott, J. *Sociedad y comunicación de masas*. México: F.C.E.

Hall, S. (1984). Estudios culturales: dos paradigmas. *Rev. Hueso*, 19.

Landi, O. (1992). *Devórame otra vez: qué hizo la televisión con la gente, qué hace la gente con la televisión*. Buenos Aires: Planeta.

Jacks, N. (coord.). *Análisis de la recepción en América Latina*. Quito: Ciespal.

Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili.

Martín-Barbero, J. y Muñoz, S. (1992). *Televisión y melodrama*. Bogotá: Tercer Mundo.

Martín-Barbero, J. Y Rey, G. (1999). *Los ejercicios del ver*. Barcelona: Gedisa.

Mata, Ma.C. (1987). *Cuando la comunicación puede ser sentida como propia, una experiencia de radio popular, en comunicación y culturas populares*. México: Gustavo Gili.

Mata, Ma.C. (1988). Radios y públicos populares. *Diálogos de la comunicación*, 19.

Monsiváis, C. (1988). *Escenas de pudor y liviandad*. México: Grijalbo.

Monsiváis, C. (1995). *Los rituales del caos*. México: Ediciones Era.

- Orozco, G. (1991). *Recepción televisiva. Tres aproximaciones para su estudio*. México: Univ. Iberoamericana.
- Orozco, G. (1994). *Televidencia. Perspectivas para el análisis de la recepción televisiva*. México: Univ. Iberoamericana.
- Ortiz, R. (coord.) (1989). *Telenovela: história e produção*. São Paulo: Brasiliense.
- Reguillo, R. (1996). *La construcción simbólica de la ciudad: sociedad, desastre, comunicación*. Guadalajara: Iteso.
- Reguillo, R. (2000). *Estrategias del desencanto. Emergencia de culturas juveniles*. Buenos Aires: Norma.
- Rey, G. (1998). *Balsas y medusas: visibilidad comunicativa y narrativas políticas*. Bogotá: Fescol.
- Rey, G. (2009). *Industrias culturales. creatividad y desarrollo*. Madrid: AECI.
- Squef, E.; Wisnik, J.M. (1983). *O nacional e o popular na cultura brasileira: música*. São Paulo: Brasiliense.
- Sodrê, M. (1983). *A verdade seducida. Por un conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Codecrí.
- Terrero, P. (1981). *El radioteatro*. Buenos Aires: C.E. de A.L.
- Vassallo, M.I. (1988). *La radio de los pobres: estudio de comunicación de masas, ideología y marginalidad social*. São Paulo: Edições Loyola.
- Vassallo, M.I. (coord.) (2002). *Vivendo com a Telenovela*. São Paulo: Summus.
- VV.AA. (1987). *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*. México: G.Gili.

### 3. Cambio de siglo: globalización y mutación tecnocultural de la comunicación.

- Castells, M. (1997). *La sociedad red, vol.1 de La era de la información*. Madrid: Alianza.
- Ford, A. (1985). *Medios de comunicación y cultura popular*. Buenos Aires: Legasa.
- Ford, A. (1994). *Navegaciones: comunicación, cultura y crisis*. Buenos Aires: Amorrurtu.
- Ford, A. (1999). *La marca de la bestia: identificación, desigualdades e infoentretenimiento en la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Norma.
- García Canclini, N.(1999). *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós.
- García Canclini, N. (2002). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós.
- García Canclini, N. (2006). *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona: Gedisa.
- De Mello, J.M. (1974). *Comunicação social: teoria e pesquisa*. Petrópolis: Vozes.
- De Mello, J.M. (1998). *Teoria de la comunicação: paradigmas latino-americanos*. Petrópolis: Vozes.
- De Mello, J.M. (2008). *História Política das Ciências da Comunicação*. Rio de Janeiro: Editora Mauad X.
- Ortiz, R. (1994). *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- Ortiz, R. (2006) *Mundialização: saberes e crenças*. São Paulo: Brasiliense.
- Santos, M. (1996). *A natureza do espaço*. São Paulo: Hucitec.
- Santos, M. (2004). *Por otra globalización*. Bogotá: CAB.
- Verón, E. (1969). *Ideología y comunicación de masas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Verón, E. (1988). *La semiosis social*. Barcelona: Gedisa.
- Verón, E. (2002). *Espacios mentales: Efectos de agenda 2*. Barcelona: Gedisa.



## LAS HUELLAS DE LO POPULAR EN NUESTRAMÉRICA<sup>2</sup>

### INTRODUCCIÓN

La educación popular, al igual que otras teorías y corrientes críticas surgidas en el contexto nuestroamericano durante la segunda mitad del siglo pasado, tales como la teología de la liberación, la comunicación popular, la Investigación Acción Participativa, la filosofía de la liberación, la psicología de la liberación o el teatro del oprimido<sup>3</sup>, integraron el concepto de lo popular como uno de sus grandes marcos referenciales en el proceso de imaginar haciendo las intencionalidades éticopolíticas de carácter emancipatorio que animaron su emergencia y posterior desarrollo. Sin embargo, en términos generales, se podría decir que esto se hizo sin que hubiese una comprensión teórica suficiente respecto al significado y alcance de este concepto. De esta manera, lo popular en muchos casos parece estar asociado simplemente a los

<sup>2</sup> Este documento se basa y en parte contiene extractos de la tesis de grado realizado en el marco del convenio de cotutela doctoral entre la Universidad Nacional de Colombia (UN) y la Universidad Católica de Lovaina (UCL), bajo el título: *Hacia una reconstrucción de los usos del concepto de lo popular por parte de algunos sectores críticos colombianos (1991-2016)*. La versión original de este texto fue publicada en inglés en 2021: Gómez Obando, S. (2021) The vestiges of the concept of popular in Latin America. In A.C. Suzina (Ed.), *The evolution of popular communication in Latin America*, (pp. 91-106). Palgrave Macmillan.

<sup>3</sup> Para Marco Raúl Mejía (2011) “estos procesos en diferentes dimensiones del saber inauguran desde nuestra realidad una crítica a una episteme del conocer que se ubica como única y que excluye las otras que se generan en lugares diferentes a ella. Por ello, al interior de la propuesta de cada una de ellas como forma de investigación y producción de saber y conocimiento desde las prácticas de los grupos subordinados y acompañando la acción en forma conceptual que realizan cotidianamente las propuestas reseñadas en los contextos propios y en otras latitudes, va emergiendo desde su quehacer un discurso que al discutir la episteme del conocimiento científico ubica la legitimidad de él en un contexto histórico, en el cual el inicio de la modernidad europea toma forma como *la manera* de explicar y entender el mundo, como parte del control del capitalismo” (p. 30).

sujetos con los que se trabaja<sup>4</sup> o a aquellos sectores y grupos poblaciones que habitan las barriadas y veredas de las zonas «marginales» del campo y la ciudad.

Por otra parte, en los últimos treinta años el concepto de lo popular ha venido siendo reemplazado por el de lo subalterno en el contexto académico nuestroamericano, o por el de multitud en el contexto académico euro-occidental. La estrecha relación que algunos autores ven entre la categoría pueblo y la existencia del Estado nación, lo amplio y difuso que puede resultar este concepto en la tradición crítica nuestroamericana o su tendencia hacia la totalidad de lo múltiple en el uno – prevalencia de lo singular unificado sobre lo plural en movimiento– han llevado a que muchos autores prefieran hoy utilizar otros términos o categorías que resultan menos problemáticas, polisémicas y polémicas. Surge entonces el siguiente interrogante: ¿por qué lo popular sigue teniendo vigencia para orientar los proyectos políticos de los actores críticos nuestroamericanos, pese a que una buena parte del mundo académico pareciera haber «decretado» la salida de circulación de este concepto?

El intento de respuesta a este interrogante es lo que anima la realización de este escrito. Para ello, he optado por dividir la presentación en tres grandes acápites o escenas: un primer momento en el que presento algunas de las imágenes más importantes sobre lo que ha venido significando lo popular, un segundo momento en el que esbozo algunas de las principales críticas que han surgido frente al uso de este concepto y, por último, un tercer momento en el que sugiero algunas hipótesis sobre las razones por las que considero que lo popular sigue teniendo vigencia para los actores críticos nuestroamericanos.

## ALGUNAS IMÁGENES SOBRE LO POPULAR

En el contexto nuestroamericano, lo popular se ha venido significando alrededor de al menos ocho imágenes. Es por ello que dedicaré este primer acápite a presentar en qué consiste cada una de ellas, buscando con ello caracterizar los grandes usos de lo popular en el lenguaje cotidiano y, sobre todo, en el lenguaje empleado por los intelectuales, académicos y científicos sociales. Además, propongo una pequeña síntesis interpretativa en la que establezco la importancia que ha tenido el concepto de lo popular en el proceso de construcción de narrativas sobre aquellos sectores y sujetos que históricamente han sido interpretados como subalternizados, excluidos, dominados y/o explotados.

Si se preguntara a varias personas del común<sup>5</sup> qué significa lo popular, muy seguramente muchas de ellas relacionarían este concepto con algo o alguien que goza

<sup>4</sup> Utilizando indistintamente categorías como sectores populares, sociales, subalternos, dominados, excluidos y marginados.

<sup>5</sup> En el sentido que los historiadores marxistas británicos le otorgan a este término. Véase al respecto: Kaye (1989).

de aceptación, respeto o fama por parte de la mayoría de la sociedad a nivel local, regional, nacional o transnacional. Una canción, un artista, una telenovela o una revista son «populares» gracias a que tienen cierto nivel de notoriedad, distinción, audiencia, reconocimiento o seguimiento por parte de una parte importante de la población. En este sentido, teniendo en cuenta el marco de significado que posibilita esta primera imagen, lo popular podría ser caracterizado como todo aquello que adquiere notoriedad o relevancia –popularidad– en los espacios públicos, las industrias culturales o el mercado. Las teorías cercanas al marketing político, cultural y económico han sido las que principalmente se han encargado de estudiar la popularidad de los gobernantes, marcas y personalidades. En el campo de la ciencia política, por ejemplo, los trabajos paradigmáticos de Mueller (1970), Goodhart y Bhansali (1970) y Kramer (1971) introdujeron el estudio sobre la popularidad de los gobernantes, los gobiernos y los partidos políticos en relación con el manejo de los asuntos económicos.

Una segunda imagen bastante común sobre todo en el contexto sociopolítico nuestroamericano, asocia lo popular con la pobreza y sus efectos –marginalidad y exclusión–. Algunas políticas públicas encaminadas a mejorar la cobertura o acceso a servicios por parte de ciertos grupos y sectores focalizados de la población, en las que se busca ayudar a mitigar los efectos inequitativos que generan las distintas políticas de «desarrollo» a nivel local, regional o nacional, terminan asociando lo popular con la existencia de sectores sociales que habitan en regiones rurales o urbanas consideradas como pobres o vulnerables –piénsese, por ejemplo, en las barriadas populares, los tugurios o las zonas rurales marginadas–. Pese a que a nivel teórico no es muy común encontrar una reducción de lo popular simplemente a los discursos que enmarcan y definen la pobreza, en la región existen una serie de programas asistenciales de corte estatal dirigidos a los pobres y pobres extremos que sí lo hacen de forma sistemática y recurrente. Por consiguiente, políticas públicas como la vivienda popular en Colombia (1942) y el Salvador (1992); los comedores populares en el Perú (1976) y el seguro popular de salud en México (2011) son algunos ejemplos en los que se realiza en forma práctica la imagen aquí propuesta.

La tercera imagen de lo popular relaciona este concepto con el de folklore. Surgida en el campo de los estudios culturales de los grupos étnicos, esta perspectiva analítica se encarga de estudiar los pueblos y comunidades «originarias», desde una perspectiva en la que se tiende a construir una representación de estos grupos como culturas «puras» y «primitivas», no permeadas por ningún proceso de mestizaje, hibridación cultural o dominación política. Por lo tanto, este tipo de producción académica y científica se caracteriza por construir una especie de «cultura de museo» en la que se valoraban únicamente “los mitos y leyendas, las fiestas y las artesanías, los hábitos y las instituciones” (Canclini, 1987, p. 2). Los trabajos pioneros en el estudio del folklore, según Renato Ortiz (1992), fueron los de Thoms



en 1846 y John Brand en 1857, quienes pretendían coleccionar y ordenar los saberes populares desde el trabajo anticuario. En Nuestramérica –específicamente en el Brasil–, Ortiz (1992) ubica los trabajos de Silvio Romero y Gilberto Freyre como los ejemplos paradigmáticos de un folklorismo que buscaba el equilibrio de los saberes regionales en la cultura nacional brasilera. Así mismo, Canclini (1987) considera que Vicente Teódulo Mendoza (1939 y 1956), Martínez Peñaloza (1943, 1972, 1980, 1981 y 1982) y Rubin de la Borbolla (1947, 1949, 1950 y 1952) son los mejores exponentes del folklorismo antropológico mexicano.

La cuarta imagen tiende a relacionar lo popular con lo masivo. Teniendo como marco referencial las teorías elitistas (Spengler, 1923; Ortega y Gasset, 1955) y democráticas de las masas sociales (Arendt, 1998), así como las reformulaciones posteriores planteadas por la teoría de la conducta colectiva en la sociología norteamericana de la década del sesenta del siglo pasado (Smelser, 1963; Kornhauser, 1969), se asocia lo popular con el comportamiento de masas<sup>6</sup>, es decir, con aquellas conductas en las que la irracionalidad, alienación, atomización, resentimiento, falta de prestigio y aislamiento social, serían las principales motivaciones que llevarían a algunos individuos de distintas clases y posiciones sociales a participar en grupos «extremistas» que ponen en riesgo la libertad y el orden liberal. Por lo tanto, participar en grupos populares o de «masas», sería una de las maneras en las que ciertos individuos que han fracasado o se sienten mal con su vida llenarían un vacío apelando a la imagen de grupo como sustituto efectivo a la imagen propia. La multitud de apáticos y resentidos sería entonces la base potencial de apoyo de los movimientos sociales y populares existentes.

Otra tendencia al interior de esta imagen ubica la producción de lo popular en las acciones que realizan los medios de comunicación masivos. A diferencia de lo que sucede con la imagen propuesta por la teoría de la conducta social, en la que lo masivo termina siendo la base social de las expresiones radicales que cuestionan el orden constituido, o con la imagen folklorista que comprende lo popular como el resultado de las tradiciones y lo define en función de su carácter puramente premoderno. Desde esta perspectiva lo popular termina siendo producido de manera activa por las industrias culturales, ante la pasividad de las masas homogeneizadas por la fuerza de dicho poder. La teoría funcionalista de la sociología de la comunicación cuyos autores paradigmáticos son, entre otros, Lasswell (1985), Lazarsfeld (1940 y 1985), Wright (1960 y 1978) y Merton (1949), resulta ser el mejor ejemplo de este enfoque. Para Canclini (1987), desde esta perspectiva:

<sup>6</sup> Según William Kornhauser (1969) “es dable esperar una elevada proporción de comportamiento de masa cuando tanto las élites como los grupos que no lo son carecen de aislamiento social; vale decir, cuando las élites son accesibles a la intervención directa de grupos que no forman élites, y cuando éstos últimos están a disposición de las élites para una movilización directa” (p. 40).

(...) la cultura popular contemporánea se constituye a partir de los medios electrónicos, no es resultado de las diferencias locales sino de la acción homogeneizadora de la industria cultural. Gracias a las investigaciones sobre comunicación masiva, se han vuelto evidentes aspectos centrales de las culturas populares que no proceden de la herencia histórica de cada pueblo, ni de su inserción en las relaciones de producción, sino de otros espacios de reproducción y control social, como son la información y el consumo. Estos estudios dan un conocimiento valioso sobre las estrategias de los medios y la estructura del mercado comunicacional. Pero su modo de ocuparse de la cultura popular merece varias críticas. Por una parte, acostumbran concebir la cultura masiva como instrumento del poder para manipular a las clases populares. Asimismo, adoptan la perspectiva de la producción de mensajes y descuidan la recepción y la apropiación. Por último, suelen reducir sus análisis de los procesos comunicacionales a los medios electrónicos. (p.3)

La quinta imagen comprende lo popular como pueblo nacional, es decir, como una unidad indivisible cuya existencia se encuentra necesariamente relacionada con la irrupción del Estado nación moderno. La comprensión del pueblo como “una unidad, que tiene una sola voluntad, y al que se le puede atribuir una acción común” (p. 158) en la teoría del Estado absolutista de Thomas Hobbes (1998); la construcción de la voluntad general y la expresión de la soberanía popular en la teoría del contrato social de Rousseau (1999), según la cual “sería conveniente examinar el acto por el cual un pueblo es pueblo; pues siendo este acto por necesidad anterior al otro es el verdadero fundamento de la sociedad” (p.18), o el presupuesto según el cual “el Estado es la condición especial de un pueblo, y a saber: la condición determinante” (Schmitt, 1998, p.10), siempre que se le considere como una entidad políticamente unida y dispuesta a combatir por su existencia y por su independencia, teniendo en cuenta que “por decisión autónoma ha determinado en qué consiste esa independencia y esa libertad” (p. 26) en la teoría del amigo-enemigo de Carl Schmitt, son expresiones de una tendencia que comprende al pueblo y lo popular como un monolito sin fisuras que legitima la existencia del Estado y su soberanía.

La sexta imagen de lo popular asocia este concepto con la bondad y la verdad. Muy relacionada con el folklorismo –aunque no necesaria ni únicamente con este– ha existido una tendencia teórico-práctica de corte «populista»<sup>7</sup> que se ha encargado de

<sup>7</sup> El término “populismo” -entre comillas- aquí empleado dista del sentido en que Laclau (2005) concibe al populismo como una forma legítima de hacer política, en la que se acude a una totalidad parcial -el pueblo- para oponerse y luchar contra aquello que se excluye o niega -las oligarquías, las élites, las clases dominantes, etc.-.

caracterizar a los sectores populares como buenos en sí mismos. Por esta razón, dichos sectores se erigen en aquellos portadores principales, a veces únicos, de la sabiduría y la verdad. Lo anterior, en gran parte surge como defensa frente a propuestas y posturas elitistas, mesiánicas y/o vanguardistas –tanto de izquierda como de derecha– que consideran al pueblo ignorante, pasivo o alienado<sup>8</sup>, razón por la que se requería de una estructura que iluminara y llenara de contenidos a los grupos y sectores populares. Tal y como lo establece Germán Mariño (2006) para el campo educativo:

El transmisionismo corresponde epistemológicamente a lo que Not denominaría «hetero-estructuración». En tal perspectiva, fundamentalmente empirista, el sujeto es concebido como una película fotográfica en blanco en la que se imprime la luz (información) que le llega del «exterior» y donde, además de quedar grabada (para siempre), transformaba mágicamente sus actitudes y sus prácticas. Ignorancia (o ideologización) y pasividad son entonces sus dos postulados básicos (...) Por diversas razones y no siempre de una manera lineal, concomitante con el mesianismo transmisionista surge el populismo. En algunos contextos lo hace precisamente como reacción al mesianismo y en otros por un humanismo ingenuo que mitifica al educando. Para el populismo, “en el pueblo se esconde la verdad como en el fruto se esconde la semilla” (...) y la tarea del educador es ayudar a que esta aflore. Se trata, además, de «dejar hacer», para evitar distorsionar su sabiduría innata. (p.3)

Una variante al interior de esta imagen comprende lo popular como una forma dominante de representación, en la que la emergencia del pueblo en los procesos políticos agenciados por líderes caudillistas durante la primera mitad del siglo XX en el contexto nuestroamericano, y tuvo como fundamento un escenario jerarquizado en el que a la vez que se masificaba la política y se reconocían las expresiones culturales de los sectores populares, existía una intencionalidad de dirección por parte de las élites nacionales, quienes se abrogaron el derecho de aleccionar y guiar a ese «pueblo-niño» que empezaba a ser reconocido y exaltado en los círculos oficiales. El trabajo genealógico de Renán Silva (2000) sobre la cultura popular colombiana en el periodo conocido como la República Liberal (1930-1946) es un buen ejemplo en el que se ilustra la manera como los sectores dominantes hicieron uso de lo popular con la finalidad práctica de replantear y reconfigurar formas tradicionales de dominio y hegemonía.

La séptima imagen de lo popular –aquella que podría considerarse crítica o emancipatoria– relaciona este término con la existencia de clases sociales, el

<sup>8</sup> Es decir, que consideran al pueblo como masa en el sentido que Kornhauser (1969) lo trabaja y desarrolla.

poder y/o la confrontación social. Al respecto, resulta importante señalar que esta ha sido una de las imágenes más prolíficas y polisémicas en relación con el uso y circulación de este término en el contexto nuestroamericano. En este sentido, la clase popular del padre Camilo Torres (1965), mediante la cual se pretendía consolidar la articulación de los distintos tipos de sujetos que hacían parte de organizaciones políticas y sociales, al mismo tiempo que se buscaba acercar a los sectores y sujetos no alineados o afiliados a las estructuras de participación y movilización existentes; la comprensión de lo popular como aquel polo antagónico en relación con aquello que se define como lo «Otro dominante» en la propuesta teórica desarrollada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987); la construcción del concepto de poder popular en prácticas inspiradas, sobre todo, en el marxismo leninismo (Leiva, 2007), teniendo como referente principal la acumulación de fuerzas entre los órganos de poder del pueblo y el partido revolucionario –dualidad de poderes–; las propuestas de movimiento popular de Camacho (1989) y Leopoldo Múnera (1993), basadas en la articulación y unificación de distintos sectores sociales o en el reconocimiento de lógicas de explotación y otro tipo de dominio que se ejerce sobre determinados sectores sociales que se organizan y agencian luchas; el desarrollo teórico del pueblo y lo popular en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel (2007), partiendo del reconocimiento de la existencia de una confrontación entre las clases dirigentes y aquellos sectores sociales organizados que se encuentran oprimidos desde el momento en que ocurre la escisión de la comunidad política; el uso y comprensión del concepto de lo popular en la teología de la liberación, la comunicación popular, la educación popular, la psicología de la liberación y el teatro del oprimido, en las que se ha tendido a otorgarles un reconocimiento y protagonismo a los sujetos que padecen los efectos del dominio y la exclusión en el proceso de conocer, agenciar, luchar y subvertir su propia realidad y la de la sociedad en su conjunto (Mejía, 2011), se erigen en propuestas críticas en las que lo popular se juega permanentemente en uno o varios de los siguientes campos: relaciones y luchas entre clases, procesos históricos de dominación y resistencia, construcciones hegemónicas y subalternas y/o formas de articulación social y acción colectiva.

Finalmente, existe una octava imagen en la que se realiza un abordaje cultural de lo popular. Los trabajos pioneros de Jesús Martín-Barbero (1984 y 1987) y Néstor García Canclini (1982 y 1989) inauguraron un nuevo paradigma en el estudio de este concepto en la región. Durante el desarrollo de su propuesta estos autores construyen una forma de comprender a las culturas populares en las que lo masivo trabaja desde adentro, sin que ello necesariamente implique el sometimiento de dichas culturas a las industrias culturales del entretenimiento y la información. De esta manera, lo popular se encuentra permanente y conflictivamente construido por el peso de las tradiciones, dominaciones, resistencias, afirmaciones, impugnaciones y reproducciones del orden social. Pese a ello, como se verá más adelante, García

Canclini (1989) fue uno de los autores que puso en entredicho con más empeño y rigor la pertinencia analítico-política de hacer uso de esta categoría.

El recorrido realizado hasta aquí permite comprender el uso reiterado que ha tenido el concepto de lo popular, tanto en el lenguaje cotidiano como en el científico. Lo anterior se debe en buena medida a la polisemia y elasticidad que términos como pueblo y popular permiten. De esta manera, lo popular ha podido usarse para enmarcar e interpretar las prácticas culturales, procesos de resistencia, formas de protesta y articulación social emprendidas por sectores que no pertenecen a las élites políticas y/o a las clases dominantes. Asimismo, términos como clases populares, movimientos populares, cultura popular, entre otros, han tenido un uso constante y reiterado por parte de actores sociales que pretenden construir relatos, información y sentidos de la realidad sobre aquellos que se consideran como dominados, excluidos o inferiorizados. Por último, este concepto ha sido empleado como parte de los lenguajes políticos que les han permitido a los sectores populares construir los horizontes de sentido en los que se enmarca su acción social.

## LAS PRINCIPALES CRÍTICAS A LO POPULAR

Pese a la importancia que lo popular ha tenido para la estructuración de los lenguajes políticos y científicos en el contexto nuestroamericano, en los últimos treinta años dicho concepto ha sido blanco recurrente de críticas en el campo académico. Debido a ello, estimo conveniente dedicar este acápite a la presentación de algunos de los cuestionamientos realizados por parte de científicos sociales que «decretaron» la crisis de lo popular o propusieron su sustitución por otros términos aparentemente menos problemáticos desde el punto de vista político o analítico.

En el contexto euro-occidental Michael Hardt y Antonio Negri (2004), por ejemplo, escogieron continuar el camino analítico propuesto por Hobbes<sup>9</sup>, con el fin de cuestionar la manera como la categoría pueblo ha servido para legitimar la creación de un poder soberano, frente al cual todos los súbditos o ciudadanos deberían subordinarse voluntariamente<sup>10</sup>. Además, estos dos autores consideran lo popular como aquel elemento identitario que posibilita la existencia de una aglomeración indiferenciada de sujetos, razón por la cual proponen sustituir el término pueblo por el de multitud, pues

<sup>9</sup> Baruch Spinoza es el otro autor que toman como punto de partida y referencia. Pese a ello, la diferenciación entre pueblo y multitud difícilmente podría realizarse en la obra de Spinoza, teniendo en cuenta que este autor hace uso de estos dos términos indistintamente.

<sup>10</sup> Para Hardt y Negri (2004), “Con frecuencia, «el pueblo» sirve de intermediario entre el consentimiento dado por la población y el mando ejercido por el poder soberano, pero más habitualmente la palabra designa una pretensión orientada a validar la autoridad dominante” (p. 107).

(...) *el pueblo* ha sido un concepto unitario. La población, evidentemente, se caracteriza por diferencias de todo tipo, pero «el pueblo» reduce esa diversidad a unidad y otorga a la población una identidad única. El pueblo es uno. La multitud, en cambio, es plural. La multitud se compone de innumerables diferencias internas que nunca podrán reducirse a una unidad, ni a una identidad única. Hay diferencias de cultura, de raza, de etnicidad, de género, de sexualidad, diferentes formas de trabajar, de vivir, de ver el mundo, y diferentes deseos. La multitud es una multiplicidad de tales diferencias singulares. (p.16)

Desde otra perspectiva, algunos académicos, como el historiador colombiano Mauricio Archila (2005), han realizado críticas a los conceptos de pueblo y popular desde el enfoque o perspectiva de la subalternidad. Para Archila, estas dos categorías resultan problemáticas por las siguientes razones: 1) son conceptos polisémicos que varían de acuerdo a los sectores que se incluyan o excluyan, 2) en el uso común suponen la falsa homogeneidad de quienes lo constituyen y, 3) son una puerta de entrada para revivir la ilusión de un sujeto revolucionario nuestroamericano, capaz de transformar radicalmente un orden social que se considera injusto.

Por otra parte, en relación con el concepto de movimiento popular este autor sostiene que aunque puede llegar a tener una mayor pertinencia, no deja de ser problemático el hecho de que siga transpirando “algo de la homogeneidad y la teleología revolucionaria atribuidas a la categoría pueblo” (p. 81). Por ello, Archila prefiere utilizar el concepto de sectores subalternos, teniendo en cuenta que para el estudio de los movimientos sociales dicha categoría tendría las siguientes consecuencias prácticas: 1) no supone una determinación socioeconómica de los grupos designados con este apelativo y, 2) no existe posibilidad alguna de unificación intersectorial hasta que logren convertirse en Estado.

Por último, Néstor García Cancilini (1989), en el intento de reconfigurar lo popular desde la perspectiva de las hibridaciones e intersecciones culturales, termina desestimando el uso de este concepto.<sup>11</sup> Para él, la crisis de lo popular radica en el hecho de que “no tiene el sentido unívoco de un concepto científico, sino el valor ambiguo de una noción teatral” (p. 259). Por lo tanto, a la luz de esta redefinición lo popular tendría un serio y estructural problema de rigor analítico en el plano teórico, mientras que en plano político la premisa según la cual “lo popular designa las posiciones de ciertos actores, las que los sitúan ante los hegemónicos, no siempre bajo la forma de enfrentamientos” (p. 259) plantea serios dilemas a todos los actores críticos que aspiran realizar algún tipo de articulación contrahegemónica, teniendo

<sup>11</sup> Esta postura coincide con la del historiador marxista británico Peter Burke respecto a la cultura popular. Al respecto, véase: Florenzano y Somarriva (5 de noviembre de 2006).

en cuenta que “aun en las experiencias más directas y autogestionarias existe *acción* y *actuación*, expresión de lo propio y reconstitución incesante de lo que se entiende por propio en relación con las leyes más amplias de la dramaturgia social, como también reproducción del orden dominante” (p. 260).

Tal y como se pudo observar, las críticas a lo popular se refieren a la estrecha relación que algunos autores encuentran entre la emergencia del pueblo y la legitimación del Estado nación, las esperanzas de unificación de los distintos actores que podrían incluirse como parte del pueblo o los movimientos populares, o lo amplio y difuso que podría resultar este concepto para caracterizar aquello que podría considerarse como «propio» de los sectores populares. Pese a ello, como se verá en el siguiente acápite, lo popular sigue teniendo relevancia en la estructuración de los lenguajes políticos empleados por parte de los actores críticos nuestroamericanos, debido a una serie de posibilidades afirmativas e imaginativas que el uso de dicho concepto permite o habilita.

## LA VIGENCIA DE LO POPULAR PARA LOS SECTORES CRÍTICOS

Pese a lo que muchos intelectuales piensan o aspiran, la realidad no es única y exclusivamente lo que ellos creen o dicen que es. Por lo tanto, aunque las posturas y debates en el campo académico resultan relevantes, no dejan de ser uno de los múltiples registros que contribuyen a la construcción y estructuración social de realidad por parte de los actores que se disputan el sentido y orientación del mundo en un espacio-tiempo específico. Esto último, guarda relación con la manera en que se comprenden y trabajan los conceptos políticos en la llamada nueva historia intelectual,<sup>12</sup> toda vez que se reconoce la existencia de distintos estratos semánticos que contribuyen a la realización de formaciones discursivas –más allá de las producciones académicas que agencian los científicos y filósofos–, a la vez que se pone en duda la “mitología de la coherencia” (Skinner, 2007, p. 131), la “falacia de la definición lexicográfica” (Fernández, 2002, p. 11), los “baremos constantes de las ideas que permanecen inmodificables” (Koselleck, 1993, p. 113) o la “comprensión de las obras como teorías autónomas de un imaginario social más global” (Rosanvallon, 2003, p.45).

En el caso específico del contexto colombiano, el estudio histórico del uso de este concepto por parte de los actores críticos<sup>13</sup> permite señalar al menos cuatro grandes

<sup>12</sup> Respecto a la categoría nueva historia intelectual, véase: Solís (2013).

<sup>13</sup> Lo dicho aquí se basa en la investigación sobre los usos de lo popular en el contexto colombiano por parte de seis académicos críticos, seis periódicos y revistas de izquierda y tres organizaciones populares en el periodo 1991-2016 que actualmente me encuentro realizando. A su vez, para ver la preferencia que el uso de lo popular ha tenido para los actores sociales críticos en el contexto brasileiro, véase: Suzina (2018).

razones por las que los contenedores semánticos pueblo y popular siguen teniendo vigencia en la actualidad. En primer lugar, aunque términos como sectores populares y sectores subalternos tienden a significar lo mismo, la designación de algo o alguien como subalterno es una manera de nombrar al Otro –casi nunca a sí mismo– desde el padecimiento, subordinación, carencia o condición de inferioridad frente al ejercicio y, sobre todo, los efectos del poder. Por esta razón, no es común en el uso del lenguaje que los sectores populares críticos se consideren a sí mismos como subalternos, a diferencia de lo que sucede cuando pronuncian frases como “Nosotros, el pueblo, seguiremos resistiendo” o “Aquí continuamos luchando los sectores populares del campo y la ciudad”. Se podría decir entonces que lo popular, a diferencia de lo subalterno, se caracteriza por designar de manera *afirmativa* aquello que incluye e integra de forma difusa.<sup>14</sup>

En segundo lugar, a diferencia de lo que sostienen Negri y Hardt (2004), quienes únicamente tienen en cuenta el uso de categorías como pueblo y popular desde la óptica de la dominación, los actores críticos emplean lo popular con el fin de *articular* la multiplicidad de sectores y actores colectivos que continuamente realizan y recrean las luchas del pueblo. Por consiguiente, desde el punto de vista de los actores contrahegemónicos, pueblo y multitud serían dos conceptos que podrían usarse indistintamente ya que tienen como propósito posibilitar el encuentro de las diferencias, la realización de la potencia común de las singularidades o la cohesión diferenciada de aquello que se reconoce como diverso. Sin embargo, en el contexto nuestroamericano conceptos como pueblo y popular han tenido un arraigo y relevancia política significativamente mayor que multitud,<sup>15</sup> tal y como lo demuestra el vastísimo número de piezas comunicativas –libros, artículos, canciones, poesías, programas radiales, etc.– en las que constantemente se apela a la necesidad de realizar luchas conjuntas contra los distintos tipos de dominación que los actores críticos históricamente han ido definiendo e interpretando.

En tercer lugar, a diferencia de lo que sostiene Archila (2005), la relación que lo popular guarda con las asimetrías, distinciones, desigualdades y diferencias de tipo socioeconómico le posibilita a los sectores populares *diferenciarse* del resto de actores sociales cuando agencian determinados procesos de lucha. En este sentido, la experiencia de la Organización Femenina Popular (OFP) de Barrancabermeja, Colombia es un buen ejemplo para ilustrar la manera como lo popular se utiliza, en

<sup>14</sup> La condición de subalternidad –al igual que sucede en el caso de la pertenencia a lo popular– varía de acuerdo a los sectores que se decidan incluir o excluir en los análisis o discursos. Debido a ello, considero que la contraposición que Archila (2005) realiza entre lo popular y lo subalterno, al menos en este punto, no resulta válida.

<sup>15</sup> Salvo en el caso de Bolivia, donde el concepto multitud ha sido utilizado constantemente para enmarcar las luchas anticoloniales en un universo de sentido distinto al de la llamada revolución nacional-popular de 1952.



algunos casos, para afirmar y posicionar la existencia de ciertos trabajos de base que son cualitativamente distintos a los que realiza el feminismo académico o el de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG). De esta manera, lo popular termina siendo un elemento que permite la diferenciación de los actores de clase del resto de sujetos que integran un sector o movimiento social.

Finalmente, en cuarto lugar, a diferencia de lo que sostiene García Canclini (1989), una de las grandes ventajas y potencialidades que tiene el concepto de lo popular es su carácter *polisémico* y *mítico*. La ambigüedad y falta de precisión lexicográfica respecto al significado de lo popular –aquello que tanto preocupó a Canclini durante la década del ochenta del siglo XX– así como la existencia –desde el nacimiento de la modernidad euro-occidental– de una manera de imaginar al pueblo como creador y destructor del orden social son dos factores que posibilitan la agrupación o inclusión de distintos sectores y experiencias por parte de los actores críticos, atendiendo a las necesidades y propósitos que establecen en momentos específicos de la confrontación con las instituciones estatales y/o aquellos actores que se van definiendo e interpretando como dominantes. Por consiguiente, se podría concluir diciendo que lo popular ha sido un concepto fundamental en el proceso de enmarcación y orientación de las luchas anticoloniales en el contexto nuestroamericano, y una idea-fuerza que ha posibilitado el ingreso como protagonistas a la arena política del conjunto de actores sobre los que recae el peso de las injusticias, dominaciones y violencias históricamente producidas e institucionalizadas.

En definitiva, contenedores semánticos como pueblo y popular han servido para alimentar ilusiones y sueños, para articular trabajos y luchas, para diferenciar y afirmar el lugar de enunciación de los actores de clase, y para delimitar difusa y creativamente a los que luchan de aquellos contra los que se lucha. En este sentido, lo popular en el uso y circulación que le han dado los sectores críticos nuestroamericanos sigue teniendo vigencia debido a las posibilidades *afirmativas*, *articuladoras* y *míticas* que lo popular garantiza para el conjunto de las formaciones discursivas en las que se producen y articulan acciones colectivas, mediante las cuales se busca resistir o emanciparse frente a un estado de cosas que es percibido por un segmento de la sociedad como injusto u opresivo. De ahí que lo popular para los sectores críticos sea una manera de nombrar y poner en juego las posibilidades transgresoras de una serie de actores que podrían ser ellos mismos o la parte «amiga» que conforma este amplio, difuso y heterogéneo segmento de la población.

A manera de conclusión, se podría decir que lo popular –en el uso específico que le han dado los actores críticos nuestroamericanos– se asemeja al poema *Oda al hombre sencillo* de Pablo Neruda, en el que se establece lo siguiente:

(...) Ven, ven conmigo, ven con todos los que a ti se parecen, los más sencillos, ven, no sufras, ven conmigo, porque aunque no lo sepas, eso yo

sí lo sé: yo sé hacia dónde vamos, y es esta la palabra: no sufras porque ganaremos, ganaremos nosotros, los más sencillos, ganaremos, aunque tú no lo creas, ganaremos.

## Referencias

- Archila, M. (2005). *Idas y venidas vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia 1958-1990*. Bogotá: ICANH - Cinep.
- Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Ediciones Taurus.
- Camacho, A. (1989). Introducción. En: Camacho, A.; Menjívar, R. (Coords.). *Los movimientos populares en América Latina*. Argentina: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2007). *Política de la Liberación*. Madrid: Trotta.
- Fernández, S.; Fuentes, J.F. (2002). *Diccionario Político y social del siglo XIX español*. Madrid: Alianza Editorial.
- Florenzano, C. y Somarriva, M. (5 de noviembre de 2006). *Cultura popular y alta cultura. Entrevista a Peter Burke*. Buenos Aires: La Nación (online). Recuperado de: [http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota\\_id=855501](http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=855501)
- García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México D.F.: Nueva Imagen.
- García Canclini, N. (1987). Ni folklórico ni masivo: ¿qué es lo popular?. *Diálogos de la Comunicación*, 17. 1-8. Disponible en: <http://dialogosfelafacs.net/wp-content/uploads/2012/01/17-revista-dialogos-ni-folklorico-ni-masivo.pdf>
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo.
- Goodhart, C.A.E & Bhansali, R.J. (1970). *Political Economy. Political Studies*, 18. pp. 43-106. Londres: London School of Economics and Political Science.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Cultura libre.
- Hobbes, T. (1998). *Tratado sobre el ciudadano*. España: Librería UNED.
- Kaye, H. (1989). Los historiadores marxistas británicos. Zaragoza: Prensa Universitarias.
- Kornhauser, W. (1969). *Aspectos políticos de la sociedad de masas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Koselleck, Reinhart. (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Kramer, G.H. (1971). Short-term Fluctuations in U.S. Voting Behavior, 1896-1964. *American Political Science Review*, 65, 131-143.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. México: Editorial Siglo XXI.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Lasswell, H. (1985). Estructura y función de la comunicación en la sociedad. En: De Moragas, M. (ed.). *Sociología de la comunicación de masas*, pp. 192-206. Barcelona: Gustavo Gili.
- Lazarsfeld, P. (1940). *Radio and the printed page*. Nueva York: Duell, Sloan & Pearce.
- Lazarsfeld, P. (1985). La campaña electoral ha terminado. En: De Moragas, M. (ed.). *Sociología de la comunicación de masas* (pp. 394-409). Barcelona: Gustavo Gili.
- Leiva, S. (2007). *Teoría y práctica del poder popular: los casos del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR. Chile, 1970 - 1973) y el Partido Revolucionario de los Trabajadores - Ejército Revolucionario del*

Pueblo (PRT - ERP. Argentina, 1973 – 1976). Tesis para optar al título de magister en Historia. Santiago: Universidad de Santiago de Chile.

Mariño, G. (2006). *El diálogo en educación: recapitulaciones sobre la construcción de una propuesta dialógica*. Bogotá: Dimensión Educativa.

Martín-Barbero, J. (1984). Cultura popular y comunicación de masas. *Revista Materiales para la comunicación popular*, 3.

Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y Hegemonía*. México: Ediciones G. Gili.

Martínez Peñaloza, P. (1943). *La nacionalidad mexicana: Notas para un ensayo*. México D.F: s. l.

Martínez Peñaloza, P. (1972). *Arte popular y artesanías artísticas en México. Un acercamiento*. México: Dirección General de Prensa, Memoria, Bibliotecas y Publicaciones. Ediciones del Boletín Bibliográfico de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Martínez Peñaloza, P. (1980). *Tres notas sobre el arte popular en México*. México: Porrúa.

Martínez Peñaloza, P. (1981). *Arte popular de México. La creatividad artística del pueblo mexicano a través de los tiempos*. México: Panorama Editorial.

Martínez Peñaloza, P. (1982). *Artesanía mexicana*. México: Ediciones Galería de Arte Mirachi.

Mejía, M.R. (2011). *Educaciones y pedagogías críticas desde el sur (cartografías de la Educación Popular)*. Panamá: Consejo de Educación de Adultos de América Latina (CEAAL).

Mendoza, V.T. (1939). *El romance español y el corrido mexicano: Estudio comparativo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Mendoza, V.T. (1956). *El corrido de la revolución mexicana*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

Merton, R. (1949). Patterns of influence: a study of interpersonal influence and of communications behavior in a local community. En: Lazarsfeld, P. & Stanton, F. (comps.). *Communications research, 1948 -1949*, pp. 180-222. New York: Harper & Brothers.

Mueller, J.E. (1970). Presidential Popularity from Truman to Johnson. *American Political Science Review*, 64, 18-34.

Múnera, L. (1993). De los movimientos sociales al movimiento popular. *Revista Historia Crítica*, 7. Bogotá: Universidad de los Andes.

Ortega y Gasset, J. (1955): *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe.

Ortiz, R. (1992). *Rômanticos e Folcloristas*. San Pablo: Editorial Olho D'Agua.

Rousseau, J.J. (1999). *El contrato social o principios de derecho político*. El Aleph.com.

Rosanvallón, P. (2003). *Por una historia conceptual de lo político: Lección inaugural en el Collège de France*. México: Fondo de cultura Económica S.A.

Rubín De La Borbolla, D.F. (1947). *Obras maestras del arte indígena de México*. Monterrey: Universidad de Nuevo León.

Rubín De La Borbolla, D.F. (1949). *Las castas y las costumbres de México a través de su pintura: El arte plumario en México*. Monterrey: Universidad de Nuevo León. Instituto nacional de antropología e historia.

Rubín De La Borbolla, D.F. (1950). *Arte popular mexicano*. Monterrey: Universidad de Nuevo León.

Rubín De La Borbolla, D.F. (1952). *Arte popular mexicano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Schmitt, C. (1998). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.

Silva, R. (2000). *República Liberal y cultura popular en Colombia 1930-1946. Documento de trabajo*, 53. Cali: CIDSE-Universidad del Valle.

Skinner, Q. (2007). *Lenguaje, política e historia*. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires.

Smelser, N. (1963). *Theory of collective behavior*. New York: The Free Press.

- Solís, C. (2013). La relación contexto-sujeto en Quentin Skinner. *Revista Región y Sociedad*, 56, 269-297.
- Spengler, O. (1923). *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*. Madrid: Calpe.
- Suzina, A.C. (2018). *Popular media and political asymmetries in the Brazilian democracy in times of digital disruption*. Lovaina la Nueva: Presses Universitaires de Louvain.
- Torres, C. (1965). *Consignas: Camilo Torres*. Chile: Archivo Chile. Historia político-social. Movimiento Popular.
- Wright, C.R. (1960). *Análisis funcional y comunicación de masas*. En: Miquel de Moragas (ed.). *Sociología de la comunicación de masas*, v. 2, Barcelona: Gustavo Gili: Barcelona.
- Wright, C.R. (1978). *Comunicación de masas*. Buenos Aires: Paidós.



Eloína Castro Lara

## COMUNICACIÓN-DECOLONIALIDAD: EMERGENCIA DE UN PENSAMIENTO COMUNICACIONAL OTRO

*A Erick, Valeria, Hugo, Verônica, René, Alejandra e Iván,  
con quienes camino la palabra en esta travesía decolonial*

Se podría retroceder en la historia colonial latinoamericana para encontrar diversos semilleros del pensamiento de la región, que parten de ideas relacionadas a la reafirmación, la independencia, la resistencia y la liberación del ser nuestroamericano desde que inició el proceso de conquista, es decir, al mismo tiempo que nace la modernidad europea.

Así, el abordaje del pensamiento latinoamericano, frente a la violencia política y epistémica, no puede obviar: los discursos y las praxis de protesta, independencia y emancipación indígenas y americanas; la conciencia del estado de subalternización en diversos personajes de la historia; como tampoco las concreciones de la literatura latinoamericana que, por fuera del lenguaje cartesiano, nombraron y relataron –antes que las ciencias sociales– procesos de invisibilización constitutivos e inherentes a la realidad barroca y desgarrada de América Latina.

Los intentos por construir una interpretación científicosocial propia en la región provienen del siglo XIX y se afianzan con los postulados teóricos formales que constituyen lo que hoy en día se asume como pensamiento crítico latinoamericano. Estos se ubican espaciotemporalmente en la segunda mitad de la década de los cincuenta del siglo XX, a partir del surgimiento de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), en donde la denuncia del paradigma clásico de los términos de intercambio y de progreso lineal pone de manifiesto las condiciones de dominación y dependencia socioeconómica y política de los países que componen al subcontinente, dando origen a la teoría de la dependencia, que sostiene, entre otras cuestiones, el efecto dialéctico que supone la relación centro-periferia.

Como se sabe, lo anterior dio paso a que, entradas las décadas del sesenta y setenta, surgiesen movimientos sociales e intelectuales, entre los que destacan la filosofía de la

liberación, la teología de la liberación, la pedagogía de la liberación y el pensamiento nacional-popular, que forjaron un pensamiento reflexivo encaminado a la praxis liberadora y que consideraron dentro de sus presupuestos teóricos las diferentes dimensiones ético históricas para comprender e intervenir las condiciones de opresión estructural de quienes habitamos América Latina y que, por ende, influyeron en la futura problematización de la condición político-periférica de/en la generación y apropiación de conocimiento en la región.

En estas décadas, las inquietudes planteadas por las diversas vertientes del pensamiento crítico latinoamericano se articularon al campo comunicacional bajo la mirada de diversos intelectuales, ahora considerados fundadores de la crítica comunicacional latinoamericana, tales como Beltrán, Pasquali, Mattelart, Díaz Bordenave, entre otros.

De esta forma, se incitó al cuestionamiento crítico de las teorías y prácticas comunicacionales que provenían principalmente de la corriente pragmático-funcionalista, así como se objetó el establecimiento de una única cultura académica marcada por la influencia de autores, escuelas y centros anglosajones. Dicho cuestionamiento contribuyó, más adelante, a la construcción de líneas de interés, teorías y categorías que transformaron al campo latinoamericano de la comunicación, cuyo marco incitó el desplazamiento teórico problemático hacia la cultura y dio origen al estudio de lo que recibió los nombres de comunicación popular y comunicación alternativa, aunado al surgimiento de categorías trascendentales como las «mediaciones» de Martín-Barbero, o la «hibridación cultural» de García-Canclini.

Así, los movimientos políticosociales de la época forjaron otros modos de valorar y pensar la comunicación y los procesos comunicacionales a partir de las matrices culturales ancladas a los conflictos y contradicciones que supone la resistencia a la dominación estructural por parte de las clases populares, lo que permitió el replanteamiento de la estructura y los actores partícipes en la comunicación y lo comunicacional como sello distintivo de la crítica comunicacional latinoamericana y que, al día de hoy, ha logrado consolidarse como un subcampo reconocido en la práctica profesional y de la agenda investigativa del comunicador.

No obstante, la complejidad de los escenarios surgidos desde la década del ochenta –una vez instalado el modelo económico y cultural del neoliberalismo, las diversas renuncias a modelos nacionales sustentables y las múltiples tensiones en las colectividades e identidades latinoamericanas sujetas a la globalización– clama la necesidad de reafirmar las formas de ser-conocer-poder propias frente a una totalidad homogeneizante. Consiguientemente, no se puede concebir un único pensamiento, ni crítico, ni latinoamericano, sino que es deseable la justificación-aceptación de unas otras posibilidades de conocimiento.

Una de las propuestas intelectuales que responde a dicha necesidad es la del grupo modernidad/colonialidad a manera de estudios decoloniales, cuyas tesis comenzaron

a difundirse, socializarse y apropiarse en América Latina durante la primera década del milenio, y que exploran las dimensiones del ser-poder-conocer, apelando principalmente a la liberación del pensamiento y a la justicia epistémica.

En este capítulo se pretenden explorar las propuestas que, a lo largo de cinco años de trabajo (2016-2021), el grupo Comunicación-decolonialidad ha realizado para problematizar una matriz ética-política Otra cimentada en la contrarespuesta epistémica al poder, dominio y discurso del proyecto civilizatorio moderno colonial como enunciación autorizada universal, pero también en la generación de categorías de interpretación Otras, orientadas a la reflexión situada sobre los procesos comunicacionales, sus vinculaciones con el patrón de poder moderno colonial y la potencialidad transformadora de las matrices epistémicas subalternizadas (Grupo Comunicación-decolonialidad, 2021).

## 1. CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS ENTRE COMUNICACIÓN POPULAR Y COMUNICACIÓN-DECOLONIALIDAD

En diciembre de 1983, el número 8 de *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación* dedicaba su dossier a la comunicación popular. En la editorial, Luis Eladio Proaño preguntaba, ante el auge de la misma, si era moda o descubrimiento que apuntaba a un cambio sustancial en la concepción y práctica de la comunicación. A casi cuarenta años de ese cuestionamiento, se puede afirmar que no fue una moda, pero que, tal como Barbero lo sostiene en la entrevista realizada por Motta (1983) en esa misma publicación, la comunicación popular supuso un desplazamiento de orden teórico práctico.

Cuatro décadas después, esa pregunta se hace al giro comunicación-decolonialidad, con el mismo “miedo subterráneo ante la posibilidad de un cambio radical, enfrentamiento sin tregua de concepciones irreconciliables” (Proaño, 1983, p. 3). Y así, como en 1983, lo que se busca es plantear discontinuidades y otras formas de pensar la comunicación en términos de su naturaleza y alcance.

En ese sentido, la decolonialidad en la comunicación, a diferencia de la comunicación popular se asume como una ruptura epistémica no tradicional y no solamente como un desplazamiento teórico, es decir, resulta un giro que pretende reconocer unos otros saberes comunicacionales desde la exterioridad de los espacios tradicionalmente validados por el proyecto moderno colonial para generar conocimiento comunicacional. Esto quiere decir que, potencialmente, cualquier subcampo y proceso comunicacional podría asumirse decolonial, incluyendo la comunicación popular.

Si bien las prácticas decolonizadoras encabezadas por comunidades y sujetos subalternizados han existido a lo largo de la historia de todos los pueblos a través de



diversas manifestaciones, los antecedentes de los estudios decoloniales, en opinión de Mignolo (2013), tienen su fundamento en la Conferencia de Bandung (1955) y años más tarde en el Movimiento de Países No Alineados (1961) cuando países asiáticos y africanos se reunieron para generar una opción alternativa por fuera del bloque Occidental y el bloque del Este, que recibe el nombre de descolonización en el marco de los procesos de independencia política de los imperios coloniales, en el que las nuevas naciones forjaron un proceso de apropiación de los aparatos estatales y asumieron el dominio territorial; pero que no cuestiona, necesariamente, el orden moderno colonial.

En ese sentido, la comunicación popular podría pensarse como un proceso descolonizante o descolonial en el sentido de que lo popular opera en la resistencia de las voces de la clase popular –usualmente subalterna– dentro de un contexto colonial situado, cuyas prácticas pueden ser alternativas y participativas.

Sin embargo, en términos decoloniales, no se pueden concretar prácticas Otras empleando los mismos espacios, términos, lenguajes, discursos, creencias, asunciones y lógicas de racionalidad reguladas por la matriz colonial de poder y ancladas en las representaciones que fueron inculcadas por las diferentes instituciones del proyecto moderno colonial: “sin decolonizar el conocimiento y cambiar los términos de la conversación, las reglas del juego se mantendrían y solamente el contenido, no los términos de la conversación, sería disputado” (Mignolo, 2012). Es por ello que la matriz de la comunicación-decolonialidad es ontológica-ética-política y no únicamente cultural-política.

A su vez, Torrico (2016) señala que otras de las diferencias entre los procesos de comunicación decolonizantes y los procesos de comunicación popular y alternativa yacen en:

Tabla 1: Diferencias entre la comunicación-decolonialidad y la comunicación popular y alternativa.

Procesos de comunicación decolonizantes	Procesos de comunicación popular y alternativa
Prácticas liberadoras	Prácticas contestatarias
Locus de enunciación Otro	Locus alternativo alterador
Paradigma disruptivo-discontinuo	Paradigma desplazador en búsqueda de otros medios
Reconceptualización	Conceptualización anclada a la resistencia, denuncia y movilización
Sectores subalternos	Sectores populares
Lucha civilizacional	Lucha clasista
Influencia del grupo modernidad/colonialidad/decolonialidad	Influencia del marxismo, la escuela de Frankfurt, los estudios de liberación y del tercer mundo

Por supuesto, esto no quiere desconocer los aportes ni mucho menos reclamar algún tipo de vigencia/superioridad. La decolonialidad como giro se asume como una posibilidad no universalista, por lo que, más bien, ayuda a marcar pautas diferenciadoras que al final permiten construir una agenda de investigación, enunciación y diálogo entre posturas y ejes problemáticos.

En ese sentido, el giro decolonial no trata, como muchos autores sostienen, de negar los conocimientos y saberes occidentales y críticos que son fundantes (en este caso del campo comunicacional) sino que trata de habitar, crear y pensar en y desde la 'exterioridad', en el borde del proyecto civilizatorio moderno /colonial y bajo una sensibilidad del mundo diferente para dejar de reproducir, poder construir conocimiento y dialogar auténticamente con esos conocimientos y saberes occidentales, pero también con otras geoculturas.

Así, se considera que la comunicación popular puede preparar el terreno comunicacional para un cambio en las coordenadas epistémicas que, desde la pluriversidad, no sólo inciten la recuperación de la memoria, sino articulen unos Otros conocimientos comunicacionales que redefinan los espacios, las relaciones y las formas de enunciación que tenemos ancladas como parte de esta comunidad epistémica de comunicadores.

Ello posibilita repensar y recuperar saberes comunicacionales propios con miras a construir un pensamiento comunicacional crítico latinoamericano Otro, que tensione las afirmaciones de conocimiento que se producen tanto en el saber comunicacional-instrumental y mecanicista del *establishment* científico positivista, como en las perspectivas críticas hegemónicas con una clara filiación occidente-céntrica, y que responda políticamente a la posición geohistórica que ocupa nuestro territorio como parte del Sur Global.

De esta manera, la crítica y la disputa sociodiscursiva por la visibilidad académica de una comunicación Otra, forma parte de la tradición legada por el pensamiento crítico latinoamericano, pero que desde la perspectiva o giro decolonial representa un "campo de confrontación crítica emergente", a decir de Torrico (2022) que disputa epistémicamente el logos, las significaciones, las interpretaciones y las posibilidades transformadoras de los procesos comunicacionales.

## 2. APUNTES BREVES EN TORNO A LA DECOLONIALIDAD

El giro decolonial parte de la premisa, propuesta por Aníbal Quijano y problematizada por el grupo modernidad/colonialidad/decolonialidad, en torno a la inseparabilidad de la modernidad/colonialidad en tanto que no puede haber modernidad sin colonialidad, pues esta, como diseño, es el componente necesario para la modernidad europea.

Así, se estructuró la matriz colonial del poder que revela la retórica civilizacional que ordena las formas de ser, poder y conocer, por lo que se establece como proyecto de dominación ontológica fundamentado en una visión occidental y particular del *ethos* europeo como relato superior y universal, que extiende geopolíticamente sus imposiciones histórico culturales sobre los Sures e incide en la constitución de la racialización de las relaciones humanas, del conocimiento y las subjetividades dentro de los mundos, e incomunica (Torríco, 2020) proyectos civilizatorios Otros.

En ese sentido, la decolonialidad es otra matriz desde la cual estructurar un pensamiento universal situado por fuera del *logo* occidental, a la manera de Kusch y Scanone, que busca otras articulaciones que redefinan espacios, reconozcan actores, nombren objetos y fenómenos desde nuestra territorialidad, en un proyecto identitario anclado a la disputa y resistencias entre proyectos civilizatorios.

Por ende, la decolonialidad es una reconstitución epistémica que parte de otras geo y corpo políticas de conocimiento. Es así como la decolonialidad, enmarcada en relaciones raciales interpeladas por geo-genealogías interseccionadas, configura la reinterpretación analítico-teórica de los fenómenos de acuerdo a la modernidad/colonialidad.

Consiguientemente, la decolonización es la disputa y contrarespuesta a la colonialidad que se da en el terreno de la matriz colonial de poder-saber que, como toda ruptura epistémica, reorganiza la posibilidad misma del conocimiento y cambia las condiciones de lo que es y puede ser conocido, radicado en formas de ser, conocer, poder y estar en el mundo que han sido negadas, incomunicadas (Torríco, 2021) y descomunicadas (Castro, 2021), cuestión que marca la diferencia con los estudios poscoloniales.

### 3. PROBLEMATIZACIONES INICIALES DE LA COMUNICACIÓN-DECOLONIALIDAD

A nivel mundial, la comunicación carece de un lugar de enunciación y producción propio. Además de ello, en la historia de la investigación e institucionalización de la comunicación en América Latina hay puntos de acuerdo que reconocen la existencia de “voluntades hegemónicas que conforman el campo” (Ramírez, 2017, p.72) tras la exportación de autores angloparlantes-occidentales que se convirtieron en referentes únicos y cuyas propuestas teórico metodológicas parecen ajenas a las realidades que se perciben y se viven: no es sorpresa hallar que el pensamiento que domina la reproducción y el consumo de conocimiento no sea latinoamericano.

En ese sentido, la circulación del saber comunicacional dentro de las universidades latinoamericanas es un pensamiento mayoritariamente occidente-centrado, en el mejor de los casos crítico, pero usualmente anclado al funcionalismo-desarrollismo, cuyas representaciones privilegiamos tempo-espacialmente (Arroyave y González, 2022).

A su vez, producto del destiempo teórico (Rivera, 1986), se sigue teniendo un desfase entre los subcampos que componen al campo comunicacional, lo que produce “representaciones reducidas, distorsionadas, estereotipadas y desactualizadas del objeto” (Castro-Lara, 2012, p.90) o vacíos interpretativos que siguen restringiendo lo comunicacional.

En consecuencia, el grupo comunicación-decolonialidad ha formalizado una apuesta epistemológica como propuesta de otros órdenes ontológico-político-cognitivos que validen otros órdenes discursivos y *saberes* articularios (Cebrelli, 2021) a través de la desobediencia epistémica comunicacional (Castro-Lara, 2016) que incita el descentramiento histórico de la comunicación, desde donde puede plantearse un giro decolonial y posibilitar, a manera de encrucijada (Lima, 2021), otra comunicación que visibilice la herida colonial en las prácticas y procesos comunicacionales, así como el espesor temporal<sup>1</sup> que las atraviesan y tensionan.

Como se ha dicho, la decolonialidad se plantea, en primer lugar, como un ejercicio de liberación, que en palabras de Mignolo (2013), implica “desprenderse y desoccidentalizar” la estructura general del conocimiento comunicacional para reconstituir epistémicamente las formas de pensar, los lenguajes, las formas, los objetos y el estar en el mundo de los actores comunicacionales y que la retórica de la modernidad desautoriza y la lógica de la colonialidad implementa.

De esta manera, el abordaje y la construcción de la comunicación-decolonialidad como perspectiva se ancla en el cuestionamiento a:

- a. La colonialidad, manifestada en las geopolíticas de silenciamiento de racionalidades otras;
- b. La colonización (eurocentrada) del lenguaje y el discurso tras la apropiación y organización monopólica de los esquemas cognitivos, el tiempo y espacio epistémico;
- c. La subalternización del uno Otro como creador de códigos, sistemas y procesos comunicacionales, y

<sup>1</sup> El espesor temporal de una representación social implica la complejización que a lo largo del tiempo sufre la estructura de la representación en pos de la movilidad: nuevos o diferentes modos de circulación, significación, percepción, actuación y discurso validados (Cebrelli y Arancibia, 2005). Para el estudio de los modos en que se produce el proceso de producción de sentido, resultan imperativos los esquemas de sistematización que ayuden a situar las condiciones sociohistóricas de las representaciones (prácticas y discursos, usos e interpretaciones diferenciados), es decir, las discontinuidades de las trayectorias particulares inscritas en unas *interpretive communities* (Fish, s/f en Chartier, 1999) en un tiempo y espacio dado, y que podrá ser coincidente o no con las actuales.

d. La construcción parcializada del Otro, que configura y limita el ser, poder, conocer y hacer desde la potencia comunicacional.

Así, como parte del proyecto decolonizante de las narrativas, las hipercodificaciones esencializadas y las relaciones de significación principalmente biopolíticas, tal como señalaba Barbero (en Motta, 1983) para la comunicación popular, se considera necesaria la exploración de dimensiones categoriales del proceso comunicacional-decolonizante que no pueden estar definidas únicamente en términos comunicacionales. Entre dichas dimensiones se reconocen: la historia, la política, la ética y el territorio, en pos de la recuperación de matrices subalternizadas y la sanación geo histórico política de los sentidos comunicacionales (Padilla, 2021).

## a. Historia

Comunicacionalmente, la historia es el eje del orden fundacional de la modernidad/colonialidad al ser su construcción discursiva. La decolonización de la historia consiste, no sólo en tomar consciencia del abordaje desproporcionado de la historia eurocéntrica como relato universal y discurso de poder/verdad que estableció las estructuras de discriminación social y sentó las bases del dominio colonial en todo ámbito, sino hacer de la historia de Europa un relato particular que pueda dialogar con los relatos del Sur Global y de los territorios atravesados por la diferencia imperial interna.

Consiguientemente, decolonizar la historia implica exponer sus fisuras y las lógicas de su funcionamiento interno que la llevaron a ser; conlleva a confrontar y desarticular las maneras de conocer y hacer historia para poner en conversación visiones y proyectos –propios de cada territorio y cultura– paralelos que han sido silenciados por los sesgos, archivos y los historiadores.

Desde la historia es dable interpelar a los procesos comunicacionales-decoloniales a través del reconocimiento de una consciencia vital comunitaria y una narratividad reconstructiva en contra de la deshistorización y la deshumanización que ayude a forjar la reapropiación de un relato existente desde una significación propia.

La historicidad como criterio epistémico básico de la comunicación-decolonialidad evita que los procesos comunicacionales sean reducidos a un epifenómeno, como lo llama Trujillo (2010), o que esta sea considerada transhistórica, como menciona Martino (2001), pues los procesos comunicacionales, como su fundamentación conceptual, no han sido iguales o idénticos a sí mismos, ni en términos de tiempo ni de espacio; por el contrario, están llenos de discontinuidades, rupturas, disputas e identidades en juego. No contemplar a la historia como dimensión de la comunicación-decolonialidad desnaturalizaría los procesos de comunicación, pues les arrebataría su singularidad.

## b. Política

Comunicacionalmente, lo político en el proyecto moderno colonial es visible en la intensidad del racismo como eje sistémico-epistémico que deriva en políticas de des-existencia<sup>2</sup>, racialización/racismo estructural y territorialización como prácticas jurídico-educativas que perpetúan las relaciones asimétricas de poder, que, evidentemente, condicionan los intercambios simbólicos y las mismas confrontaciones de poder.

Decolonizar las prácticas políticas implica, por tanto, resistir a las violencias raciales y epistémicas, optando por tramas que las desarticulen y disputen el control simbólico-discursivo.

Políticamente podemos pensar los procesos de comunicación-decolonialidad a partir del reconocimiento de otras identidades, la aceptación de otros regímenes de comunicación, prácticas discursivas y de intervención social, así como desde las prácticas de resistencia que deslegitiman la intención universalizante de los discursos.

La política como criterio epistémico de la comunicación-decolonialidad posibilita prácticas restitutivas y redignificantes, así como otras formas de conversación y reexistencia tras subjetivaciones políticas ancladas en estructuras de enunciación, visibilización y manifestaciones retóricas y estéticas que definen narrativas, memorias y representaciones por fuera de la matriz colonial del poder.

## c. Ética

Comunicacionalmente, lo ético en el proyecto moderno colonial se aprecia en la invisibilización de formas Otras de vida, que son parte de la exterioridad de la totalidad (Lévinas, 2012) propuesta por dicho proyecto, que produce seres des-existentes e incommunicados, es decir, sin la posibilidad de ser, conocer, poder, decir y hacer auténticamente desde su otredad y su mundo. La invisibilización está acompañada de silenciamiento que producen las narrativas generalizadas que ocultan –incluso normalizando– historias de exclusión violenta y racializada.

Decolonizar la ética del proyecto moderno colonial implica la destitución de los valores trazados por las lógicas capitalistas globalizantes ancladas en proyectos de

<sup>2</sup> “El desaparecido y el des-existente tienen en común la exclusión de un dado contexto mediante métodos violentos. Las prácticas des-subjetivantes pueden resumirse en pocas palabras: destitución de la singularidad, pérdida de la identidad, aberrante maltrato, humillación. Al des-existente, al no ser ni muerto ni torturado sino tan solo no ser, sin que le importe al conjunto, se lo deja vivir en el extramuro sin protección de la ley laboral. No tiene contra quién rebelarse y además puede imaginar que es mejor no hacerlo porque así podrá tal vez reingresar en la red laboral. Cuando reaparezca, lo hará imponiendo la lógica de su nueva pertenencia, que se opone o se superpone a la lógica de los incluidos” (Puget, 2001: s/p)

muerte. Se trata por tanto de resignificar la vida y hacer una apuesta autoconsciente de reconocimiento por el derecho del otro a ser, conocer, poder, decir y hacer, que articulen otras formas de existencia más allá de las del sujeto colonial.

Desde la ética, los procesos de comunicación-decolonialidad están atravesados por el principio universal de la afirmación de la vida, de acuerdo a Dussel (1998, 2014), lo que implica la aceptación y reconocimiento de relaciones horizontales prácticas (sujeto-sujeto) y de otras posibilidades de «ek-sistencia»<sup>3</sup>, por lo que habría un desplazamiento de la figura de “hombre” como sujeto ético de la colonialidad racializada.

La ética como criterio epistémico básico de la comunicación-decolonialidad propone la comunicación como una acción ética, como ética de la alteridad según Lévinas (2012; Fernández, 2015), teniendo como presupuesto la apertura, la posibilidad y la responsabilidad de transitar la alteridad (no la subalternidad), lo cual rehumaniza y redignifica el proceso comunicacional (Torrico, 2018).

#### d. Territorio

Comunicacionalmente, el territorio es el espacio que doma y crea los abismos entre naturaleza y seres humanos, entre colonizadores y colonizados; es decir, posiciona a la matriz colonial de poder en donde las fuerzas productivas imponen lugares atravesados por lógicas de proyección matemática e instalan tiempos atados a la negociación y administración tras la apropiación-organización monopólica y supremacista del tiempo y el espacio epistémico.

La decolonización del territorio supone la disputa por el control del mismo, la ruptura de la verdad gráfico-geográfica de la dominación y la recuperación simbólica de perspectivas-sujetos-configuraciones que posibilitan la convivencia, los encuentros/desencuentros y el proceso de reafirmación de lo propio, que hace visibles otras formas de existencia, de ser en el mundo y de habitar la diversidad cultural.

Desde el territorio, los procesos de comunicación-decolonialidad cimentan, de acuerdo a Mignolo (Fraga, 2015), conexiones con los lazos sociales comunitarios y las políticas de saberes, así como matrices espacio-temporales de fronteras y memorias que subyacen a las construcciones culturales por las cuales las comunidades humanas conciben su propio hábitat; por lo que el territorio forja la corporalidad, el sentido de comunidad y la cosmología desde las cuales somos, sabemos, conocemos, podemos, hacemos y sentimos.

<sup>3</sup> “Por ek-sistencia se entiende el acto por el cual nos distanciamos del resto de los entes, de tal forma que podemos interrogarnos por su ser. Pero también es el acto por medio del cual estamos en situación de interrogar, de cuestionar, y en definitiva, de negar nuestra propia existencia” (Bignami, A en Renéville, R. J. (1977)).

Así, el territorio también se forja como un criterio epistémico básico de la comunicación-decolonialidad, pues es el vehículo identitario, la concepción espacio-temporal de los cuerpos, así como la representación de la construcción visual, simbólica y material del *ethos* (Mignolo, 2003), del nosotros, y a su vez es el locus de enunciación, el territorio del lenguaje y los saberes.

Es así como la decolonialidad es un proyecto epistémico pero también ontológico, en tanto que su giro al interior de la comunicación adquiere dimensiones éticas, políticas, históricas y territoriales dado que la colonialidad del poder está anclada al tiempo, el espacio y la cultura que estructura métodos y concepciones entre el sujeto-objeto y que producen la catástrofe ontológica de la deshumanización; por lo que esta perspectiva es importante para reconceptualizar la comunicación preexistente a los medios masivos de información, y más bien como «correlato inter-territorial» o «matriz polifónica».

#### 4. REFLEXIONES INICIALES DE LA COMUNICACIÓN-DECOLONIALIDAD

Estas reflexiones en torno a las dimensiones que podrían ocupar el espectro de la comunicación-decolonialidad sugieren que la comunicación es un territorio incluido dentro de la decolonialidad, con sus propias características político histórico geográfico éticas; un enclave que puede ser problematizado en su sentido fenomenológico como la experimentación geopolítica histórico ética con el Otro subalternizado por sus condiciones interseccionales.

Consiguientemente, la perspectiva que plantea la comunicación-decolonialidad incita la construcción de campos de apelación a lo propio a través de procesos de resistencia, apropiaciones, hibridaciones y transculturaciones que posibiliten un auténtico polílogo de saberes con otras tradiciones intelectuales, tanto del Sur como del Norte Global, y por ende la resignificación de las bases conceptuales bajo las que se actúa dentro del campo de la comunicación, como parte de una necesidad política, ética e histórica, pues hoy en día las categorías teórico metodológicas occidentales y crítico-latinoamericanas no satisfacen del todo las particularidades de los procesos y prácticas comunicacionales que acontecen en nuestra latitud y que han sido incomunicadas (Torrico, 2021).

Es por ello que se debe entender que la comunicación-decolonialidad que se plantea, y asume, propicia una ruptura de índole epistémica a partir de la disputa por la visibilidad, la autorepresentación y la contrastación histórica de disposiciones y dispositivos comunicacionales por fuera de la matriz moderno colonial de poder, lo que propicia el reconocimiento de prácticas comunicacionales liberadoras, otros locus de enunciación, paradigmas disruptivos, reconceptualizaciones, sectores subalternos y subalternizados y disputas civilizacionales (en plural) –no sólo de clase– que llevan



a proponer Otras pautas, agendas, enunciaciones, diálogos y saberes por fuera de la totalidad trazada por la academia occidental como relato universal y como proyecto de dominación ontológica.

Lo anterior, ha promovido la deshumanización de la comunicación, al pretenderla como un proceso totalizante, por lo que la preocupación radica en el carácter humanizador del proceso cuando este ayuda a pensar en el no ser que ha sido cosificado y que, por tanto, no es funcional a la totalidad. Así, la comunicación pensada como el reconocimiento y afirmación del no ser, del Otro, a modo de experiencia ético política<sup>4</sup> consciente, revela la naturaleza del ser humano y de la comunicación: su condición relacional esencial y su singularidad en la otredad que, como en el caso de nosotros en el Sur Global, habita en la exterioridad; pero también nos ayuda a pensar el proceso comunicacional como cúmulo de polifonías propias de subjetividades distintas, ancladas a la pluralidad en la alteridad fuera y lejos del proyecto moderno colonial.

Por ende, pensarnos como Otros y pensar a la comunicación desde la exterioridad, –más allá de la totalidad– en el Sur latinoamericano, se torna una herramienta epistémica y geopolítica que permite romper con la totalidad y que posibilita pensar lo no pensado, significar el sinsentido y hacer visibles realidades históricas que nos han sido negadas.

En ese sentido, la comunicación decolonizante más que proceso es proximidad con el des-comunicado, es decir, con el ser del no ser que ha sido negado, que alude a la práctica moderno colonial del despojo y la destitución violenta de la singularidad comunicacional, relacionada no sólo al lenguaje, sino al sistema cognitivo que deriva de él y que opera en todos los pueblos conquistados por la racionalidad, el capitalismo y la religiosidad occidente-céntrica.

De esta manera, no sólo reconocemos las distintas totalidades y mundos, sino que asumimos que somos la exterioridad al situarnos en el Sur Global como lugar espacio-temporal de enunciación, lo que implica el replanteo de nuestras interpretaciones, de la comprensión de nuestra realidad y cotidianidad, pero también la relación con otras personas y con los objetos, en el sentido que nuestro locus enunciativo es la predeterminación de toda determinación y dado que nuestros lenguajes propician el diálogo de interpelación ética con el Otro desde la distinción.

En el grupo comunicación-decolonialidad, creemos que este recorrido nos permite, como comunicadores, retar, ampliar la consciencia y recuperar al incomunicado,

<sup>4</sup> La comunicación, como construcción vinculante y sentido experiencial a partir del encuentro y de la posibilidad de construir con el Otro tras el reconocimiento y la articulación simbólica flexible y dinámica mediante la formulación, negociación y reafirmación de sentidos, con miras a la agencia y estructuración de micro y macro sistemas culturales intra e inter empáticos.

al descomunicado y a la comunicación, como campo y proceso, desde los nudos problemáticos de nuestras latitudes y convocarla desde nuestra realidad.

## 5. DECOLONIZAR LA COMUNICACIÓN

Gestar un proyecto para decolonizar los procesos comunicacionales como dispositivos de la matriz colonial de poder implica hacer una revisión de la colonialidad del saber y/o alienación epistémica anclada en el espacio académico comunicacional, y así encarar una propuesta ético política, capaz de reconocer identidades y memorias que han sido incomunicadas y descomunicadas, y que pueden y deben provenir de cualquier espacio sentipensante y no sólo racional.

Pero no basta pensar en nuestro ser, poder, conocer y hacer dentro de la academia, sino también en nuestro decir como experiencia ético dialógica, que implica no sólo la reconceptualización de los saberes comunicacionales anclados, sino la consciencia crítica de la mirada geopolítica en la producción, circulación y apropiación del conocimiento, que como investigadores, formadores y profesionales de la comunicación hemos de problematizar en pos de la búsqueda de Otras opciones epistémico, teórico, metodológicas que deriven en la recuperación y deconstrucción de las matrices subalternizadas y del proyecto identitario del campo. Así, la comunicación-decolonialidad se torna no sólo en un proyecto meta-educomunicacional sostenido en el giro epistémico-político, sino en un proyecto ontológico, que rehumanice y redignifique (Torrico, 2018) tanto a los actores y los procesos como al campo comunicacional en nuestras geoculturas.

### Referencias

- Arroyave, J. & González, R. (2022). Investigación bibliométrica de comunicación en revistas científicas en América Latina (2009-2018). En *Comunicar*, 70 (30), 85-96.
- Castro-Lara, E. (2012). Representación social de la comunicación. Nociones para entender la disputa política del campo. *Metacomunicación*, 3(1), 88-109.
- Castro-Lara, E. (2016). Reflexiones para decolonizar la cultura académica latinoamericana en comunicación. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 131, 107-122.
- Castro-Lara, E. (2022). Hacia la comunicación (en)clave decolonial. Acercamientos y articulaciones. En Sardinha, C; Lima, V; Castro, E y Belmonte, V (coord.) *Decolonialidade, cultura e comunicação: agendas e cenários de pesquisa na América Latina e Caribe*. Universidad Federal del Amapá-Universidad Federal Fluminense- Grupo Comunicación-Decolonialidad. Brasil.
- Cebrelli, A. y Arancibia, V. (2005). *Representaciones Sociales: Modos de mirar y de hacer*. Salta: CEPHIA-CIUNSa-
- Cebrelli, A. (2021). De resiliencias y agencias decolonizadoras. Reflexiones hacia la construcción de saberes articulatorios en el campo de la Comunicación. En Sardinha, C; Lima, V; Castro, E y Belmonte, V (coord.) *Decolonialidade, cultura e comunicação: agendas e cenários de pesquisa na América Latina e Caribe*. Universidad Federal del Amapá-Universidad Federal Fluminense- Grupo Comunicación-Decolonialidad. Brasil.

- Chartier, R. (1999). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa .
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2014). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Fernández, O. (2015). Lévinas y la alteridad: cinco planos. *Brocar: cuadernos de investigación histórica*, 39, 423-443.
- Fraga, E. (2015). Walter Mignolo. La comunidad, entre el lenguaje y el territorio. *Revista Colombiana de Sociología*, 38(2), 167-182.
- Grupo Comunicación-decolonialidad (2021). *Informe del grupo Comunicación-decolonialidad (2016-2020)*. Grupo Comunicación-decolonialidad-ALAIC.
- Lima, V (30 de junio de 2021) *Procesos y prácticas comunicativas desde el horizonte de la decolonialidad de / en el Sur Global*. [Panelista] *Panel del International Forum on Global South Studies 2021*. Universidad de Tübingen, Alemania.
- Lévinas, E. (2012). *Totalidad de infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Martino, L. C. (2001). Elementos para una epistemología de la comunicación en n R. Fuentes & M. I. Vassallo (Coords.), *Comunicación: campo y objeto de estudio. Perspectivas reflexivas latinoamericanas*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 75- 90.
- Mignolo, W. (2003). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, Colonization*. Michigan: University of Michigan Press.
- Mignolo, W. (2012). Decolonizing western epistemology. Building Decolonial Epistemologies. En Isasi Díaz, A. & Mendieta, E. (2012) *Decolonizing Epistemologies. Latina/o Theology and Philosophy* (pp. 19-44). New York: Fordham University Press.
- Mignolo, W. (2013). Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. *Revista de Filosofía*, 2(74), 7-23.
- Motta, L. (1983). Entrevista a Jesús Martín-Barbero: Comunicación popular y los modelos transnacionales. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 8, 4-11.
- Padilla, R. (2022). Hacia la construcción de una mirada comunicacional-decolonial en las artes visuales. Experiencia didáctica con alumnas de Bachillerato Internacional. En Sardinha, C; Lima, V; Castro, E y Belmonte, V (coord.) *Decolonialidade, cultura e comunicação: agendas e cenários de pesquisa na América Latina e Caribe*. Universidad Federal del Amapá-Universidad Federal Fluminense- Grupo Comunicación-Decolonialidad. Brasil.
- Proaño, L. (1983). Comunicación popular ¿Futuro incierto? En *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 8, 2-3.
- Puget, J. (04-01-2001). *Sujetos destituidos en la sociedad actual. Testimonio mudo del des-existente*. Página12. Suplemento de Psicología. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/2001/supple/psico/01-04/01-04-26/psico01.htm>
- Ramírez, A. (2017). *El campo de la comunicación en los escenarios latinoamericanos: contextos, debates, propuestas e itinerarios*. (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.
- Renéville, R. (1977). *La significación del hombre*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Rivera, J.B. (1986). *La investigación en comunicación social en Argentina*. Buenos Aires: Desco, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Torrico, E. (2016). La comunicación en clave latinoamericana. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 132, 23-36.
- Torrico, E. (2018). *La rehumanización, sentido último de la decolonización comunicacional*. En Crovi, D. (Presidencia). XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Comunicación en sociedades diversas: Horizontes de inclusión, equidad y democracia. San José, Costa Rica.

Torrice, E. (2020). *La ruptura decolonial de la comunicación negada*. En Kaplún, G (Presidencia). XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder. Medellín, Colombia.

Torrice, E. (2022). El lugar de la decolonialidad en el campo comunicacional latinoamericano. *Punto Cero*, 27(44), 13-25.

Trujillo, J. (2010). Historia y comunicación social: apuntes para un diálogo inconcluso. Aproximación crítica al campo de estudios históricos en comunicación. *Comunicación y Sociedad*, 13, 149-171.



## COMUNICACIÓN POPULAR, UN DEBATE EPISTEMOLÓGICO ENTRE SUR Y NORTE<sup>1</sup>

Revisión de lenguaje: Xavier Carbonell

### INTRODUCCIÓN

Hay muchas formas de definir la comunicación popular (ver, por ejemplo, Peruzzo, 2006; 2008; Giménez, 1984; Festa, 1984), pero esa diversidad de perspectivas no debilita la noción, sino que puede ser considerada como una de sus características más importantes. La elasticidad del concepto dialoga con la pluralidad de las prácticas y, sobre todo, con la capacidad reflexiva de profesionales e investigadores que hacen y piensan la comunicación popular en América Latina. En medio de esa multiplicidad se pueden identificar los pilares fundamentales de un edificio epistemológico que resulta conceptual e históricamente sólido, ofrece marcos analíticos para la realidad latinoamericana y es capaz de dialogar con los desafíos de la comunicación en otras partes del mundo.

John Downing ha organizado toda una enciclopedia reuniendo análisis sobre los múltiples modelos de apropiación de los medios por parte de actores sociales en diferentes países y épocas (Downing J. D., 2011). Tan variados como sus formatos, métodos y resultados son los conceptos que se aplican para describirlos y estudiarlos. En otra recopilación, que analiza la epistemología y las implicaciones de tal variedad de definiciones, Benjamin Ferron recuperó alrededor de 50 términos aplicados a

<sup>1</sup> Este artículo fue publicado originalmente en inglés como introducción del libro *The Evolution of Popular Communication in Latin America*: Suzina, A.C. (2021) Introduction: popular communication, an epistemological debate between South and North. In A.C. Suzina (Ed.), *The evolution of popular communication in Latin America*, (pp. 1-26). Palgrave Macmillan. La versión actual contiene algunas pequeñas modificaciones y actualizaciones. Mis agradecimientos a los miembros de los grupos de investigación brasileños Comuni, coordinado por Cicilia Peruzzo, y Deslocar, coordinado por Denise Cogo, con quienes se discutió este artículo en marzo de 2020. Sus comentarios y preguntas han contribuido para aclarar y enriquecer las ideas y debates aquí expuestos.

este género de iniciativa (Ferron, 2006). A su vez, Regina Festa identificó 33 términos diferentes utilizados sólo en América Latina (apud Dornelles, 2007, p. 5). Según la compilación de Ferron, las definiciones encontradas en estudios de comunicación pueden referirse a una variedad de características tan amplia como la siguiente (la lista no es exhaustiva):

- sus diferencias frente a los medios convencionales: en este sentido, podrían denominarse “medios alternativos”, por sus orígenes y planteamientos subalternos o disidentes;
- sus formas de financiamiento: en este caso, se les podría designar como “medios independientes”, por su autonomía en relación con la propiedad comercial o privada, y si responden o no a un ánimo de lucro;
- sus enfoques editoriales: de ese modo, podrían definirse como “medios radicales” –término acuñado por el mismo Downing (Downing J. D., 2001)–, por su compromiso crítico en la difusión de perspectivas alternativas sobre la realidad y el orden social;
- su relación con las audiencias: refiriéndose a situaciones en las que se les podría denominar “medios participativos”, por sus esfuerzos por incluir a las audiencias en las rutinas informativas, o “medios ciudadanos” –concepto introducido por Clemencia Rodríguez (Rodríguez, 2001)–, por su capacidad de transformar audiencias en productoras y emisoras de información desde su propia experiencia y perspectiva; entre otros.

Es importante resaltar que estas características se superponen en las experiencias concretas y pueden variar en los ciclos evolutivos de cada iniciativa. Por lo tanto, son más útiles para sistematizar el fenómeno de la apropiación de medios –ampliando la diversidad de modelos de organización y producción– que para clasificar de forma definitiva las experiencias.

Sin embargo, ha habido intentos de establecer un modelo normativo para ser aplicado en el campo, y la enciclopedia de Downing –que se propone hablar sobre los “medios de movimientos sociales”– es un ejemplo de esto. Más recientemente, Sandra Jeppesen expuso la noción de “medios transformativos”, que apunta a la interesante perspectiva de agrupar cada iniciativa alrededor de su orientación programática. Como observa Ferron, las definiciones pueden entenderse en muchos sentidos, pero en general juegan un papel importante en la (des)legitimación de estas operaciones como campo de estudio, así como en su consideración como participantes plenos en la esfera pública.

Este capítulo propone una contribución a este debate, mirando precisamente la noción de comunicación popular, a partir de la reflexividad de las personas que la ejecutan y los puntos potenciales de diálogo con nociones usadas más frecuentemente

fuera de América Latina. Inicialmente, se presentan tres pilares fundamentales de la comunicación popular, que se despliegan como una propuesta de encuadramiento normativo. Estos son: 1) una dimensión epistemológica caracterizada por un enfoque horizontal, de abajo hacia arriba, que requiere acoger la diversidad de saberes; 2) una dimensión política caracterizada por una fuerte conexión con las luchas sociales, conformando una especie de “movimiento social de la comunicación” en una lucha en torno a los significados; y 3) una dimensión mediática posible caracterizada por una configuración alternativa a los grandes medios, guiada por la intención de ocupar el debate público. Además, se propone una reflexión sobre cómo estos principios conforman una epistemología del Sur a partir de la comunicación, explorando algunos diálogos posibles con otras corrientes en el campo.

Vale subrayar que se presenta la tercera dimensión mediática como *posible* porque se entiende que la noción de comunicación popular no se reduce a la apropiación de medios o de tecnologías de información y comunicación. La comunicación popular involucra a todas las formas y manifestaciones de comunicación movilizadas por un grupo social para alcanzar sus objetivos (son ejemplos el teatro, la comunicación personal, rituales y fiestas, entre otros). El uso de los medios es frecuentemente la forma más visible de manifestación de las estrategias de comunicación, lo que conlleva a tantas designaciones que se refieren a los primeros, como se ha mencionado. Las reflexiones que siguen, todavía, toman las dos primeras dimensiones como necesarias para entender la comunicación popular y la tercera como una posibilidad que se articula a las dos anteriores en su realización. Es decir, la dimensión mediática está orientada por las dimensiones epistemológica y política; el uso de medios no tiene un objetivo en sí mismo sino que responde a una búsqueda de presencia significativa en los procesos de toma de decisión.

## EL ENFOQUE HORIZONTAL: LA DIMENSIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA COMUNICACIÓN POPULAR

En 2015 tuve un rico intercambio con Vivian Fernandes, una periodista que trabajaba entonces en el Centro Popular de Mídias (CPM), en São Paulo. Fue una de las conversaciones inspiradoras que tuve la suerte de sostener en el contexto de mi investigación doctoral.<sup>2</sup> Vivian compartió un debate interno del CPM sobre el empleo de la noción de “lo popular” en la producción mediática de esa organización, que está dedicada a promover la comunicación entre movimientos populares y luchas sociales en Brasil. En un momento, adelantó una noción propia, la de “periodismo pobre”:

<sup>2</sup> Mi investigación doctoral fue realizada en la Université Catholique de Louvain, en Bélgica, y financiada por la agencia brasileña CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.



¿*New Journalism*?<sup>3</sup> No sé qué es actualmente. Algunas personas dicen que es *A Pública*.<sup>4</sup> Estoy de acuerdo, pero me gustaría hacer el *poor journalism* [‘periodismo pobre’], que va dirigido a los verdaderos pobres; es en el que vamos allá y metemos los pies en el barro. Y tampoco existe la preocupación de competir para saber quién obtiene más clics. (...) Es necesario entender que hay una exclusión cultural en Brasil que está asociada a una exclusión económica, que está asociada a una exclusión social y geográfica; estas personas suelen vivir en la periferia. Hay que comprender que esta situación existe y que queremos dialogar con esta gente (Vivian Fernandes, entrevista, 2015).

De alguna manera, esta noción de “periodismo pobre” refleja muchas definiciones normativas expresadas por varios otros comunicadores populares brasileños entre los 55 que he entrevistado de 2013 a 2017 (Suzina, 2018). Muchos de ellos utilizaron términos similares a esa idea de poner “los pies en el barro”, que Vivian reconoció como una regla de oro para cualquiera que busque hacer una comunicación relacionada con los procesos de cambio social. Los “pies en el barro” resumen el principio “de abajo hacia arriba” de la comunicación popular. El término se refiere a la postura de entrar en contacto cercano con las realidades de las personas marginadas y escucharlas atentamente para incorporar sus voces en la comunicación o, idealmente, involucrarlas en el proceso de hacer comunicación, sea cual sea la plataforma elegida. Se trata de impregnarse de estas realidades y –más allá de narrarlas– compartir el sentimiento de vivirlas y la urgencia de cambiarlas.

Joelma Viana, de la Rede de Notícias da Amazônia, durante esa misma investigación, me dijo que esta es una habilidad más preciada que cualquier título universitario. Entre los comunicadores y comunicadoras del Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), se destacó la idea de una comunicación que se hace para, por y con el pueblo:

Otro aspecto de esto se refiere a nuestro trabajo en la comunicación popular de una manera que se dirige a la realidad de esa comunidad, de esa gente, que realmente se acerca a lo que vive la gente. (...) La comunicación popular resalta la diversidad, y la haces para la gente y con la gente. (Wellington<sup>5</sup>, entrevista, 2015)

Desde la perspectiva de las rutinas periodísticas, el planteamiento de los comunicadores populares se acerca a la idea de Herbert Schiller (1978), que planteaba la necesidad

<sup>3</sup> En referencia al *New Journalism*, movimiento periodístico literario que surgió en los Estados Unidos entre los años 1960 y 1970.

<sup>4</sup> Agencia brasileña de noticias de periodismo de investigación. Disponible en: <https://apublica.org/>

<sup>5</sup> El comunicador popular del MST no tiene nombre completo para evitar la identificación individual de activistas, muchas veces usada para su criminalización.

de “desprofesionalizar” el periodismo como camino para acercarlo a su compromiso con la verdad y las audiencias. Desde una perspectiva más filosófica, la idea de los “pies en el barro” se acerca al sentido mismo del amor que podemos encontrar en los escritos de Paulo Freire (ver por ejemplo Freire, 1967; 1992; 2017) y en las obras de bell hooks (ver por ejemplo hooks, 2001), en el que representa un compromiso consciente con la liberación del otro mientras uno/a se libera a sí mismo.

Lo que podemos ver en las palabras de Vivian, Joelma, Wellington y otros comunicadores populares es que esta comunicación no cambia sólo al otro, que podría necesitar ayuda para alcanzar mejores condiciones de vida. Este ejercicio representa la comprensión de que, mientras el otro esté marginado, yo también lo estoy; todo el mundo está marginado y la transformación es necesaria para todos. Entre las dos perspectivas, emerge un aspecto fundante de la comunicación popular, que se refiere a la conciliación posible y necesaria entre razón y afecto (Paiva, 2020).

Además, el enfoque “de abajo hacia arriba” se refiere al origen del conocimiento movilizado, porque reconoce que los saberes de quien vive las distintas situaciones son los que se convierten posteriormente en temas de la comunicación. De ese modo se rompen las barreras que definen qué voces y qué conocimientos merecen atención.

Gilberto Giménez propone una definición conceptual de comunicación popular que busca distinguirla de una suerte de comunicación popular dominante, de signo opuesto, y frecuentemente utilizada por las clases económicamente influyentes para “acercarse” a las masas. Esta última es una comunicación popular “de arriba hacia abajo”, en el sentido de tener al pueblo como destino de los mensajes, asemejándose a lo que se entiende frecuentemente por comunicación masiva. Según Giménez, “es una relación que se establece entre constelaciones culturales no solo diferentes, sino también ‘desiguales’” (Giménez, 1980, p. 12).

Para este autor, por el contrario, la comunicación popular liberadora está hecha de una “conversión política” (ídem, p. 16), por su perspectiva crítica. Además de resaltar la cultura y el conocimiento popular, abraza el esfuerzo de transformar las realidades opresivas. La comunicación popular “implica romper la lógica de la dominación y se desarrolla no desde arriba, sino desde el pueblo, compartiendo en la medida de lo posible sus propios códigos” (ídem). Esta es la esencia del principio horizontal, que también incluye la tradición latinoamericana de comunicación popular en el “paradigma participativo” de la comunicación. Thomas Tufte (2013) reconoció ese aspecto, sobre todo inspirado por el trabajo de Paulo Freire, como el eje definidor de toda una dimensión de la comunicación en el cambio social.

En este sentido, en nuestros días, el análisis de la evolución de la comunicación popular a la luz de la ruptura digital actual tensa el debate sobre los temas participativos, presentes en las reflexiones y promesas tanto de la comunicación popular como de la cultura digital. En esta última, se hace hincapié en la ampliación de la expresión

individual, como en el concepto de información “de muchos para muchos”, descrito por Manuel Castells para hablar sobre el potencial de llegar individualmente a grandes audiencias a través de internet (Castells, 2013). Sin embargo, esa potencial ventaja de las tecnologías digitales puede, al contrario de lo imaginado, comprometer el proceso y acercar la comunicación a los principios del modelo difusionista, en el que el objetivo consiste en crear mensajes atractivos capaces de reproducirse independientemente de su pertinencia para el público (Kim, 2022). Este es un debate muy apreciado bajo la perspectiva de la comunicación popular, que se puede encontrar en los trabajos seminales de Paulo Freire (2013) y Juan Díaz Bordenave (Orué Pozzo A., 2014), por ejemplo.<sup>6</sup>

Si bien la perspectiva de la comunicación popular subraya el proceso dialógico en el que los receptores también producen información, la participación se relaciona mejor con dinámicas de construcción colectiva de mensajes (Cogo, 2009). Dentro de esta tradición, la participación está necesariamente asociada a la incorporación de perspectivas y experiencias en la apropiación de la comunicación y los medios. Flores-Márquez (2021; capítulo en este libro) destaca que, más allá de aumentar la visibilidad, la comunicación popular incrusta necesariamente procesos de resistencia y esperanza. Fuera de esta compleja articulación, puede haber uso de plataformas de comunicación y medios, pero carecerán de un carácter político que permita la constitución de una identidad de lucha.

## EL ENLACE A LAS LUCHAS SOCIALES: UNA BATALLA EN TORNO A LOS SIGNIFICADOS

La dimensión política de la comunicación popular se produce atendiendo a la forma en que la apropiación del universo comunicativo adquiere el carácter de cambio social, por parte de un colectivo determinado. Va más allá del uso de dispositivos o plataformas de comunicación como herramientas para hacer más visibles las luchas o los problemas. Significa introducir una reivindicación social en una lucha en torno a los significados. A través de la comunicación popular, los actores sociales entablan una disputa en torno a la gramática de los argumentos. Viviendo en democracias asimétricas (Suzina, 2016; 2018) esos actores se enfrentan con relaciones de opresión, en las que problemas distributivos y de reconocimiento obstruyen la paridad de participación (Fraser, 2010). A una parte importante de la sociedad se le niega el derecho a hablar por sí misma y contribuir al debate y definición de los arreglos sociales. El problema está en el corazón de las luchas sociales contemporáneas en todo el mundo, expresadas en demandas como la “reivindicación y expansión de la ciudadanía.” (Gerbaudo, 2017, p. 3)

<sup>6</sup> El capítulo de Cicilia Peruzzo en este libro presenta un estudio de caso interesante para este debate.

La comunicación que surge de estos procesos de emancipación está preñada de símbolos, voces y esperanzas de estos pueblos, y juega roles internos y externos dentro de su lucha social. Por un lado, participa de la construcción de la cosmovisión que, en su momento, nutrirá y confirmará subjetividades individuales y colectivas y, por el otro, sustenta la constitución de una representación pública de sí mismos y de su utopía.

Si bien las transformaciones concretas –como visibilizar una demanda de salud o educación– figuran entre los principales objetivos de la comunicación popular, se considera más importante el proceso de reconocimiento de derechos y de conversión de cada persona en sujeto de su propia historia (Gumucio-Dagron, 2014). En este sentido, la mejora de las condiciones de vida siempre está asociada a un aumento de la participación política. En un sentido muy freireano, se trata de resituarse en el mundo como un sujeto que puede nombrar cosas en lugar de un objeto que es nombrado por otros. La comunicación popular apoya a los individuos y colectivos a recobrar su propia voz y perspectiva, frecuentemente fragilizadas por las voces dominantes que se les imponen.

El término “popular” es muy apreciado por nosotros. Joana, la editora de *Brasil de Fato* en Minas Gerais, clasifica nuestro trabajo como popular. Yo creo que es alternativo. Son discusiones interminables, pero la razón de emplear popular es que ya usamos “movimiento popular”, construimos un proyecto popular para el país, nos definimos como parte del campo popular, todo para nosotros termina en lo popular. Todo es popular. Si hay una visión hegemónica, ¿cuál es nuestra visión? La popular. (...) Para nosotros, hoy, una visión popular de Brasil y del mundo está cargada de este sentido de entrelazar a las personas en esta construcción. (Vivian Fernandes, entrevista. 2015)

Este entendimiento amplía el alcance de iniciativas que pueden ser consideradas dentro del espectro de la comunicación popular, enfocándose más en el enlace a las luchas mismas que en el perfil institucional de la organización, que pueden ser movimientos sociales, colectivos, asociaciones comunitarias, ONGs y otras. El principio común entre las prácticas es el de la resistencia, que apoya la construcción de un contrapoder, y que puede tomar diferentes formas según los contextos y sujetos de lucha. La voluntad de transformación es el principal rasgo compartido, y las prácticas de comunicación lo reflejan, recuperando perspectivas y experiencias que lo avalan.

En su defensa del método de Investigación Acción Participativa, Orlando Fals Borda, considera que el desarrollo de este contrapoder –como poder popular– está directamente asociado al reconocimiento del Otro y al poder de los sectores populares. Para él, la recuperación de saberes y prácticas locales abre el camino para combatir las relaciones asimétricas de arriba hacia abajo que sostienen el dominio de las fuerzas hegemónicas en las sociedades (Fals Borda, 1985; 1987; ver también Vega-Casanova, en este libro).

En este sentido, la apropiación a largo plazo de la comunicación dentro de las luchas sociales también puede contribuir con las reflexiones sobre el uso de los medios durante los períodos de latencia de los movimientos sociales (Melucci, 1985). Es decir, aquellos períodos de mayor introspección entre los picos de movilización pública y visibilidad. El carácter político de la comunicación popular contribuye a analizar el uso de estas plataformas más allá de la noción de herramientas o estrategias, pero como un componente inherente al proceso de cambio social reivindicado por los movimientos sociales. Esa mirada incorpora la comprensión de que todo cambio debe incluir una mudanza en el diseño de la sociedad (Fraser, 2010). Se trata de cambiar los significados colectivos que inspiran y guían a una sociedad. Por tanto, el rol interno está profundamente relacionado con el rol externo.

Evolucionando continuamente a lo largo de períodos de latencia y visibilidad, las prácticas de comunicación populares apoyan una lucha pública por la definición de significados. Esta idea es crucial en este debate, mientras se busca el reconocimiento de cada voz como proceso de subjetivación e intervención en el orden social.

El significado es lo que nos da sentido a nuestra propia identidad, a quiénes somos y a quién “pertenece”, por lo que está ligado a preguntas sobre cómo se usa la cultura para marcar y mantener la identidad dentro de los grupos y la diferencia entre ellos. (Hall, 2013, pág. XIX)

Considerando la alta concentración de productores de argumentos y una variedad de barreras en cuanto a la legitimidad de los hablantes en la esfera pública, el objetivo de tener voz propia confirma una demanda de representación. Los reclamos de los actores sociales contra los medios masivos de comunicación, por ejemplo, se correlacionan con las cuestiones de “legitimidad normativa” y “eficacia política” de la opinión pública, según la conceptualiza Fraser (2010, págs. 93-99). El problema es que las desigualdades en las esferas públicas locales y globales siguen produciendo asimetrías políticas al tiempo que excluyen a determinados grupos sociales –especialmente los desfavorecidos– de la comunidad de pares autorizados a interferir en el diseño de la sociedad (Suzina, 2016).

Las iniciativas de comunicación popular están, de esa manera, determinadas por la forma en que cada grupo social dialoga y desafía su contexto. Participan, entonces, en la construcción de un lenguaje y una narrativa para producir suficiente disonancia (Suzina 2020; 2019) y confrontar visiones hegemónicas.

## UNA ALTERNATIVA A LOS MEDIOS CONVENCIONALES: LA OCUPACIÓN DE LA ESFERA PÚBLICA

La tercera dimensión de la comunicación popular se asocia a la apropiación de los medios como una búsqueda de espacio en el debate público. Como antes mencionado,

es cierto que la comunicación popular va más allá de la apropiación de medios, que en realidad son sólo una parte de la estrategia de algunas luchas sociales. Pero es importante comprender que, cuando se decide desarrollar cualquier práctica mediática –desde radios ambulantes hasta sofisticadas plataformas electrónicas– los medios utilizados cumplen un rol muy específico en el marco de la comunicación popular.

En cierto momento de mis intercambios con comunicadores populares del MST, uno de ellos dijo: “sabemos que ocupar la tierra es peligroso, pero lo hacemos; lo mismo ocurre con la ocupación de los medios”. El trabajador-activista situaba el impacto de la comunicación al mismo nivel que la principal acción política del movimiento. Cuando incorpora plataformas mediáticas en general, la comunicación popular representa una alternativa a los medios comerciales dominantes en modelos de propiedad, formato y contenido. Concretamente, combate las asimetrías de poder en la participación dentro de la esfera pública.

El sentido de desarrollar la comunicación popular dentro del Movimento Sem Terra es precisamente democratizarlos, los medios, lo que significa que todos los hombres y mujeres tendrán acceso a los medios de comunicación. (...) En la comunicación popular entendemos que debemos tener acceso a estos medios que ya existen y construir nuevos también. (Wellington, entrevista, 2015)

Ya en la década de 1970, el Informe MacBride denunciaba la concentración de la propiedad de los medios en el mundo y elogiaba iniciativas alternativas desarrolladas por grupos sociales (Otre, 2015). El desafío persiste, junto con la resiliencia de los actores de base que se vuelven aún más conscientes de su rol dentro de los procesos de cambio social.

Cuando se trata de la práctica, el formato y el contenido están influenciados por la conexión directa con los grupos sociales con los que está vinculada la iniciativa. Significa que la elección de las plataformas tecnológicas y de comunicación, y la forma en que se utilizarán, así como los temas abordados, tienen en cuenta aspectos como las tradiciones culturales, las condiciones socioeconómicas, los intereses particulares, la lucha social en cuestión y las vivencias cotidianas. Sin embargo, históricamente, el concepto no se refería a producciones necesariamente realizadas para competir con cualquier otro tipo de medio (Peruzzo, 2014).

Hay dos reflexiones importantes en este aspecto. Primero, algunas iniciativas de medios populares desarrollan la perspectiva de proporcionar una fuente alternativa de información, independiente de cualquier preocupación competitiva con los medios comerciales. A pesar de las críticas y la conciencia de los límites asociados a los medios de masa, los comunicadores populares pueden emplear modelos tradicionales –como crear una radio con amplia programación musical–, que atiendan a los intereses de sus audiencias sin que eso necesariamente disminuya sus proyectos de resistencia.

Considerando la adhesión a los medios de comunicación comerciales –e incluso cuando los comunicadores populares desarrollan una crítica constante con respecto al enfoque convencional–, con frecuencia su principal preocupación es construir algo en lo que la comunidad local pueda verse reflejada y hablar sobre sus problemas particulares. Son conscientes de que los medios convencionales tienen una alta penetración entre sus audiencias y, en general, no intentan reemplazar las fuentes de información y entretenimiento con medios populares. A la vez, reconocen que el juego no es justo, considerando la disponibilidad de recursos que hacen que sus producciones sean menos seguras económicamente y, por lo tanto, menos estables y a veces menos calificadas técnicamente. Sin embargo, se esfuerzan por ofrecer una fuente complementaria que rompa la desinformación<sup>7</sup> y resalte el valor de las experiencias y perspectivas locales y alternativas.

Segundo, la idea de “lo popular” como expresión de resistencia debe considerar también aspectos de asimilación e hibridación. En este sentido, el concepto de mediación en el trabajo de Martín-Barbero (1987) puede ser reapropiado. Hablando de recepción de contenidos, él afirma que nunca hay una subordinación completa, sino una resignificación de los contenidos. La práctica de los medios populares sugiere que la incorporación de modelos y prácticas dominantes también puede resignificarse y apoyar el surgimiento y consolidación de las iniciativas, basadas en la conexión con la lucha social y en el enfoque “de abajo hacia arriba”. Ese análisis sugiere una resistencia más arraigada en contenidos, enfoques y aspectos de gestión que en formatos técnicos y tecnológicos.

Ferron hace una discusión crítica sobre los aspectos normativos en los estudios de medios alternativos y destaca tres premisas principales: heterodoxia/autonomía, unidad/cooperación y democrático/de base (Ferron, 2010, p. 136). Este conjunto de premisas generalmente se superpone con los principios de la comunicación popular, lo que sugiere otro rico diálogo internacional. Sin embargo, aunque la “oposición” a los modelos de los medios dominantes es un punto central en los enfoques de los medios alternativos, es también un principio que depende de otros dos –el enfoque “de abajo hacia arriba” y la conexión con las luchas– en el contexto de la comunicación popular.

## UNA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR A PARTIR DE LA COMUNICACIÓN: AUTÓCTONA, MESTIZA Y POPULAR

Boaventura de Sousa Santos (2019) hizo recientemente un gran reconocimiento a los trabajos de Paulo Freire y Orlando Fals Borda por su contribución a su definición

<sup>7</sup> Es importante notar que, en este contexto, se habla de desinformación como el resultado de las elecciones históricas de los medios de comunicación comerciales que muchas veces devalúan o criminalizan luchas sociales y modelos alternativos de organización comunitaria.

de epistemologías del Sur. Como sucede con la comunicación popular, estas epistemologías son lo suficientemente flexibles como para capturar el espíritu y la dinámica de las luchas sociales en todo el mundo.

Las epistemologías del Sur se refieren a la producción y validación del conocimiento anclado en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que han sido sistemáticamente víctimas de la injusticia, opresión y destrucción provocadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Llamo al vasto y muy diverso alcance de estas experiencias un Sur antiimperial. Es un Sur epistemológico, no geográfico, compuesto por muchos Sures epistemológicos que tienen en común el hecho de que son saberes nacidos de luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Se producen allí donde ocurren estas luchas, tanto en el norte geográfico como en el sur geográfico. El objetivo de las epistemologías del Sur es permitir que los grupos sociales oprimidos representen el mundo como propio y en sus propios términos, ya que solo así podrán transformarlo según sus propias aspiraciones. (Santos, 2019, p. 17, traducción libre)

Adicionalmente, en cuanto a las epistemologías del Sur, el concepto de comunicación popular no busca lo absoluto, sino que se reconoce como una parte, una perspectiva, dialógica –aunque necesariamente crítica– en su constitución y en la relación con otras corrientes. Sin embargo, es importante observar cómo la constitución de un campo de investigación integra el carácter descolonizador de la comunicación popular. Dorismilda Flores-Márquez destaca, en este libro, una “doble vía de resistencia”. Mientras que “las comunidades resistieron a la opresión con creatividad (...) los académicos latinoamericanos resistieron la producción teórica anglo y eurocéntrica explorando, analizando y explicando su propio contexto, reformulando o discutiendo conceptos, y particularmente articulando los proyectos prácticos con la producción teórica”. Las trayectorias de estudiosos como Juan Díaz Bordenave, comentada por Orué Pozzo (2021) y Fals Borda, resumida por Vega-Casanova en este libro, así como la convivencia dinámica y crítica con la corriente de la comunicación para el desarrollo y el cambio social, como lo discute Peruzzo en su capítulo en este libro, ilustran esta tensión productiva.

El desarrollo del concepto está directamente relacionado con las experiencias y la reflexividad en el campo. Uranga (en este libro) y Prieto Castillo (2021) destacan que la práctica vino antes que la teoría. El número y la relevancia de los radios populares dentro de las luchas sociales históricas en América Latina, tal como las describe María Cristina Mata (2021), ilustran este proceso. Es un desarrollo teórico particular incrustado en una escuela latinoamericana de pensamiento, como describe Jesús Martín-Barbero en este libro. El trabajo de académicos como Luis Ramiro Beltrán, Antonio Pasquali, Fernando Reyes Matta, Armand y Michelle Mattelart, Rosa María Alfaro, entre otros, contribuyó



a construir y difundir un enfoque que buscaba discutir desarrollos comunicativos en relación al contexto político y cultural de la región. Desde el inicio, hubo una preocupación relacionada con la incorporación de tecnologías dentro de los procesos de dominación y dependencia, que se profundizaron con las dictaduras.

Christa Berger (1999) destacó que esta fue una generación que discutió América Latina desde la perspectiva de la comunicación, así como el proceso global de comunicación desde la perspectiva de América Latina. Diversas iniciativas y asociaciones se esfuerzan por superar lo que José Marques de Melo definió como el “complejo de los colonizados”, buscando lo que resumió como “1) trabajar sobre la naturaleza del proceso comunicativo; 2) la autonomía teórica y la promoción de la crítica metodológica, y 3) el rescate del conocimiento empírico en su triple dimensión: autóctono, mestizo y popular” (Mattos, 2019, p. 63).

En 1980, el Informe MacBride de la Unesco sugirió un nuevo orden mundial de la información y la comunicación y describió este proceso con un fuerte apoyo a formas alternativas de comunicación provenientes de voces marginales. El análisis crítico de un flujo de información global y desigual llevó a una perspectiva teórica comprometida con un proyecto político muy cercano a los movimientos populares. Al aprovechar esta ventana de visibilidad internacional y de una nueva ola de pensadores, como Jesús Martín-Barbero y Néstor García Canclini, el concepto gozó de un reconocimiento que lo posicionó en la literatura global y lo consolidó como un referente interno para los estudiosos de la región. Como lo describe Tufte (2017), la tradición de la comunicación popular asociada a la escuela de pensamiento latinoamericana constituye “un trabajo pionero de finales de la década de 1980 sobre la rehabilitación de la cultura popular y la reevaluación del potencial político de las prácticas sociales y culturales cotidianas, no menos de las prácticas comunicativas” (p.45, traducción libre).

Desde la década de 1980 hasta el siglo XXI, la perspectiva de la comunicación popular continuó desarrollándose en toda América Latina, evolucionando y estableciendo diálogos con enfoques complementarios. Representa un fuerte campo de investigación en la región. Sólo en Brasil, entre 1972 y 2012, más de 100 tesis de maestría y doctorado analizaron este tipo de prácticas (Otre, 2016). Sin embargo, junto con otras contribuciones latinoamericanas, se volvió bastante invisible en la literatura internacional de estudios de comunicación y medios (Enghel & Becerra, 2018; Ganter & Ortega, 2019).

A pesar de esta invisibilidad, la tradición de la comunicación popular aborda uno de los principales desafíos que surgieron con la reciente ola de interés científico en la apropiación de los medios digitales por parte de comunidades y movimientos sociales, como señalan Clemencia Rodríguez, Benjamín Ferrón y Kristin Shamas (2014). Los autores invitan a los académicos a tomar en cuenta procesos históricos, contextos económicos y políticos, y una comprensión más amplia de la comunicación y la

necesidad de fundamentar la investigación en el campo para comprender y analizar mejor el uso de los medios en el contexto del cambio social (idem, p. 3).

## EL SUR Y EL NORTE: UN DEBATE EPISTEMOLÓGICO

Llevar la comunicación popular a un debate global puede resultar un desafío. Por un lado, puede confundirse fácilmente con la “comunicación popular dominante” tal como la define Giménez (ver arriba) y luego asociarse a los medios de comunicación de masa. Desde el otro lado, también se puede relacionar tanto con América Latina hasta el punto de ser percibida como una perspectiva demasiado local y anticuada. Si tenemos en cuenta que los enfoques teóricos dominantes no están etiquetados con sus orígenes anglosajones y europeos, la identificación de la comunicación popular con una región geográfica determinada conlleva el riesgo de justificar una posición periférica. Bajo los principios de las epistemologías del Sur, la correlación vale la pena porque subraya las dimensiones epistemológica y política que construyen su razón de ser mientras se coloca como un conocimiento que integra una ecología de saberes coexistentes.

La ventaja de este marco teórico proviene del fructífero diálogo que se puede desarrollar con otros enfoques, en los que la participación es un principio central. El concepto de comunicación popular se construyó sobre dinámicas de participación y conflicto. Mario Kaplún habla de un pueblo que asume un rol protagónico y, en sintonía con este autor, Regina Festa y Gilberto Giménez hablan de una comunicación proveniente de la base de la sociedad, potenciando códigos populares y desencadenando conciencia y reflexividad (apud Peruzzo, 2006, p. 3).

Históricamente, el adjetivo popular significaba “comunicación del pueblo”, hecha por ellos y para ellos, a través de sus organizaciones emancipadoras y movimientos hacia la transformación de estructuras opresivas y condiciones de vida inhumanas. (Peruzzo, 2006, p. 2, traducción libre)

Dos enfoques globalizados ofrecen ventanas de diálogo y en gran medida entrelazados en este campo. Uno es el enfoque de la comunicación para el cambio social, que sitúa a la comunicación popular en un histórico debate epistemológico en el que las reflexiones y prácticas comunicativas y mediáticas intervienen en procesos de transformación en diferentes niveles. Otro es el enfoque del derecho a la comunicación, que inserta a la comunicación popular en un debate global desde la perspectiva de las periferias.

### *La comunicación popular y la perspectiva de la comunicación para el cambio social*

En su antología sobre la comunicación para el cambio social, Afonso Gumucio-Dagrón y Thomas Tufte (2006) definen un carácter más distintivo para las iniciativas en este

campo. Según ellos, en su mayor parte, este tipo de medios configura procesos de comunicación “que permiten que las propias personas definan quiénes son, qué quieren y necesitan, y cómo trabajarán juntas para mejorar sus vidas” (Gumucio-Dragon & Tufte, 2006, pág. XIV). La riqueza de esta concepción es que deja mucho espacio a la reflexividad de los actores y la consideración del contexto, configurando también un camino concreto de diálogo con el concepto de comunicación popular. Tufte (2013) ha desarrollado un modelo tridimensional en el que la comunicación para el cambio social también se asocia con la “pedagogía de la liberación” y los “principios dialógicos” de Paulo Freire.

Sostengo que hay tres enfoques conceptuales generales que se pueden representar en un modelo de tres generaciones. La primera generación se refiere a la difusión de innovaciones, enfocadas en la difusión de información y estrechamente ligadas a la comunicación para el cambio de comportamientos. El segundo se centra en las habilidades comunicativas, promoviendo el desarrollo de competencias más o menos generales; se asocia principalmente con la alfabetización mediática. El tercero es la comunicación para el cambio social, que surge de la pedagogía liberadora de Paulo Freire y de los principios de la comunicación dialógica. (Tufte, 2013, p. 80, traducción libre)

Si se basa en los principios freireanos, la comunicación para el cambio social busca el desarrollo comunitario, la identificación de temas en común y la vinculación de grupos en la búsqueda de la justicia social, la inclusión económica y la participación política para todos.

Los debates en este campo también incluyen una tensión y un diálogo con la mejora de las condiciones de vida. Su historia está muy relacionada con el campo de la comunicación para el desarrollo, que se vincula con la investigación y la práctica de la comunicación dentro de iniciativas más institucionalizadas que buscan la transformación de realidades, como aquellas gestionadas por los organismos internacionales de ayuda y cooperación. Bajo un paraguas compartido, el amplio campo de la comunicación para el desarrollo y el cambio social combina un enfoque generalmente más relacionado con la difusión de las innovaciones tecnológicas, analizado por Everett Rogers (Rogers, 1974), con otro más cercano a los modelos participativos, aunque los límites entre uno y otro pueden ser muy difusos en algunas reflexiones y configuraciones.

El papel de la tecnología es otro tema importante de debate en el amplio campo de la comunicación para el desarrollo y el cambio social. Mata (2021) recuerda la importancia de las radios populares pioneras en América Latina como un punto de inflexión en la definición del modelo de desarrollo y disputa de poder en la región. En definitiva, los avances tecnológicos se consideran como recursos centrales dentro

de las acciones de cambio social. Su disponibilidad representa una ampliación de posibilidades para organizar estas acciones, para llegar a las audiencias y sumarlas, así como para mejorar la visibilidad de sus demandas.

Jo Tacchi (2017) recuerda la importancia de una observación ponderada sobre el efecto del uso creciente de la tecnología en relación con las necesidades y apropiaciones locales de diferentes dispositivos. Para ella, “se necesita un equilibrio entre lo que proporcionan las tecnologías en términos de posibilidades como las propiedades de las tecnologías y las limitaciones y oportunidades contextuales amplias y específicas” (idem, p.106).

En América Latina, el concepto de comunicación para el desarrollo fue evitado en gran medida por académicos y profesionales, luego de una reflexión crítica sobre los programas y políticas de desarrollo recomendados o incluso impuestos por instituciones internacionales a los países de la región. Como se mencionó anteriormente (ver Martín-Barbero, en este libro), el surgimiento del concepto de comunicación popular se produjo con la creación de Ciespal y otras organizaciones locales que reunieron a investigadores y profesionales de campo interesados en desarrollar y difundir un concepto y métodos para enfrentar la dominación y dependencia internacional, fortaleciendo experiencias locales y regionales y conocimientos.

Solo más tarde, en la década del 2000, las nociones de comunicación para el desarrollo y el cambio social comenzaron a aplicarse en la región, explorando asociaciones potenciales con las escuelas de pensamiento locales y traduciéndolas a contextos y experiencias regionales. Académicos como Uranga (2016) proponen un paso adelante en “perspectivas fragmentadas” para dialogar con procesos de comunicación ampliados:

Queremos recuperar una visión más integral de la comunicación, relacionada con la condición esencial del ser humano que vive en comunidad, que se constituye como actor de manera relacional, que genera redes y procesos de organización basados en intercambios conversacionales y que, mediante la producción colectiva de sentidos, va constituyendo y construyendo la cultura que lo contiene y que, al mismo tiempo, lo forja de manera característica. (Uranga, 2016, p. 17)

Para el autor, la comunicación popular no se opone a formas de comunicación masivas, industriales e institucionales. Es una perspectiva de comunicación para el cambio social que incorpora otros marcos analíticos preservando y fortaleciendo las raíces populares. Entre sus metas, se podría decir, está influenciar la comunicación masiva, industrial e institucional a comprometerse con la vida digna para todas las personas.

## *La comunicación popular y la perspectiva del derecho a comunicar*

El derecho a comunicar o derechos a la comunicación consiste en otro enfoque globalizado cercano al de la comunicación popular, ya que ambos conciben la comunicación en relación a la subjetivación y agenciamiento de los actores sociales. Una particularidad de este enfoque es que está fuertemente relacionado con el establecimiento de leyes y políticas que garanticen las condiciones adecuadas para el acceso y la producción de la comunicación. Otro de sus rasgos es un reclamo por reconocer la comunicación como un derecho humano, conectando todos los procesos periféricos y luchas en búsqueda de la constitución y al reconocimiento de una voz política a los actores marginados, como es el caso de la comunicación popular.

El enfoque basado en derechos otorga un acceso legal a la comunicación, requiriendo y legitimando reclamos y políticas que otorguen acceso a la producción y uso de información por parte de todos los miembros de una sociedad. Lleva la comunicación a un metanivel de derechos que se ocupan de las relaciones asimétricas afirmando que todos los seres humanos deben poder expresar sus sentimientos y pensamientos sobre la forma en que se organiza una sociedad y, principalmente, la forma en que este orden social afecta sus vidas. Como resume Seán Ó Siochrú (2016), el “derecho a comunicar” se trata de profundizar y ampliar otros derechos humanos.

El derecho a comunicarse se formula generalmente como leyes y políticas que permiten y protegen la libertad de expresión, como es el caso de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Sin embargo, se encuentra desplegado en todas las normativas legales sobre la propiedad de los medios, las reglas de producción y difusión de información, así como las políticas y acciones directas que permitan la expresión de grupos marginados, entre otros. Adicionalmente, incluye una preocupación por la consideración de los contenidos expresados, reivindicando el reconocimiento de la diversidad de perspectivas. Prevé un diálogo y una respuesta equitativos de actores poderosos a quienes se dirigen los mensajes. En resumen, el “derecho a comunicarse no se trata, en definitiva, solo de ser escuchado: también debe significar asegurar el acceso a la información que uno necesita; y ser escuchado por los que están en el poder con la debida consideración por sus puntos de vista” (Ó Siochrú, 2016, p. 6).

El colectivo Intervozes, una de las principales asociaciones sociales que luchan por el “derecho a la comunicación” en Brasil, ha identificado siete ejes de lucha y debate en este campo. Son (1) la libertad de expresión, (2) la comunicación pública, (3) la comunicación alternativa y comunitaria, que contiene el enfoque de la comunicación popular, (4) el vínculo entre los medios y los derechos humanos, (5) la regulación de las iniciativas de radiodifusión, (6) el acceso a internet, y (7) las cuestiones de privacidad y vigilancia (Intervozes, 2007-2014).

La falta o la naturaleza de las leyes que regulan las prácticas en el campo de la comunicación popular tienen una gran influencia en las condiciones para el

desarrollo de cada acción. Las dificultades para obtener una licencia para la creación de un medio audiovisual comunitario constituyen un claro ejemplo en este sentido y afectan a la mayoría de los países de América Latina. El predominio de las políticas orientadas al mercado constituye otro problema. Por ejemplo, dejar al sector privado la decisión de dónde y cómo desarrollar los medios de comunicación contribuye a la constitución y mantenimiento de “desiertos de noticias”, que son lugares en los que no hay ninguno o muy pocos productores locales de información (Pimenta, Varoni, García y Belda, 2017).

Sin embargo, los actores de campo no suelen declarar una clara afiliación con el concepto, algo que se observó durante una evaluación global de proyectos financiados por la Asociación Cristiana Mundial para la Comunicación (WACC) en 2015 (Ó Siochrú, 2016). El informe sugirió que la idea de los derechos a la comunicación no era ampliamente comprendida por los actores en campo y que no era fácilmente operativa en las prácticas cotidianas. Como observa Peruzzo, la comunicación popular consiste en una gran variedad de prácticas que posibilitan el debate y el desarrollo del derecho a la comunicación (Peruzzo, 2016). Así, el diálogo con este enfoque globalizado puede favorecer la fertilización cruzada entre el campo de las experiencias concretas, la constitución de marcos legales y la apropiación de la idea del derecho a comunicar.

## CONSIDERACIONES FINALES

Muchas de las características atribuidas a enfoques teóricos particulares –como la comunicación popular, la comunicación para el cambio social o el derecho a la comunicación– se encuentran entrelazadas en el campo de las experiencias, lo cual sugiere dos reflexiones. La primera es que la categorización podría usarse más bien para identificar patrones de experiencias en relación con los contextos y las disputas de poder que pueden interferir en la evolución de las prácticas. Significa que comprender cómo un concepto encaja y puede transformarse en relación con características particulares de contextos sociales e históricos es más relevante que establecer categorías para clasificar la experiencia.

La segunda reflexión es, sin embargo, que el desarrollo de conceptos sigue siendo importante para contribuir a la consolidación de un campo propio de investigación y acción social, lo cual adquiere cada vez más relevancia en una sociedad altamente mediatizada. La fertilización cruzada entre conceptos teóricos e información proveniente del campo puede contribuir al desarrollo de reflexiones tanto sobre las propias prácticas comunicativas como sobre la influencia de la comunicación en general dentro de la construcción del orden social.

Ferron (2010) destaca un comentario de Clemencia Rodríguez y Chris Atton, para quienes es imperativo dejar de definir este tipo de iniciativas por lo que no son (es

decir, no buscan lucro, no son grandes, no son profesionales, etc.) y privilegiar las conceptualizaciones que las definen por lo que realmente son y hacen, por ejemplo, por su oposición a una dominación simbólica proveniente de los principales medios de comunicación y por su potencial para empoderar a los grupos sociales.

La comunicación popular es ante todo un enfoque teórico y empírico “de abajo hacia arriba” que conduce a una variedad de perspectivas en permanente evolución. Desde Mario Kaplun, y su Casete Foro, hasta Jorge González y su concepto de *cybercultura@*, analizan la evolución de las prácticas –buscando frecuentemente contribuir con ellas– pero también buscan incorporar nuevos desafíos analíticos en un diálogo permanente con la sociedad y el contexto político. Esta diversidad de enfoques constituye un campo epistemológico que allana el camino para un rico diálogo entre los enfoques del Norte y del Sur, locales y globales.

## Referencias

Berger, C. (1999). Crítica, perplexa, de intervenção e de denúncia: a pesquisa já foi assim na América Latina. *Intexto*, 2(6), 1-15.

Castells, M. (2013). *Communication Power* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.

Cogo, D. (2009, October 14). *Da comunicação rural aos estudos de audiência: influências da obra de Paulo Freire*. Retrieved June 18, 2016, from Projeto Vida no Campo: [http://pvnocampo.com/artigosVer.php?artigo\\_id=28](http://pvnocampo.com/artigosVer.php?artigo_id=28)

Contreras Baspinero, A. (2018). Comunicación y vivir bien/buen vivir en el cuidado de la casa común. In A. S. Paraguay, *Comunicación, Ciudadanía y Democracia. Para una vida plena y solidaria* (pp. 293-319). Asunción, Paraguay: Signis ALC.

Contreras Baspinero, A. (2021). Communication and Vivir Bien/Buen Vivir. In the care of our common home. In A. C. Suzina, *The evolution of popular communication in Latin America. An epistemology of the south from media and communication studies*. Palgrave.

Custódio, L. (2021). The decolonial nature of comunicação popular. In A. C. Suzina, *The evolution of popular communication in Latin America. An epistemology of the south from media and communication studies*. Palgrave.

Dornelles, B. (2007). Divergências conceituais em torno da comunicação popular e comunitária na América Latina. e-compos: *Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação*, 1-18.

Downing, J. D. (2001). *Radical Media: Rebellious communication and social movements*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.

Downing, J. D. (2011). *Encyclopedia of Social Movement Media*. Illinois: Sage.

Enghel, F., & Becerra, M. (2018). Here and There: (Re)Situating Latin America in International Communication Theory. *Communication Theory*, 28, 111-130.

Fals Borda, O. (1985). *Conocimiento y poder popular*. Bogotá: Editorial Siglo XXI.

Fals Borda, O. (1987). *Ciencia propia y colonialismo intelectual: los nuevos rumbos*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Ferron, B. (2006). Les médias alternatifs : entre luttes de définition et luttes de (dé-)légitimation. 8° *colloque Brésil-France*. Université Stendhal.



- Ferron, B. (2010). Des médias de mouvements aux mouvements de médias. Retour sur la genèse du «Réseau Intercontinental de Communication Alternative» (1996-1999). *Mouvements, Janvier-Mars*(61), 108-120.
- Festa, R. (1984). Comunicação popular e alternativa: a realidade e as utopias. *Dissertação (Mestrado em Comunicação Social)*, 290. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior.
- Fraser, N. (2010). Reframing justice in a globalizing world. In N. Fraser, *Scales of justice. Reimagining political space in a globalizing world* (pp. 12-29). New York: Columbia University Press.
- Freire, P. (1967). *Educação como Prática da Liberdade* (1st ed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (1992). *Pedagogia da Esperança. Um reencontro com a Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (2013). *Extensão ou Comunicação?* (1st ed.). (R. D. Oliveira, Trans.) Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (2017). *Pedagogia do Oprimido* (63a ed. ed.). Rio de Janeiro/Sao Paulo: Paz e Terra.
- Ganter, S. A., & Ortega, F. (2019). The Invisibility of Latin American Scholarship in European Media and Communication Studies: Challenges and Opportunities of De-Westernization and Academic Cosmopolitanism. *International Journal of Communication*, 13, 68-91.
- Gerbaudo, P. (2017). *The Mask and the Flag. Populism, Citizenism and Global Protest*. London: Hurst Publishers.
- Gimenez, G. (1980). *¿Qué es la comunicación popular alternativa?* (Vols. 1 - Documentos para la Discusión). ECO - Servicio Educación y Comunicaciones.
- Gimenez, G. (1984). Notas para una teoría de la comunicación popular. In *¿Qué es la comunicación popular y alternativa?: Dos documentos para discusión* (2nd ed., Vol. 1). ECO Servicio de documentación: comunicación y solidaridad.
- González, J. A. (1990). *Sociología de las culturas subalternas*. México: UABC.
- Gumucio-Dagron, A. (2014). Comunicación, Desarrollo y Cambio Social. In C. Bolaño, D. C. Druetta, & G. Cimadevilla, *La contribución de América Latina al campo de la Comunicación. Historia, enfoques teóricos, epistemológicos y tendencias de la investigación* (pp. 578-619). GRC - Alaic Edic.
- Gumucio-Dragon, A., & Tufte, T. (2006). *Communication for Social Change. Anthology: historical and contemporary readings*. New Jersey, USA: Communication for Social Change Consortium.
- Hall, S. (2013). The work of representation. In S. Hall, J. Evans, & S. Nixon, *Representation* (2nd ed., pp. 1-59). London, UK: Sage.
- Hooks, B. (2001). *All about love: New visions*. New York: Harper Collins Publishers.
- Intervozes. (2007-2014). *Observatório do Direito à Comunicação*. Retrieved February 21, 2018, from Intervozes: <http://www.intervozes.org.br/direitoacomunicacao/>
- Kim, M.D. (2022). Reflecting Paulo Freire on Communication for Social Change in the Digital Age. In Suzina, A.C.; Tufte, T., *Freire and the Perseverance of Hope: Exploring Communication and Social Change*. Amsterdam, Institute of Network Cultures, p.120-124.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Martin-Barbero, J. (2014). Pensar la comunicación en Latinoamérica. *Redes.Com - Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación*, 10, 21-39.
- Mata, M. C. (2021). Popular Radios: Constants and Tensions. In A. C. Suzina, *The evolution of popular communication in Latin America. An epistemology of the south from media and communication studies*. Palgrave.
- Mattos, S. (2019). *José Marques de Melo - um pouco de saberes*. Salvador: Quarteto Editora.
- Melucci, A. (1985). The Symbolic Challenge of Contemporary Movements. *Social Research*, 52(4 (Social Movements)), 789-816.



Ó Siochrú, S. (2016). From theory to practice: The right to communicate. *Media Development*, LXIII(1), pp. 6-9.

Orué Pozzo, A. (2014). Juan Díaz Bordenave, una Comunicación para la vida. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 0, 51-57.

Orué Pozzo, A. (2021). Thinking about communication from the Global South. In A. C. Suzina, *The evolution of popular communication in Latin America. An epistemology of the south from media and communication studies*. Palgrave.

Otre, M. A. (2015). A pesquisa acadêmica sobre comunicação popular, alternativa e comunitária no Brasil: análise de dissertações e teses produzidas em programas de Pós-Graduação em Comunicação entre 1972-2012. *Tese (Doutorado em Comunicação Social)*. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior.

Otre, M. A. (2016). *Comunicação popular, alternativa e comunitária: um olhar sobre 40 anos de pesquisas no Brasil*. São Paulo: Fundação Juscelino Kubitschek.

Paiva, R. (2020). Communities of affect: A Freirean utopia? *International Communication Gazette*, 82(5), 490-503.

Peruzzo, C. M. (2006). Revisitando os conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária. *XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. Brasília, DF: Intercom : UnB.

Peruzzo, C. M. (2008). Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados. Reelaborações no setor. *Palavra Clave*, 11(2).

Peruzzo, C. M. (2014). Comunicação Popular, Comunitária e Cidadania. In C. Bolaño, D. C. Druetta, & G. (Cimadevilla, *La contribución de América Latina al campo de la Comunicación. Historia, enfoques teóricos, epistemológicos y tendencias de la investigación* (pp. 546-577). GRC - Alaic Edic.

Peruzzo, C. M. (2016). La comunicación en los movimientos sociales y el derecho a la comunicación: señales de un derecho de ciudadanía de quinta generación. *Commons*, 5(2), 8-36.

Pimenta, A., Varoni, P., Garcia, A., & Belda, F. (2017). *Atlas da Notícia*. São Paulo: Instituto para o Desenvolvimento do Jornalismo & Observatório da Imprensa. Retrieved January 18, 2018, from <https://www.atlas.jor.br/index.html>

Prieto Castillo, D. (2018). Elogio de la dignidad en la práctica educativa. In A. S. Paraguay, *Comunicación, Ciudadanía y Democracia. Para una vida plena y solidaria* (pp. 111-114). Asunción, Paraguay: Signis ALC.

Prieto Castillo, D. (2021). A praise of dignity in educational practice. In A. C. Suzina, *The evolution of popular communication in Latin America: An epistemology of the south from media and communication studies*. Palgrave.

Rodríguez, C. (2001). *Fissures in the mediascape. An international study of citizen's media*. USA: Hampton Press.

Rodríguez, C., Ferron, B., & Shamas, K. (2014). Four challenges in the field of alternative, radical and citizens' media research. *Media, Culture and Society*, 1-17.

Rogers, E. M. (1974). Communication in Development. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science, The Information Revolution (Mar., 1974)*, 44-54.

Santos, B. d. (2019). *O fim do império cognitivo: a afirmacao das epistemologias do Sul* (1st ed.). Belo Horizonte: Autentica Editora.

Schiller, H. I. (1978). Decolonization of Information: Efforts Toward a New International Order. *Latin American Perspectives*, 5(1), 35-48.

Sousa Santos, B. d. (2007). Beyond abyssal thinking: from global lines to ecologies of knowledges. *Review*.

Suzina, A. C. (2016). Digital resources in popular media practices in Brazil: strategies to reduce asymmetries in the public debate. *Observatorio (OBS\*)*, 10, Special Issue. Media, Internet and Social Movements in the context of asymmetries), 11-34.

Suzina, A. C. (2018). Popular media and political asymmetries in the Brazilian democracy in times of digital disruption. *Dissertation*, 482. Louvain-la-Neuve, Belgium: Universite catholique de Louvain.

Suzina, A.C. (2019). Dissonância crítica e solidária: a contribuição das mídias populares ao processo de mudança social. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 140, abril - julio 2019, 14, Sección Monográfico, 147-162.

Suzina, A.C. (2020). Dissonance. In J. Tacchi & T. Tufte, *Communication and Social Change: Concepts to think with*. Palgrave Macmillan, 145-154.

Tacchi, J. (2017). Being meaningfully mobile: mobile phones and development. In J. Servaes, *Technological Determinism and Social* (pp. 105-124). Lanham, MD: Lexington Books.

Tufte, T. (2013, jul-dez). O renascimento da Comunicação para a transformação social - Redefinindo a disciplina e a prática depois da "Primavera Árabe". *Intercom - RBCC*, 36(2), 61-90.

Tufte, T. (2017). *Communication and Social Change. A citizen perspective*. Cambridge: Polity.

Uranga, W. (2016). *Conocer, Transformar, Comunicar*. Buenos Aires: Patria Grande.



# LA COMUNICACIÓN POPULAR Y COMUNITARIA EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES RURALES: MÁS ALLÁ DEL DIFUSIONISMO, LA PARTICIPACIÓN EMANCIPADORA<sup>1</sup>

Traducción: Óscar Curros

## INTRODUCCIÓN

En este capítulo, se aborda una perspectiva crítica de la comunicación en América Latina, que se alinea con la comunicación popular, comunitaria y alternativa, o con la comunicación participativa, la comunicación para la ciudadanía y la comunicación para el cambio social, por destacar términos ampliamente utilizados para caracterizar este fenómeno comunicativo en el continente latinoamericano. Mediante expresiones como estas, se practica y se estudia la comunicación en el contexto de las comunidades, los movimientos sociales populares y otras organizaciones civiles sin ánimo de lucro, en sus luchas por modificar situaciones de falta de respeto a los derechos humanos en las diferentes esferas de la vida social, la falta de acceso a bienes de consumo colectivo (en educación, salud, etc.), las situaciones de discriminación de género y cultural, los problemas de trabajo e ingresos, de participación política, etc. Por lo tanto, es una estrategia de comunicación que desarrolla formas y medios propios de comunicación y los utiliza según sus propias visiones del mundo y necesidades de comunicar.

Partimos de la siguiente pregunta de investigación: ¿cómo se produce el proceso de renovación de los patrones tradicionales de uso de una “comunicación para el

<sup>1</sup> Investigación desarrollada con el apoyo del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) de Brasil. La versión inglesa de este texto fue publicada en: Peruzzo, C.M.K. (2021) Popular and communitarian communication in rural social movements: beyond “diffusionism” to emancipatory participation. In A.C. Suzina (Ed.), *The evolution of popular communication in Latin America*, (pp. 51-71). Palgrave Macmillan.

desarrollo” en otra comunicación, vinculada a los intereses y necesidades de los propios movimientos sociales? El objetivo general es comprender la perspectiva comunicacional popular desarrollada, desde la base, en los territorios estudiados, para confrontar brevemente la praxis organizativa comunitaria con los conceptos originales de la comunicación para el desarrollo. Los objetivos específicos son: a) comprender las principales formas de organización popular/comunitaria de los trabajadores rurales (familias campesinas); b) entender cómo la comunicación popular y comunitaria se inserta en actividades que conducen a cambios significativos en la vida de las personas que participan en las nuevas prácticas de trabajo comunitario; c) identificar las formas y medios de comunicación interrelacionados con los procesos de generación de conocimiento colectivo y sistemas de cooperación; d) analizar las contraposiciones de la praxis de la comunicación popular con la de la comunicación para el desarrollo en la constitución de un marco analítico y teórico.

Los territorios a los que nos referimos son las experiencias de desarrollo de comunidades rurales puestas en marcha en una zona del semiárido del noreste de Brasil, donde opera el Polo da Borborema (Borborema, estado de Paraíba), y la comunidad de asentados COPAVI,<sup>2</sup> en Paracity (estado de Paraná), ambos en Brasil.

El estudio se basa en investigación bibliográfica y documental, observación directa sistemática y entrevistas en profundidad fundamentadas en relatos de prácticas (Bertaux, 2005) a líderes de la comunidad, aunque el presente texto se limite a una perspectiva más analítica.

## 1. BREVE FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

Desde el punto de vista conceptual, el fenómeno de la comunicación popular, comunitaria y alternativa o, según Mario Kaplún (1985), “otra comunicación” se relaciona principalmente con dos matrices teóricas y epistemológicas. La primera perspectiva teórica se inspira en el concepto de ciudadanía y se caracteriza por el uso conjunto de tres términos –comunicación popular, comunitaria y alternativa– o por el uso específico de uno de estos tres términos, según el contexto de las prácticas sociales y de las bases teóricas que las inspiran. En un sentido más amplio, son prácticas conocidas (y reconocidas) en Brasil y en algunos países latinoamericanos como de comunicación y ciudadanía, comunicación para la ciudadanía o comunicación para la transformación social. En esencia, es una comunicación comprometida con los movimientos sociales y organizaciones de base popular sin ánimo de lucro, que se orienta a la transformación de la realidad, entendida en el sentido de profundizar y ampliar la conquista de los derechos de ciudadanía. Mario Kaplún (1985, p. 7), al referirse a este fenómeno de la comunicación popular y alternativa, afirma que se

<sup>2</sup> Cooperativa de Producción Agropecuaria União da Vitória

trata de “una comunicación liberadora, transformadora, que tiene al pueblo como generador y protagonista”.

La segunda perspectiva teórica es la de la “comunicación para el desarrollo y el cambio social”, una expresión más utilizada desde la década de 2000 en muchos países de América Latina y Europa para caracterizar los procesos similares de comunicación en las comunidades y los movimientos sociales mencionados anteriormente. Es una línea teórica que proviene de las resignificaciones de las concepciones de “comunicación y desarrollo”, entendido este último como un proceso de cambios deseables de un tipo de (sub)desarrollo –o de las condiciones precarias de existencia–, a otro, mediante la búsqueda de soluciones a los problemas socioeconómicos locales, pero con amplia participación popular. En este ámbito, originalmente, se gestó la llamada comunicación y desarrollo, en un contexto de intereses por una supuesta modernización de las sociedades. Más adelante, esta perspectiva se reformuló como comunicación para el cambio social. Sin embargo, las dos expresiones siguen vigentes en diferentes países, a veces utilizadas con significados diferentes y otras, no.

### 1.1. Raíces de la comunicación para el desarrollo

La primera perspectiva teórica ha sido más utilizada en Brasil y Argentina, entre otros países, pero la segunda ha impregnado la investigación de esta otra comunicación en la mayoría de los países de América Latina y de otros continentes, como Europa, África y Asia. En la actualidad, ambas perspectivas teóricas pueden referirse en última instancia al mismo proceso: el de la comunicación de las comunidades y los segmentos organizados de la sociedad civil, como los movimientos sociales y las organizaciones populares afines. Sin embargo, históricamente –en los años 50 y siguientes– las matrices conceptuales de la segunda perspectiva estuvieron marcadas por una posición epistemológica distinta, bajo el nombre de comunicación y desarrollo. En otras palabras, la comunicación y desarrollo, o comunicación para el desarrollo nace con propósitos diferentes a los de la comunicación para la ciudadanía y los de la comunicación para la transformación social, como formas de comunicación emancipadoras frente a realidades concretas de opresión.

La propuesta de comunicación y desarrollo surge en la literatura a mediados del siglo XX (a finales de los años 40 y durante la década de los 50) con un sentido instrumental: el objetivo era utilizar los medios de comunicación como instrumentos de difusión de información, ideas y valores modernizadores favorables al desarrollo capitalista, basados en los estándares de los países occidentales, entonces “desarrollados”, como Estados Unidos y países de Europa. Además de su complicidad con los programas de desarrollo aplicados por las instituciones gubernamentales y privadas, los medios de comunicación actuaron como mediadores para persuadir a la población a favor del desarrollismo, y para difundir las innovaciones tecnológicas, los productos industrializados y las nuevas costumbres. El fundamento es la teoría de la

modernización, que defiende como necesaria la “modernización” de las sociedades a partir de la concepción del desarrollo como progreso, y del progreso como desarrollo económico y tecnológico. Para esta concepción del desarrollo, las naciones que no alcanzaran los estándares de desarrollo de los países ricos –considerados como desarrollados– serían subdesarrolladas o periféricas, y, para salir de esta situación, deberían seguir los modelos de industrialización de los países centrales y adoptar sus tecnologías y estándares de producción y consumo. Sin embargo, la estrategia subyacente era la expansión del capital y del mercado capitalista monopolista a favor de las grandes empresas norteamericanas y europeas. Lo que estamos viendo es la expansión de tecnologías, productos y servicios, no la transferencia de conocimientos.

En el fondo de esta estrategia está también, de alguna manera, la difusión de una posición epistemológica, una visión del mundo etnocéntrica, que nunca reconoció, como algo digno de respeto, el significado de las culturas y el tipo de conocimiento y desarrollo de los países donde se intervino. Por el contrario, se consideraba que estos pueblos estaban atrasados y poseían tradiciones que obstaculizaban el desarrollo y, por lo tanto, debían cambiarse. La estrategia no consistía en desarrollar a estos países por igual, sino en ampliar el capital en beneficio de los desarrollados, empezando por Estados Unidos. Como dijo Paul Baran (1964), los “principales impedimentos para el desarrollo no son la falta de capital y de capacidad de gestión, como sostienen los teóricos de la modernización, sino [...] que el desarrollo del centro determina y perpetúa el subdesarrollo de la periferia” (apud Servaes, 2004: 31). En este mismo sentido, para Celso Furtado (1973: 8), el subdesarrollo es una creación del desarrollo: no solo sirve a la lógica de producción de los países centrales, sino que genera dependencia del capital extranjero.

Además de no tener en cuenta las culturas locales ni sus especificidades, el modelo difusionista no respeta el medio ambiente, ni la salud de los trabajadores, ni la salud pública, ya que los pesticidas y otros productos químicos son fuertes componentes de esta política. Sin duda, junto con las innovaciones tecnológicas y técnicas, los impulsores de este modelo difundieron una cultura sociopolítica mediante nuevas visiones del mundo, además de desprestigiar los conocimientos locales. La publicidad, las noticias y las películas difundidas por los medios de comunicación contribuyeron a estos fines, al igual que la información institucional transmitida por los técnicos de los organismos públicos y privados.

Es decir, inicialmente la comunicación para el desarrollo estaba asociada con y al servicio de la difusión de las innovaciones. Se la consideraba como algo importante para instrumentalizar –informar, convocar, “difundir ideas”, “ampliar horizontes”, “cambiar actitudes”, “ayudar a formar gustos” (Schramm, 1976)–, con la intención de facilitar la aplicación de políticas y prácticas de programas de desarrollo basados en la promesa de progreso.

Los ilustres exponentes de este enfoque teórico, los pioneros Everest Roger, Daniel Lerner y Wilbur Schramm, dejaron algunos conceptos de comunicación y desarrollo<sup>3</sup> que han influido en la práctica y la investigación posteriores en todo el mundo. Schramm incluso hizo que su propuesta de comunicación para el desarrollo fuera adoptada por la ONU tras la Segunda Guerra Mundial (1945). Creía que los medios de comunicación tenían “el papel de acelerar el desarrollo económico, superando etapas en el proceso de socialización cultural” (Peruzzo, 2014: 16).

En definitiva, este modelo de desarrollo, que tanto se ha expandido en diferentes continentes, ha dejado huellas nefastas. Si, por un lado, ha beneficiado y enriquecido a algunos sectores, por otro, ha provocado el empobrecimiento de gran parte de las poblaciones locales, además de destruir el medio ambiente y aumentar la contaminación y los riesgos para la salud pública.

## 1.2. Una mirada alternativa, la comunicación emancipadora

Siguiendo el ejemplo del movimiento de los “países no alineados”, surgieron reacciones críticas en varios frentes. Tanto a nivel del análisis de las macroconfiguraciones de los medios de comunicación en el mundo como en la propuesta de iniciativas concretas de medios alternativos y comunitarios. Este es el caso del proceso de debate generado por los estudios sobre el Orden Internacional de la Información (OII) y los estudios sobre la propuesta de un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC). En este sentido, uno de los documentos más significativos de la investigación realizada a nivel internacional fue el Informe MacBride, “Un solo mundo, voces múltiples”,<sup>4</sup> finalizado en 1979, que, además de diagnosticar el flujo unidireccional de la información internacional, señala alternativas; entre ellas, las políticas nacionales de comunicación y el establecimiento de la democracia en el derecho a comunicar.

En todo el mundo, y con la fuerte participación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), se han celebrado conferencias internacionales, trabajos en comisiones, convenios (Biodiversidad, Agenda 21, etc.) que han servido para formular nuevas propuestas de desarrollo: humano, endógeno, local, sostenible, integral, participativo, entre otros términos. Incluso se habló de otro desarrollo.

Así pues, como la comunicación se imbrica en los “tipos” de desarrollo y en un debate sobre el desarrollo en un momento dado, acompaña a los diferentes conceptos de desarrollo que han ido surgiendo. Tanto es así que, a partir de los años ochenta y noventa, aparece, al menos en Brasil, la propuesta de comunicación para la ciudadanía, expresión que contrasta con la original de comunicación y desarrollo

<sup>3</sup> Véase Gumucio-Dagron y Tufte (2008), una obra que recoge las aportaciones de estos y otros 147 autores.

<sup>4</sup> Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0004/000400/040066sb.pdf>



adoptada en otras partes del mundo desde al menos tres décadas antes. Ya en la década del 2000, en otros países de América Latina, se resignificó de comunicación y desarrollo a comunicación para el desarrollo y el cambio social, a pesar de que algunas de las prácticas sociales transitaban hacia otro desarrollo, también bajo la misma denominación tradicional.

Sin embargo, es necesario reconocer que todas estas propuestas siguieron la perspectiva del desarrollo occidental, es decir, sin desprenderse de las ideas incorporadas en el modelo de desarrollo de los países ricos (Silva, 2011). La propuesta que, a finales de la primera década del siglo XXI, da muestras de intentos de cambiar esta perspectiva es la del Buen Vivir (Schavelzon, 2015; Esteva, 2009) o, en otras lenguas, *sumak kawsay* (quechua) o *sumaj qamaña* (aimara).

Volviendo al tema de la comunicación para el cambio social, Amparo Cadavid (2014: 41) aclara que no se trata de “una nueva forma de llamar a un viejo concepto, sino de un nuevo nombre para una nueva comprensión del poder y la capacidad de comunicación que proviene del pueblo”. Víctor Marí (2016, p.160), considera que el debate entre comunicación para el desarrollo y comunicación para el cambio social es “estéril en la medida en que, en palabras de Florencia Enghel [...], son expresiones inadecuadas e insuficientes para abordar problemas de carácter sociopolítico”. Para Marí (2016) y Chaparro (2015:77), en palabras de este último, “el problema fundamental de la denominación cambio social es que su significado no se mueve en una dirección concreta y puede promoverse desde muchas posiciones dentro del espectro ideológico”. Es decir, puede referirse a un cambio solo dentro de los parámetros desarrollistas. Por lo tanto, sin transformación sustancial de las estructuras de dominación.

En cualquier caso, los aspectos centrales de la propuesta teórica de comunicación para el cambio social, según Alfonso Gumucio-Dagron (2014), se inscriben en la participación democrática, la horizontalidad de las decisiones, la valorización de las identidades y la cultura y las relaciones dialógicas. Desde esta perspectiva, es decir, cuando su praxis tiene un carácter emancipador, los conceptos de comunicación popular, comunitaria y alternativa se cruzan con los de comunicación para el cambio social; pero se distancian de ella cuando se identifican con el desarrollismo, por lo que la comunicación popular está más entrelazada con los conceptos de ciudadanía activa que con el desarrollo.

La comunicación popular, en síntesis, expresa el protagonismo de segmentos de la población como forma de resistencia a la realidad política opresiva, a las condiciones precarias de vivienda, a la baja remuneración del trabajo, a la falta de acceso a la tierra, a la discriminación social, a los problemas de la juventud y de la infancia, etcétera y, al mismo tiempo, formas externas de lucha por la conquista de los derechos humanos y de la ciudadanía, y por la transformación de la realidad. Esto se desarrolla en el contexto de los movimientos sociales y las comunidades que se han constituido

principalmente desde finales de la década de 1970 en Brasil, a pesar del contexto opresivo regido por la dictadura militar (1964-1985). Por lo tanto, la comunicación popular –en un enfoque global, o comunicación popular, comunitaria y alternativa, como también se ha resignificado a lo largo del tiempo–, también llamada a veces participativa, participatoria, dialógica, grupal, horizontal y educativa, se configura como un enfoque propio de América Latina<sup>5</sup> dado el contexto de luchas sociales a favor de transformaciones en las que se desarrolla el protagonismo de los sectores populares en el hacer de la comunicación, a partir de la autonomía y la participación activa de los receptores, que se convierten, según Kaplún (1985), también en emisores.

La participación a la que nos referimos significa la implicación real de las personas –es decir, con poder de decisión– en el proceso de comunicación. Toda una postura pedagógico-educativa, inspirada en parte por Paulo Freire, ayudó a desarrollar metodologías participativas. La participación puede darse en varios niveles, pero como estrategia metodológica y como expresión de un derecho universal, para Juan Dias Bordenave (1983:84),

en la comunicación participativa todos los interlocutores ejercen libremente su derecho a la autoexpresión, como función social permanente e irrenunciable; generan e intercambian sus propios temas y mensajes; solidariamente crean conocimientos y saberes, y comparten sentimientos; se organizan y adquieren poder colectivo; resuelven sus problemas comunes y contribuyen a la transformación de la estructura social para que sea libre, justa y participativa.

Históricamente, la comunicación popular participativa se ha expresado tanto por la comunicación directa cara a cara y medios artesanales como por medios tecnológicos. Sin embargo, la comunicación popular no es solo un medio-canal de comunicación utilizado como herramienta de difusión de contenidos con fines de sensibilización y movilización, sino que se manifiesta como un proceso comunicativo entrelazado en los procesos de conciencia-organización-acción (Peruzzo, 2004, 2008) desarrollados por comunidades, movimientos sociales y asociaciones comunitarias afines. Tales procesos se producen de forma interconectada y continua y presuponen la inserción en un tejido estructural (asociaciones comunitarias y movimientos sociales) de cierta solidez y durabilidad en el tiempo, lo que distingue a los movimientos sociales de las meras manifestaciones o protestas públicas.

En un esfuerzo por explicar que los movimientos sociales no son meros fenómenos de movilización, ya en los años 80 Alberto Melucci los relaciona con el concepto de red como estructura de “acción colectiva” y los caracteriza mediante un modelo

<sup>5</sup> Ojalá pase a reconocerse como un componente de las “Epistemologías del Sur” (SOUSA SANTOS; MENESES, 2009).

bipolar: latencia y visibilidad. Para él (1987: 61-62), la latencia corresponde a la fase de construcción de elementos culturales: elaboración de significados y creación de nuevos códigos de identidad. Es el periodo en el que las relaciones se limitan más a las interpersonales e informales, en el que es necesario establecer relaciones a pequeña escala a nivel de “redes sumergidas”. En sus palabras (1999: 37):

la latencia permite experimentar directamente nuevos modelos culturales –un cambio en el sistema de significados–, que muy a menudo se oponen a las presiones sociales dominantes: el significado de las diferencias sexuales, del tiempo y el espacio, de la relación con la naturaleza, con el cuerpo, etcétera. La latencia crea nuevos códigos culturales y hace que los individuos los practiquen.

En cuanto al polo de la visibilidad, Melucci (1987, 1999) lo caracteriza como la fase de movilización pública colectiva, que tiene una función simbólica. Es decir, expresa en las manifestaciones públicas y otras formas de presión e intervención. En los medios de comunicación, por ejemplo, que implican compromiso y movilización. “La visibilidad muestra la oposición a la lógica que lleva a la toma de decisiones en la política pública. Al mismo tiempo, la movilización pública indica al resto de la sociedad que el problema específico está vinculado a la lógica general del sistema y que son posibles modelos culturales alternativos” (Melucci, 1999: 37). Sin embargo, hay reciprocidad. Estos dos polos, la visibilidad y la latencia, se correlacionan:

La latencia alimenta la visibilidad con recursos de solidaridad y un marco cultural para la movilización. La visibilidad refuerza las redes inmersas. Proporciona energía para renovar la solidaridad, facilita la creación de nuevos grupos y el reclutamiento de nuevos militantes atraídos por la movilización pública que ya fluye en la red inmersa. (Melucci, 1999: 37)

La cuestión de la latencia es una categoría pertinente para explicar la dimensión del venir a ser de un movimiento social, pero no debe entenderse como todo el curso del mismo, mientras no esté en exposición pública, porque de hecho hay diferentes fases de mutación en su calidad. Es decir, la latencia también da paso al proceso de configuraciones internas como mecanismo de un continuo hacer y rehacerse, según las coyunturas y estrategias a corto, medio y largo plazos y no necesariamente limitado a un número restringido de personas. Es natural que los movimientos sociales<sup>6</sup> desarrollen, más allá de una fase de latencia, periodos de mayor énfasis en calificar y consolidar sus procesos internos, de autoorganización, de expansión,

<sup>6</sup> Nos referimos a los movimientos sociales propiamente dichos, no a las grandes manifestaciones públicas desatadas en todo el mundo en las últimas décadas, especialmente las motivadas con un alto grado de articulación por medio de las redes sociales digitales.

de fortalecimiento de sus bases identitarias y de relaciones, y, a veces, de su institucionalización. Un movimiento social, como el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST)<sup>7</sup>, tuvo su período de latencia y luego pasó por un período de consolidación después de su creación en la década de 1980, aunque solo es más visible en sus momentos de manifestación pública como parte de su dinámica y relacionada con estrategias y objetivos específicos.

## 2. EL IMPULSO DE OTRO DESARROLLO BASADO EN LAS PRÁCTICAS

### 2.1. Aspectos contextuales

Borborema es una región del noreste de Brasil, en el estado de Paraíba, que comprende 21 municipios y una población de 671.244 habitantes, de los cuales el 21,34% viven en zonas rurales. En esta zona rural hay 24.725 miembros de familias campesinas y 1.661 familias asentadas (del MST)<sup>8</sup>, así como tres comunidades *quilombolas*<sup>9</sup> (O Território, s./d.).

Para esta investigación, delimitamos la parte en la que opera el Polo Sindical da Borborema,<sup>10</sup> una organización que actúa en 15 de los 21 municipios del territorio. Está formada por una red de sindicatos de trabajadores rurales –no todos los existentes, sin embargo, ya que todavía hay sindicatos que actúan según las normas del sindicalismo rural tradicional–, y unas 150 asociaciones comunitarias. El polo cuenta con el asesoramiento de algunas ONGs, tales como Articulación Semiárido Brasileño (ASA)<sup>11</sup> y AS-PTA - Agricultura Familiar y Agroecología<sup>12</sup>.

El territorio de Borborema está ubicado en una región semiárida del noreste de Brasil, también identificada como región apartada o casi desierto, por las condiciones climáticas secas y calurosas durante la mayor parte del año. A esta configuración geográfica se suman otros factores como la concentración de la propiedad de la tierra y la difusión de políticas que han favorecido la erosión de la tierra –en parte debido al uso permanente de agrotóxicos–, el agotamiento provocado por los monocultivos y la extracción discrecional de los recursos hídricos. El Polo de Borborema y los sindicatos que lo forman han creado formas colectivas de organización y prácticas comunitarias, además de estar comprometidos con la promoción de la agricultura familiar basada en la agroecología, que genera mejoras en la calidad de vida.

<sup>7</sup> El MST es el movimiento social al que está vinculada la COPAVI.

<sup>8</sup> Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra.

<sup>9</sup> Comunidades formadas por los restos de los *quilombos*, o comunidades con una población predominantemente negra, descendiente de antiguos esclavos.

<sup>10</sup> Ver: <http://aspta.org.br/category/videos/?programas=programa-paraiba>

<sup>11</sup> Ver: <http://www.asabrasil.org.br/>

<sup>12</sup> Ver: <http://aspta.org.br/>

A su vez, la Cooperativa de Producción Agropecuaria União da Vitória (COPAVI) es una comunidad autogestionada, que se originó en uno de los asentamientos del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST).<sup>13</sup> Se encuentra en Paranacity, en el noroeste del estado de Paraná, en el sur del país. Originalmente (en 1993) era una granja, pero luego se volvió improductiva y fue ocupada por los militantes del MST. Estos habían perdido sus tierras a causa de las hipotecas bancarias tomadas como garantía de los préstamos durante el período del desarrollismo, fomentadas por el gobierno militar en el contexto de la estrategia de modernización e industrialización del país, según los parámetros de la expansión del capital internacional que presentamos al principio de este texto.

La COPAVI<sup>14</sup> adopta la propiedad colectiva porque, como dijimos, es un asentamiento de trabajadores rurales vinculados al MST. Sin embargo, también la integran agricultores familiares. Cada familia (unas 20) recibe un pequeño espacio de tierra donde tiene su casa, pero las tierras de cultivo y los espacios de producción son colectivos. La COPAVI se define como una empresa de economía solidaria; pero, en realidad, es una comunidad en la que existen identidades políticas e ideológicas, intereses compartidos y un alto nivel de participación de todos, tanto en el trabajo como en el poder de decisión. Se organiza para el trabajo y la gestión colectivos, desde el punto de vista de la autogestión. Todo el producto del trabajo se comparte por igual y hay alternancia en las funciones de producción y gestión.

## 2.2. Cambios desde el punto de vista de las prácticas

Antes de hablar de los cambios, presentamos brevemente los aspectos centrales de las formas de organización y las estrategias de acción adoptadas por cada una de las experiencias tratadas en este texto. Ambas ejecutan programas que involucran, en el caso de Polo da Borborema, a agricultores que poseen pequeñas parcelas de tierra, en las que trabajan de forma independiente para su propia supervivencia, y en la COPAVI, que también involucra a agricultores, pero en una zona de propiedad colectiva, en la que trabajan de forma cooperativa para extraer recursos para su propio sustento.

En concreto, en el Polo da Borborema, cada uno de los programas –como el Banco de Semillas, la producción de fertilizantes e insecticidas agroecológicos, la construcción de cisternas (depósitos de agua de la lluvia), el Fondo Rotativo Solidario, la comercialización y el intercambio de conocimientos entre los agricultores– tiene sus fines y desempeña un papel importante en el conjunto. Por ejemplo, el Banco de Semillas es una organización comunitaria que reúne semillas producidas por los

<sup>13</sup> El MST se creó en enero de 1984 y es uno de los movimientos sociales más exitosos de Brasil en la actualidad.

<sup>14</sup> Ver: <http://cirandas.net/cooperativa-de-producao-agropecuaria-vitoria-ltda>.

propios agricultores, sin pesticidas, para distribuir las en el momento de la siembra. Se llaman Semillas de la Pasión porque representan una declaración de amor tanto al conocimiento de sus antepasados (herencia familiar) como a las especies que se adaptan mejor (adaptabilidad y productividad) a las condiciones climáticas del clima semiárido. Con más de 60 unidades y desde hace más de 40 años, estos bancos guardan y conservan semillas de frijoles, maíz, etcétera en ambientes familiares, para compartirlas después, de forma gratuita, entre los agricultores que participan en el programa.<sup>15</sup> Desde el punto de vista organizativo, cada familia contribuye mediante la donación de una pequeña parte de su producción y, en el momento de la siembra, recibe otra parte de semillas bien conservadas.

Esta estrategia es una alternativa y, al mismo tiempo, un rechazo a la oferta de semillas transgénicas de los programas gubernamentales de apoyo a la agricultura. Es por ello una forma de decir no a un programa de desarrollo heredado de los patrones modernizadores y difusionistas antes mencionados.

Es necesario aclarar los aspectos que caracterizan a la organización dirigida por el Polo da Borborema. Es una organización sindical, pero de base comunitaria, formada por familias de agricultores, propietarios de pequeñas fincas. Por lo tanto, se apuesta por la agricultura familiar y las formas de organización colectiva ante los problemas que afectan al mundo rural. Uno de los logros es precisamente el haber concretado alternativas que hacen posible la supervivencia en el semiárido y también, tal vez, la reducción del deseo de emigrar.

En cuanto a la COPAVI, los programas se centran en la producción de caña de azúcar, la fabricación de cachaza y azúcar moreno, la producción ganadera y lechera, la producción de cereales, hortalizas y alimentos, así como el apoyo en servicios de gestión interna, tecnología y comercialización de la producción propia. Se ejecutan sobre la base de estrategias debatidas colectivamente y aplicadas mediante la participación activa de todos. Lo que se produce es para el consumo de las familias. Los excedentes se dedican a la comercialización y los recursos derivados se destinan a la remuneración del trabajo, al mantenimiento y a la reinversión en la propia cooperativa.

Como hemos aclarado anteriormente, la COPAVI adopta un sistema organizativo formal de cooperativa de agricultores, pero funciona como una comunidad que trabaja mediante la autogestión. Por lo tanto, sin jerarquía autoritaria, con participación activa de todos en todos los procesos de toma de decisiones, con alternancia de funciones (todos pasan por diferentes tipos de trabajo) y remuneración equitativa (aunque un poco más alta para el trabajo más duro). También hay libertad de afiliación (permanecer o no como miembro de la cooperativa es libre).

<sup>15</sup> Existen proyectos similares en otras partes de Brasil. Por lo general, se les llama "Semente Crioula" ("Semilla Criolla").

En ambas experiencias hay una clara opción por la producción agroecológica, tanto para proveerse de alimentos sanos como para ofrecer productos de buena calidad a la sociedad.

Los cambios en la realidad producidos por ambas experiencias son muy significativos, a diferentes niveles: en la superación de las dificultades (pobreza, tierra erosionada, cultura machista e individualista, estereotipos, etc.), en la mejora de la calidad de vida, en el desarrollo organizativo de base popular, en la resignificación y generación de conocimientos, en la producción agroecológica, en el papel activo de las mujeres, en la creación de un carácter colaborativo y comunitario, así como en los cambios en la construcción del conocimiento y la comunicación.

### 3. ADIÓS AL “MODELO” DE DIFUSIÓN DE LAS INNOVACIONES

Las experiencias del Polo da Borborema y de la COPAVI representan un cuestionamiento de las premisas y estrategias de la teoría de la modernización, y de la consiguiente estrategia de difusión de las innovaciones occidentales hacia América Latina, que en Brasil cobró fuerza a partir de 1960, bajo la dictadura militar (1964-1985).

Primero, porque son expresiones de negación del agronegocio,<sup>16</sup> que instituyen la agricultura familiar y la producción agroecológica. En contraposición con el monocultivo del algodón, el tabaco, la caña de azúcar, la soja, etcétera, el uso de productos químicos y la exportación de materias primas por parte de grupos económicos –incluso de capital extranjero–, se gestionan diversos tipos de cultivos agrícolas sobre la base de unidades familiares (pequeña propiedad privada o propiedad colectiva), con el objetivo principal de producir alimentos, además de desarrollar sistemas de fertilización del suelo e insecticidas naturales con recursos de la naturaleza de cada región. En lugar de las semillas transgénicas suministradas por las grandes empresas, se rescatan las semillas autóctonas, libres de productos químicos. En lugar de comprar semillas o utilizar las donadas por los programas gubernamentales, se distribuyen gratuitamente mediante el sistema de cooperación mutua de los bancos comunitarios de semillas.

Segundo, porque estas experiencias, al tiempo que ponen en cuestión un “modelo” de desarrollo, también explicitan que es posible construir alternativas concretas para el desarrollo social y comunitario. Un desarrollo participativo, cuyos beneficios vuelven a los sujetos que los generaron y que implica un respeto a la naturaleza –ya que es agroecológico y, por lo tanto, sin destrucción del medio ambiente–, algo que no ocurriría en el sistema del enfoque modernizador basado en el desarrollismo.

<sup>16</sup> Sin embargo, esto está en todas partes en el ambiente, porque el agronegocio sigue siendo el modo predominante de negocio en el campo.

En lo que respecta a la Copavi, al modelo tradicional puede añadirse otro tipo de confrontación: el sistema de propiedad privada<sup>17</sup> se pone en jaque, al establecer la propiedad colectiva de la tierra en la que viven y trabajan las familias campesinas. Ante este proceso de transformación, cabe preguntarse: ¿cuál sería el nuevo modelo de desarrollo que se está construyendo? No es posible llamarlo “modelo de desarrollo”; pero las experiencias puestas en práctica se acercan más a las propuestas de desarrollo participativo (Servaes, 1996; Peruzzo, 2014). Tienen un sello local, son autosostenibles, trascienden lo económico, favorecen el crecimiento integral de las personas y se basan en la comunidad.

En resumen, ambas experiencias desarrollan la cooperación (entre sindicatos, asociaciones, agricultores y ONG, instituciones civiles, agencias gubernamentales federales y estatales, etcétera), el compartir (construcción de cisternas, Banco de Semillas, Fondo Solidario, productos e ingresos del trabajo compartidos, así como los conocimientos, etcétera.) y la participación activa (abierta a todos y en diferentes instancias y proyectos). Todo ello, con respeto a las condiciones locales, lo que, en el caso del Polo da Borborema, significa estar en línea con la política de convivencia con el semiárido y se traduce en la recuperación de la productividad de la tierra, la valorización de las especies autóctonas y las soluciones basadas en los recursos propios de la naturaleza.

#### 4. ¿CÓMO AFECTA EL DESARROLLO PARTICIPATIVO A LA COMUNICACIÓN HECHA DESDE LA BASE?

En las realidades estudiadas, la comunicación popular y comunitaria se manifiesta así:

1<sup>9</sup>) La comunicación como proceso, entendido como algo dinámico, con múltiples caras, insertado en la amplia dinámica de la movilización, la organización y la acción comunitaria. Procesos que incluyen la comunicación como parte del todo, como

[...] prácticas factibles de ser reconocidas como espacios de interacción entre sujetos en los que se verifican procesos de producción de sentidos, creación y recreación de significados, lo que genera relaciones en las que estos mismos sujetos [protagonistas] se constituyen individual y colectivamente. Prácticas en las que intervienen los medios de comunicación, como componente fundamental en una sociedad que llamamos ‘mediatizada’, como parte indiscutible del proceso de construcción de lo real, pero nunca como única variable. (Vargas; Uranga, 2010: 85)

<sup>17</sup> La propiedad colectiva es característica de todos los asentamientos del MST. En general, cuando se conquista la tierra, se reparte entre los asentados.



Por lo tanto, la comunicación se manifiesta como proceso y, en los procesos socioorganizativos, como facilitadora de las relaciones colectivas, interpersonales, intra e intergrupales, como elemento que ayuda a tejer relaciones y coordinar acciones,<sup>18</sup> como mediación en la educación informal y en las relaciones externas con sectores del sistema educativo municipal y estatal, organismos públicos gubernamentales, etcétera.

En este contexto, hay una dimensión educativa muy fuerte, en la que son visibles las intersecciones entre comunicación y educación.<sup>19</sup> Están presentes a nivel de educación informal y no formal en ambas experiencias. Es una dimensión que se inserta en la dinámica de la vida cotidiana. Por otro lado, en la COPAVI también se valora mucho la educación formal, mediante la formación universitaria de jóvenes y adultos y el refuerzo de lo que se enseña en las escuelas a los niños.

El desarrollo del conocimiento en este contexto adquiere una perspectiva revolucionaria si se compara con la concepción tradicional de su transmisión por parte de quienes lo poseen. En primer lugar, porque subvierte la tendencia dominante de tomar el conocimiento como superior, elaborado por las “élites” y difundido al pueblo, al valorar el conocimiento local, incluido el de los antepasados, mediante el rescate de la sabiduría con relación a las especies autóctonas que mejor se adaptan a la situación de sequía y las técnicas tradicionales de conservación de semillas, además del conocimiento adquirido en la práctica, en el trato diario con el semiárido. En segundo lugar, está la construcción del conocimiento colectivo que se genera en los procesos organizativos en la búsqueda de soluciones a los problemas y retos que afectan a las “comunidades”, ya que estos implican el intercambio de conocimientos potenciado por la cooperación y la participación activa de los miembros por medio de la comunicación interpersonal y grupal. Paulo Freire (1977; 67) reconoce la importancia de la comunicación cuando afirma: “No es posible entender el pensamiento fuera de su doble función: cognitiva y comunicativa”. En tercer lugar, al rescatar el conocimiento acumulado y valorar el conocimiento de los actores locales, en la interfaz con el saber proporcionado por el conocimiento técnico-científico, también se generan nuevos conocimientos. Por ejemplo, en torno a la agroecología, la capacidad de liderazgo, la comprensión de la coyuntura política y económica, el desarrollo de formas de cooperación, etcétera.

2º) La comunicación como diálogo. Paulo Freire (1977) critica la comunicación vertical (transmisión de información y conocimientos) del agrónomo al agricultor, en un intento de convencerlo de que cambie hábitos y tradiciones y adopte nuevos patrones de trabajo de la tierra, según los parámetros ya mencionados del difusionismo<sup>20</sup> y su forma de modernizar el campo. En oposición a este tipo de invasión cultural, Freire propone la comunicación humana como diálogo, lo que implica reconocer al

<sup>18</sup> Véase González (2012).

<sup>19</sup> Véase Deliberador y Rampazzo (2006).

<sup>20</sup> Véase Peruzzo (2014).

otro como sujeto y no como objeto. Ser dialógico, como decía Freire (1977, p. 43), “es vivir el diálogo, no invadir ni manipular, ni imponer. Es comprometerse con la transformación constante de la realidad”.

Así, cuando hablamos de la comunicación de los propios grupos, la comunicación dialógica –cara a cara, grupo a grupo y entre grupos e instituciones– es la forma más importante de comunicación existente en las experiencias estudiadas. Se trata de la comunicación interpersonal y de grupo, principalmente oral y presencial, que permite difundir información, intercambiar conocimientos y tomar decisiones. Un proceso que se inserta en la vida cotidiana y ayuda a movilizar a las personas. En última instancia, facilita la coordinación de las acciones, como alta expresión comunicativa de la capacidad de resiliencia. Se produce tanto mediante el contacto directo entre las personas como en los encuentros presenciales (reuniones, intercambio de conocimientos e ideas,<sup>21</sup> actividades de formación educativa y política, debate de asuntos de interés local y orientación de propuestas, elaboración de planes, evaluación, etcétera) y mediada por otras formas de comunicación, como la Marcha de las Margaritas (manifestación pública colectiva por los derechos de las mujeres y contra el machismo), canciones, pancartas y poesías, además de incorporar medios tecnológicos como los teléfonos móviles y los smartphones, cada vez más comunes en el medio rural.

3<sup>o</sup>) Formas y medios de comunicación más presentes. Como señalamos, la comunicación dialógica, interpersonal, grupal e intergrupala es de suma importancia en las realidades estudiadas. Sin embargo, se mezcla con otras modalidades comunicativas e incorpora medios (canales) de comunicación. Se elaboran boletines impresos,<sup>22</sup> pósteres, documentales en video, programas de radio<sup>23</sup> y, según las condiciones, pero a baja escala al menos hasta ahora, también se utilizan sitios web y blogs y se crean perfiles en las redes sociales digitales. Estos espacios en internet, así como los videos, son elaborados por las entidades asesoras y colaboradoras (personas e instituciones), más que por las propias organizaciones locales; pero, en general, estas participan como protagonistas en el proceso de producción. Los medios de apoyo tecnológico se hacen más presentes y útiles en las relaciones públicas externas,

<sup>21</sup> Intercambio que el diálogo favorece, pero es posible ir más allá. Por ejemplo, en Polo da Borborema, existe un programa llamado “Agricultores Experimentadores”, que consiste en el intercambio de experiencias concretas basadas en prácticas. Por ejemplo, si un agricultor o una comunidad ha implantado un nuevo sistema de riego de huertos, la experiencia se comparte con los agricultores de otras zonas como forma didáctica de socializar los conocimientos.

<sup>22</sup> Los boletines impresos no son del tipo informativo tradicional. Son boletines documentales, ya que hablan de experiencias exitosas en general y utilizan ejemplos de familias que han innovado en sus prácticas.

<sup>23</sup> Producido por un miembro del movimiento en nombre del Sindicato de Trabajadores Rurales de Remígio, de Paraíba, y difundido por una emisora de radio local.

es decir, en la relación con las instituciones públicas y privadas, para la relación con el público en general, para la difusión de las acciones y para debatir temas de interés social y así comunicarse con la sociedad y las autoridades públicas, según las necesidades y estrategias de cada situación.

En conjunto, estas dimensiones de los procesos de la comunicación popular cara a cara y de la comunicación mediada por las tecnologías se evidencian como comunicación del pueblo, hecha por el pueblo y para el pueblo (Peruzzo, 2008), una de las razones por las que se consideran populares y comunitarias. El movimiento social local rige sus dinámicas comunicativas en función de sus demandas más amplias de calidad de vida y para hablar de sí mismo, de sus propuestas y de su visión del mundo, de cara a los cambios necesarios tanto en la producción agroecológica y sistemas de cooperación económica como en el compromiso de las personas con el bien común.

## CONSIDERACIONES FINALES

Aunque está en marcha la constitución de formas de desarrollo participativo basadas en la agricultura familiar agroecológica centrada esencialmente en la producción de alimentos, las experiencias mencionadas en este texto no están libres de las interferencias de un entorno predominantemente favorable al monocultivo y al agronegocio.

Por una parte, en el marco de la teoría de la modernización, que generó la lógica de la difusión de las innovaciones incorporadas en las políticas públicas desarrollistas, los medios de comunicación convencionales (radio, televisión, revistas, periódicos, etcétera) funcionan como cadenas de transmisión de ideas y valores con promesas de progreso, bienestar y ventajas de los patrones de consumo de los productos industrializados, desde los productos químicos hasta la leche infantil. Pero el objetivo aparente de favorecer el bienestar social y el progreso para todos se ve subvertido por el objetivo de aumentar los beneficios, que están concentrados, y la ampliación de las bases de expansión del capital internacional.

Por otra parte, hay cambios en los patrones convencionales de cultivo y en la propiedad de la tierra. El saber popular se valora y se renueva y la realidad se transforma al aplicar otras perspectivas de desarrollo. La comunicación popular se constituye como un proceso dentro de otros procesos y se confunde con ellos. La comunicación popular y el conocimiento están interconectados en la constitución de alternativas. En este contexto, de desarrollo comunitario y de los movimientos sociales y organizaciones en cuestión, que priorizan una economía solidaria, como hemos mostrado, la comunicación popular y comunitaria se inscribe en un proceso de movilización, organización y acción popular para sensibilizar, movilizar, planificar, intercambiar conocimientos y tejer relaciones, pero con una finalidad humana. Se desarrolla en armonía con las condiciones y necesidades de los movimientos y de las propias comunidades. Predomina la comunicación horizontal, dialógica, que

incorpora otros significados, como facilitar la coordinación de las acciones, así como integrar otros canales y formas de comunicación según las necesidades y condiciones de los movimientos y comunidades. En otras palabras, la comunicación popular opera orgánicamente con las comunidades y los movimientos sociales tanto en los periodos de latencia como en su continua (re)configuración y consolidación, así como en aquellos de mayor visibilidad pública. De este modo, convive con las oportunidades que brindan las políticas públicas, las situaciones difíciles, las dificultades cotidianas y las derrotas, pero también cultiva la resiliencia, las alegrías y los logros. En este sentido, la praxis de la comunicación popular se revela como una resistencia epistemológica, porque concibe la comunicación como un proceso humano en su sentido intrínseco de lo común, de la reciprocidad y el diálogo, que hace uso de la mediación tecnológica pero que va más allá de ella, además de valorar y sistematizar el conocimiento situado –enraizado– en el contexto local. No desconsidera ninguna forma de conocimiento, sino que usa el empírico y el científico acumulados.

Los procesos de comunicación constituidos en el contexto de los movimientos sociales enfatizados en esta investigación están en consonancia con la praxis del desarrollo participativo, lo que permite un cambio con respecto a la visión tradicional de la “comunicación para el desarrollo” y la consolidación de una epistemología asociada a la comunicación popular, comunitaria y alternativa.

## Referencias

- Baran, P. (1964). *A economia política do desenvolvimento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Cadavid Bringe, A. (2014). Los actuales debates sobre comunicación, desarrollo y cambio social. In: Cadavid B., A.; Gumucio Dagron, A. (Orgs.). *Pensar desde la experiencia. Comunicación participativa en el cambio social*. Bogotá: Uniminuto. p.37-54.
- Chaparro, M. (2015). *Claves para repensar los medios y el mundo que habitamos. La distopía del desarrollo*. Bogotá: Desde Abajo.
- Deliberador, L. Y., Rampazzo, A.C. (2006). Comunicação e educação para a cidadania em uma cooperativa de assentamento do MST. *Comunicação & Educação*, a.XI, n.3, 341-352.
- Díaz Bordenave, J. (1983). *Além dos meios e mensagens. Introdução à comunicação como processo, tecnologia, sistema e ciência*. Petrópolis: Vozes.
- Esteva, G. (2009). *Más allá del desarrollo: la buena vida. América Latina en Movimiento*, Quito, ano 33, 445, p. 1-5.
- Freire, P. (1977). *Extensão ou comunicação?* 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Furtado, C. (1973). *A hegemonia dos Estados Unidos e o subdesenvolvimento da América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- González, J. A. (2012). *Entre culturas e cibercultur@s: incursões e outras rotas não lineares*. São Bernardo do Campo: Editora Metodista.

Gumucio-Dagron, A. (2014). Comunicación para el cambio social: clave del desarrollo participativo. In: Pereira, J.M.; Cadavid B., A. (Eds.). *Comunicación, desarrollo y cambio social. Interrelaciones entre comunicación, movimientos ciudadanos y medios*. Bogotá: Pontificia Univ. Javeriana. p. 19-35.

Gumucio-Dagron, A., Tufte, T. (2008). Raíces e importancia: introducción. In: Gumucio-Dagron, A., Tufte, T. (Orgs.). *Antología de comunicación para el cambio social*. New Jersey/La Paz: Communication for Social Change Consortium/ Plural. p. 16-45.

Kaplún, M. (1985). *El comunicador popular*. Quito: CIESPAL.

Kaplún, M. (1998). *Una pedagogía de la comunicación*. Madrid: Ediciones de la Torre.

Marí Sáez, V.M. (2016). *Comunicaciones Ininterrumpidas*. Madrid: Ppc

Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. Cidade do México: El Colegio de México.

Melucci, A. (1989). Um objetivo para os movimentos sociais? *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 17. [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64451989000200004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451989000200004).

O Território. (s.d.). Portal da Cidadania. Disponível em: <[http://www.territoriosdacidadania.gov.br/dotlrn/clubs/territoriosrurais/borboremappb/one-community?page\\_num=0](http://www.territoriosdacidadania.gov.br/dotlrn/clubs/territoriosrurais/borboremappb/one-community?page_num=0)>. Acessado em: 13 jun. 2014.

Peruzzo, C. M. K. (2004). *Comunicação nos movimentos populares: a participação na Construção da Cidadania*. 4.ed. Petrópolis: Vozes. Disponível em: [http://www.4shared.com/office/hlltKg\\_o/COMUNICAO\\_NOS\\_MOVIMENTOS\\_POPUL.htm](http://www.4shared.com/office/hlltKg_o/COMUNICAO_NOS_MOVIMENTOS_POPUL.htm)

Peruzzo, C. M. K. (2008). Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados. Reelaborações no setor. *Palavra Clave*, v.11, 1.2, p.367-379, Disponível em: <https://palavraclave.unisabana.edu.co/index.php/palavraclave/article/view/1503/1690>. Acesso em: 17 mar.2020

Peruzzo, C. M. K. (2014). Comunicação para o desenvolvimento, comunicação para a transformação social. In: Monteiro Neto, A. (Org.). *Sociedade, política e desenvolvimento. Desenvolvimento nas Ciências Sociais: O Estado das Artes, Livro 2*. Brasília: Ipea, p. 161-195.

Peruzzo, C.M.K y González, J.A. (2018). Agroecología y antropomía en movimientos sociales de Brasil: "Si los demás están bien, yo estoy mejor". *Interdisciplina*, v. 6, n.14, p.205-235, jan.-abr. México, UNAM. Disponível em: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/inter/article/view/63387/55655>.

Schavelzon, S. (2015). *Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador posconstituyentes*. Ecuador / Buenos Aires: Abya-YALA/ CLACSO.

Schramm, W. (1976). *Comunicação de massa e desenvolvimento: o papel da informação nos países em crescimento*. 2. ed. Tradução de Muniz Sodré e Robert Lent. Rio de Janeiro: Bloch.

Servaes, J. (1996). Introduction: participatory communication and research in development settings. In: Servaes, J.; Jacobson, T. L.; White, S., A. *Participatory communication for social change*. London: Sage. p. 13-25.

Servaes, J. (2004). Comunicación para el desarrollo: tres paradigmas, dos modelos. *Comunicação Midiática*, a. 1, n. 1-2, p. 19-53.

Silva, J.de S. (2011). *Hacia el 'día después del desarrollo'. Descolonizar la comunicación y la educación para construir comunidades felices con modos de vida sostenibles*. Campina Grande: Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER).

Sousa Santos, B. y Meneses, M.P. (Orgs.) (2009). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina/CES.

Vargas, T. y Uranga, W. (2010). Gestión de procesos comunicacionales. Una estrategia de intervención. In: Cicalese, G. (Coord.). *Comunicação comunitaria. Apuntes para abordar las dimensiones de la construcción colectiva*. p.77-93. Buenos Aires: La Crujía.

## EL DESENCANTO COMO CAMINO HACIA LA AUTONOMÍA. ORLANDO FALS BORDA, LA IAP, LA COMUNICACIÓN Y EL CAMBIO SOCIAL<sup>1</sup>

Cuando hablamos de comunicación y educación popular en América Latina, uno de los referentes recurrentes es Orlando Fals Borda. Sus contribuciones han sido muy importantes como pionero a nivel mundial de la denominada Investigación Acción Participativa -IAP-. Dentro sus aportes más relevantes se encuentra su crítica a la colonialidad de los métodos de investigación positivistas, los cuales no consideró pertinentes para abordar realidades conflictivas como las latinoamericanas, y a partir de allí propone una apuesta epistemológica, metodológica y política de una investigación que trasciende la interpretación de estas realidades hacia su transformación. Para ello, es condición esencial la participación de los propios actores de cada contexto, desde el proceso de generación del conocimiento hasta su incorporación en las transformaciones sociales. De esta forma, la IAP se ha convertido en sustento de la articulación entre conocimiento y poder en los procesos de comunicación y educación popular en la región Latinoamericana.

De hecho, Boaventura de Sousa Santos en su reciente publicación *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur* (2018) dedica un capítulo a la relación entre la pedagogía del oprimido freiriana y la IAP falsbordiana. Aunque señala que existen importantes diferencias entre estas apuestas latinoamericanas con su propuesta de las epistemologías del Sur, concluye que, en el ámbito intelectual, esta aproximación no sería posible sin estas dos propuestas que se convirtieron en sus pilares.

<sup>1</sup> El presente constituye el capítulo *Contribuciones de Orlando Fals Borda al campo de la comunicación y el cambio social*, como parte del proyecto: *La generación del desencanto en América Latina*. Una versión preliminar en inglés fue publicada en 2021: Vega-Casanova, J. (2021) Disenchantment as a path toward autonomy: Orlando Fals Borda, participatory action research, communication and social change. In A.C. Suzina (Ed.), *The evolution of popular communication in Latin America*, (pp. 109-128). Palgrave Macmillan.

En el camino recorrido por Orlando Fals Borda hasta consolidar su propuesta de IAP, con todas sus fuentes y derivados, se puede reseñar una confluencia de desencantos. Y nada podría tener más fuerza para sustentar la contundencia de sus propuestas alternativas que la conjugación de tres experiencias: su plena convicción de la capacidad transformadora del proyecto modernizador, la circunstancia de haber estado situado en las instancias estratégicas desde las cuales tuviese las plenas oportunidades para agenciarlo, y los desencantos, frustraciones y desencuentros en cada uno de esos intentos.

Aunque sobre las tres experiencias existe abundante literatura, en el presente texto se pretende profundizar en sus desencantos y desencuentros, los cuales, aunque se podrían intentar describir de manera cronológica, lo cierto es que aparecen más de una forma entrelazada a lo largo de la trama de su vida, tanto personal como profesional y académica. Se incluyen aquí: 1) el abandono de su carrera militar por los estudios de literatura y música, 2) su forma de asumir la subversión en un desencuentro con la lucha armada, 3) su vocación religiosa comprometida con el pueblo en contraposición con una institucionalidad religiosa segregadora, 4) su desencanto con la posibilidad transformadora desde la institucionalidad, 5) su distanciamiento de una academia que consideraba alejada de la realidad, 6) la ruptura con un método científico incapaz de comprender nuestros contextos en conflicto y 7) la emergencia de una relación transformadora de la comunicación en las ciencias sociales.

## ME SALVÓ MI MAMÁ

Según lo afirma en una entrevista, gracias un acto de “salvación” por parte de su madre, Fals Borda dejó la carrera militar, de la cual estaba convencido, para dedicarse al estudio de un pregrado en literatura y música en la universidad presbiteriana de Dubuque, en Iowa, en donde tuvo sus primeras aproximaciones a la sociología (Fals Borda, 2012, p. 25). Esta decisión marcó su sensibilidad sobre la importancia de la estética y de las distintas expresiones culturales en la vida de los sujetos y las comunidades. No en vano, una de sus constantes en los entornos en los que vivió su juventud fue su participación en los coros o interpretando un instrumento en las congregaciones religiosas presbiterianas, e inclusive católicas, locales.

En sus investigaciones, esta valoración se refleja ya en su primer gran estudio sociológico sobre la vereda Saucío, *Campesinos de los Andes* (Fals Borda, 1961a), en el cual incluye un capítulo sobre las instituciones simbólicas, en el que analiza asuntos como el lenguaje, la música y el baile, y las creencias populares. En su escritura, tal como él mismo lo expresa, su intelecto se va alejando de “escritores demasiado eurocéntricos”, acercándose a maestros como Galeano, García Márquez y Carpentier. De la obra *Rayuela* de Cortázar, por ejemplo, reconoce haber tomado la metodología polifónica que se observa en la *Historia doble de la Costa* (Fals Borda, 1979, 1981,

1984, 1986a), con la que trata de “sumar la historia local a la morfología literaria” (Fals Borda, 2012, p. 18).

## UN AGENTE DISÓRGANO

Más que un desencanto, se podría afirmar que hubo un desencuentro entre su propuesta de subversión y la perspectiva de la lucha armada. De hecho, su pasado militar también fue material para conjeturas. En los 60 y 70, críticos del compromiso social de Fals Borda le cuestionaban el por qué, si había tenido formación militar, la cual no tuvo, por ejemplo, Camilo Torres Restrepo, no había hecho parte activa de algún grupo armado de la izquierda en Colombia. Gabriel Restrepo (2016) explica la profunda vocación de Fals Borda por las vías no violentas, como una “predestinación vital” de la contraposición de la madre, quien le creó a su hijo salidas frente a disposiciones previas de su padre. Obviamente, la IAP tiene toda una carga de resistencia y de apuesta por la subversión desde la civilidad<sup>2</sup>.

Si bien Fals Borda reconoció que las guerrillas podrían considerarse como uno de los actores disórganos de la subversión, nunca asumió personalmente esta vía como mecanismo de transformación social. Por supuesto tuvo un gran impacto en él la prematura muerte de Camilo Torres, quien fue su compañero de apuestas por varios años, cuando se enroló en el recién creado ELN. De hecho, aunque Fals Borda, junto a su esposa María Cristina, fue perseguido y encarcelado, acusado de ser militante del M19, sus posturas siempre fueron afines a una subversión no violenta.

Precisamente, entre 1967 y 1969, Fals Borda hace sus primeras aproximaciones conceptuales a su idea de subversión, en un texto que fue reeditado y reelaborado al año siguiente y también publicado en inglés (Fals Borda, 1967, 1968 y 1969). En este texto condensaba su desencanto por sus apuestas institucionales de cambio social que había intentado ejecutar desde el Ministerio de Agricultura en favor de los campesinos, como por ejemplo las Juntas de Acción Comunal (JAC) que se desvanecieron o instrumentalizaron en favor de los grupos de poder durante el Frente Nacional. Allí claudicaba su esperanza en una élite liberal reformista, la cual, consideró él, actuaba en contradicción con los principios democráticos que pregonaba. En el libro emergía además la crítica a la sumisión de esta élite nacional ante las decisiones del imperialismo.

Aunque el texto fue dedicado a la memoria de Camilo Torres, no está referido estrictamente a una opción por la confrontación armada. Desde una perspectiva

<sup>2</sup> El concepto de “civilidad” implica que la subversión no se entiende estrictamente como lucha armada, sino con mayor énfasis en los procesos de empoderamiento popular y de transformación y democratización de las instituciones del Estado. Se podría decir que implica subvertir el ordenamiento desde los procesos sociales y en algunos casos desde adentro mismo de la institucionalidad.



más amplia, asume la subversión como concepto sociológico, definido de manera positiva, como una situación que revela la contradicción de un orden social, en los momentos en que nuevas utopías de cambio social entran a chocar con los elementos tradicionales del orden dominante (Pereira, 2008, p. 395).

Al concebir la subversión como el derecho de un pueblo a luchar por su libertad y autonomía, son estratégicos los agentes disórrganos, “sujetos sociales insurgentes: intelectuales, políticos, anti-élites, partidos revolucionarios, guerrillas, sindicatos, campesinos, estudiantes, entre otros, que pueden mantener un accionar rebelde encaminado a cambiar el orden tradicional” (Pereira, 2008, p. 395). Estas reflexiones comenzaban a justificar el rol del intelectual en los procesos de cambio social que iría asumiendo. Pero también constituían una crítica a los movimientos de izquierda de los años 60, los cuales consideraba doctrinarios, dogmáticos y anquilosados.

## UNA IGLESIA NO DE DOGMAS SINO DE MÚSICA

En el caso de la iglesia, su desencanto le llevó a tomar una opción que lo distanciaría radicalmente de los postulados de la Iglesia que heredó de su familia. Afirmó que estuvo vinculado a ella más a través de la música y el canto que por sus dogmas durante sus estudios en el Colegio Americano en Barranquilla, su profesor y consejero fue Richard Schaul, con quien coincidiría en varios momentos de su vida y quien es considerado uno de los precursores de la teología de la liberación (Fals Borda, 2012, p. 26). A partir de su expulsión por parte de un sector fundamentalista de la Iglesia presbiteriana, Fals Borda mantuvo una distancia por más de treinta años, mientras afirmaba su apuesta por la teología de liberación (Púa, 2010). Se considera que sus creencias religiosas fueron, en gran medida, la fuente de su compromiso con los sectores menos favorecidos. Al ser expulsado, para él se perdió de cierto modo el carácter sagrado conferido a la Iglesia de sus padres y la suya propia. Esto hizo que la práctica de su religiosidad diera un vuelco a optar por los pobres, “señal de predestinación”, con lo que se distanciaba de esa concepción de la religiosidad asociada al capital y al poder explicada por Max Weber (Restrepo, 2016, p. 207). Paradójicamente, Rodrigo Parra (1985) afirma que el cristianismo de Orlando Fals Borda y de Camilo Torres Restrepo les había conferido un sentido Weberiano de la ética del trabajo, expresado en su liderazgo carismático como intelectuales.

## UNA FUNCIÓN ESTATAL INCOMPETENTE, NO TRANSFORMADORA

Es evidente en Fals Borda un desencanto con la función estatal. Durante los años 50 y comienzos de los 60 tuvo una férrea creencia en un reformismo institucional desde abajo. Tuvo la oportunidad de impulsar importantes reformas desde el Estado, a partir de la dirección general del Ministerio de Agricultura, cargo que ocupó de manera paralela con la dirección del Programa de Sociología de la Universidad Nacional,

del cual fue su fundador. Dentro de estas apuestas se encuentran la creación de las JAC (Fals Borda, 1961b) las cuales fueron promovidas en los años 60, durante el Frente Nacional, como un modelo de participación de la comunidad, cuyo fin era institucionalizar la organización de grupos de vecinos, como contacto entre las bases barriales y comunales con las instituciones estatales para resolver problemas como los de servicios públicos y avanzar en la pacificación del conflicto (López, 1983). Dentro de esta apuesta de cambio institucional, además de las JAC, estaban el Programa de la Reforma Social Agraria, el INCORA y los programas de Directorios Veredales, las Juntas de Vecinos, entre otros (Ocampo, 2009).

Sin embargo, para Fals Borda, estas apuestas desembocaron en grandes frustraciones en materia de cambios en las realidades del campesinado, situación que le llevó a romper con el gobierno, en la medida en que estos proyectos de acción comunal, en su implementación, fueron instrumentalizados por intereses clientelistas y burocráticos, lo cual algunos sectores le habían criticado, pues este reformismo institucional tenía sus límites en los pactos entre las élites de los gobiernos del Frente Nacional (Palacios, 2003). A juicio de Fals Borda, para mediados de los 60 en Colombia existía un ambiente adverso, generado por el malestar que le producía “una academia rutinaria y alejada de la realidad, un Estado incompetente y una izquierda dogmática y anquilosada” (Fals Borda, citado por Vizcaíno, 2008).

Un cuarto de siglo después, el tipo de poder estatal al que Fals Borda (1993) aspiraba después de la Constitución de 1991, y que veía que en algunos contextos, se comenzaba a dibujar, era uno menos centralista, vertical o elitista, que reconocía la autonomía de las regiones, provincias y otras entidades territoriales, que pasaba del Estado nación al Estado región como expresión de autodeterminación democrática. Precisamente este tipo de Estado había sido concebido como un propósito de la IAP.

La dinámica creadora que se desenvuelve con la IAP puede llevar asimismo a proponer la constitución de un nuevo tipo de Estado que sea menos exigente, controlador y prepotente, inspirado en valores raizales positivos y alimentados por corrientes culturales autóctonas congruentes con un ideal humano y democrático.

En él se intentaría distribuir mejor el poder-conocimiento entre sus constituyentes, para asegurar un equilibrio más sano entre Estado y sociedad, con menos controles centrales leviatánicos, más creatividad en las bases, menos Locke y más Kropotkin, esto es, el retorno a la escala de lo humano que se ha venido perdiendo con el paso de la historia reciente. (Fals Borda, 1986c, pp. 133-134)

De hecho, es posible concebir la participación de Fals Borda como miembro de la Asamblea Constituyente que formuló la Constitución de 1991, en representación de la Alianza Democrática M19, pues consideraba que en situaciones tan conflictivas

como las colombianas, “la prudencia, las coaliciones y el diálogo con las instituciones” pueden dar resultados sólo dentro de los márgenes de tolerancia de ellas a ejercer el implícito “derecho a la subversión moral”. Los practicantes de la IAP pueden de este modo efectuar una contraprestación en las instituciones establecidas y poner en práctica la cooptación al revés (Anisur Rahman y Fals Borda, 1988).

## UNA ACADEMIA RUTINARIA Y ALEJADA DE LA REALIDAD

Se reafirma también su desencanto con la academia, en la cual tuvo la posibilidad de ser fundador y decano de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional, históricamente la más importante de Colombia, de donde fue prácticamente expulsado al ser considerado un infiltrado del imperialismo norteamericano. Su postura de desencanto puede evidenciarse en su carta de renuncia (1970) a la posición de profesor titular de esta Facultad.

Jaime Eduardo Jaramillo (2017) muestra cómo, para mediados de 1965 las corrientes “antiimperialistas” del movimiento estudiantil al interior de esta Facultad de Sociología habían desarrollado una suerte de hostilidad hacia Orlando Fals Borda, se le veía y acusaba de ser un pastor religioso, con vínculos con instituciones norteamericanas como la Fundación Ford, lo cual le convertía en “agente” del gobierno de los Estados Unidos: “para el revolucionario es irrelevante distinguir entre el reformismo democrático y la lucha antiliberal. Bajo la premisa de que las instituciones democráticas son una mascarada elitista, el cambio social gradual es percibido como colaboracionismo” (Rudas, p. 81).

Esta situación fue conllevando a vetos a sus clases, como la de Sociología rural, lo cual le llevó a solicitar en 1966 una comisión *ad honorem* de estudios en varios países de América Latina y Europa. En su ausencia, el Programa de Sociología que había creado fue transformado por uno más antagónico frente el Estado, se sometieron a “juicio público” a los investigadores internacionales, fueron expulsadas las entidades internacionales cooperantes y se dio el posterior éxodo de los investigadores formados en la corriente de Fals Borda: Jorge Ucrós Arciniegas, Cecilia Muñoz, Carlos Castillo y Rodrigo Parra, entre otros (Rudas, 2019).

En este contexto, a su regreso es cuando Fals Borda señala en su carta de renuncia, entre otros aspectos, al respecto de la reestructuración del Programa de Sociología:

Se trata de una vuelta a la disquisición sin rigor, estilo siglo XVIII, que considera como único avance de la sociología moderna al funcionalismo cuyos modelos se habían comenzado a descartar en la Facultad desde 1962 por inaplicables a la realidad colombiana. (Fals Borda, en Rudas, 2019, p. 86)

Nicolás Rudas (2019) considera que este no fue un distanciamiento con la sociología sino con la institucionalidad sociológica. De hecho, justo antes de volver de Suiza,

donde fue director del Instituto de Naciones Unidas para el Desarrollo Social, previendo su inconveniencia para regresar a este contexto universitario, Fals Borda, conjuntamente con otros colombianos investigadores de distintas ciencias sociales, concibe la idea de la creación de la Fundación La Rosca de Investigación y Acción Social (Parra, 1983). Esta fundación fue conformada legalmente a su regreso a Colombia en 1970, la cual, junto con otras creadas posteriormente, sería la base para sus investigaciones pioneras con la IAP (Fals Borda, 2012), que tendrían su máxima expresión en sus trabajos realizados en el Caribe colombiano entre los años 1979 y 1986, de los cuales uno de los principales productos fue *La Historia doble de la Costa*.

Orlando Fals Borda, después de mucha insistencia por parte de sus ahora colegas, sólo regresó a la Universidad Nacional de Colombia en 1986, más no al Departamento de Sociología sino al Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI), donde su primera publicación, *La insurgencia de las provincias, hacia un nuevo ordenamiento territorial para Colombia* (Fals Borda y Guhl, 1988), capitaliza una de las importantes reflexiones producto del trabajo de campo durante sus recientes investigaciones sobre las contradicciones existentes entre los límites institucionales políticos y las dinámicas culturales en la definición de los territorios. De hecho, muchos de quienes en los ochenta estudiamos sociología en Colombia, y particularmente en la región Caribe, cuna de su versión de la IAP, y tuvimos la oportunidad de conectarnos con parte de la obra de Fals Borda, lo hicimos desde la herejía. En su momento, ni la *Historia doble de la Costa*, ni la IAP con todos sus referentes: *Conocimiento y poder popular* (1986c), *Por la Praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla* (1986b), *Ciencia propia y colonialismo intelectual: Los nuevos rumbos* (1987) hacían parte de los programas de sociología. Se debatía si estos textos eran producto de la investigación sociológica o del activismo político, y accedimos a ellos en espacios alternativos a la academia, apoyados inclusive por los mismos profesores (Correa De Andreis, 2016).

## EL PELIGROSO AUTOENGAÑO CIENTIFISTA DE LA NEUTRALIDAD VALORATIVA

En el camino a su concepción de la IAP, uno de sus desencantos más trascendentales fue con los métodos de investigación positivistas. Fals Borda fue heredero de la tradición funcionalista de la sociología clásica norteamericana tanto en su Maestría en Sociología en la Universidad de Minnesota (1953) como en su Doctorado en Sociología Latinoamericana en la Universidad de Florida (1955). A partir de esta aproximación sociológica hizo sus primeras aproximaciones a la realidad de los campesinos en los Andes colombianos, pero luego le fue insuficiente para entender las inequidades estructurales del mismo campesinado.

Su tesis de maestría *Peasant Society in the Colombian Andes: A sociological study of Saucío*, publicada en 1955 por Florida University Press, publicada también en 1961, en castellano, por la Universidad Nacional de Colombia: *Campesinos de los Andes. Estudio sociológico de Saucío*, y su disertación doctoral *El hombre y la tierra en Boyacá. Bases socio-históricas para una reforma agraria*, publicada en 1957, han sido considerados textos clásicos de la sociología rural desde una perspectiva funcionalista. De hecho, su autor lo hace explícito en la presentación de *Campesinos de Andes*:

El enfoque fue sociológico en el sentido comtiano, es decir, que comprendió la investigación desde una amplia gama de aspectos sociales.

El enfoque sociológico moderno, con sus análisis, su estudio de los procesos, su interpretación de las estadísticas y sus intentos de predicción es indispensable para la determinación de muchos problemas en Colombia.

En cuanto posible, se presenta al campesino de Saucío sin parcialidad ni prejuicio, como es realmente. (Fals Borda, 1961, pp. XIX, XX)

Verónica Giordano (2012) afirma que, si bien la intención de Fals Borda era “hacer una ciencia objetiva, respetuosa de la sociología funcionalista en la cual se había formado, que evitara la ‘interpretación’ subjetiva” (p. 39-40), su apuesta por la explicación de tipo sociológica fue desbordada por que la geografía, la antropología y la historia se colaron en su trabajo, lo cual argumenta a partir de una crítica que el investigador Eric Wolf (1956) hizo en su momento en una reseña de este libro. Gonzalo Cataño (2008), por su parte, considera que Orlando Fals Borda con “aquella singular combinación de la perspectiva sociológica con la histórica y la antropológica elevó su nombre al pináculo de la ciencia social latinoamericana cuando apenas cumplía treinta años” (p. 80).

Tal como se señaló anteriormente, ya en estos primeros estudios Fals Borda recurrió a la antropología y a la historia para abordar instituciones simbólicas, en las cuales incluyó el lenguaje, la música, el baile y creencias populares. Asimismo, incluyó aspectos como la cultura y personalidad, dentro de los cuales analizó en la formación del campesino elementos como el compadrazgo, la vida adulta, vejez y muerte; la religión, con tópicos como la reverencia y el temor, la resignación y fatigabilidad; así como dentro del *ethos* del campesino, aspectos tales como el conflicto de las culturas y la síntesis de las culturas, el desajuste democrático y la organización, su relación con los partidos y su pasividad.

Como decano de la facultad de sociología, vinculó un importante grupo de referentes internacionales en las ciencias sociales. Gonzalo Cataño (2008) considera que gracias a su prestigio pudo contar con el inglés Andrew Pearse, con el germanobrasileño Emilio Willems y con los norteamericanos Everett Rogers, Arthur Vidich, Aaron Lipman, Eugene Havens, William Flinn y su profesor T. Lynn Smith (p. 82). Es importante destacar la presencia de Everett Rogers, autor de la teoría de difusión de

innovaciones, fundamentada en Merton y Lerner, entre otros, la cual fue un sustento importante para la promoción y difusión de las ideas desarrollistas a nivel mundial. Precisamente, a través de Paul Deutschmann, Fals Borda se aproxima a esta teoría de Rogers y, también en Saucío, realiza un estudio con base en ella, publicado en 1962 –el mismo año en que Rogers publica su obra clásica *Diffusion of Innovations*– por la Universidad Nacional con el título: *La comunicación de las ideas entre los campesinos colombianos. Un análisis socio-estadístico*, estudio poco conocido y poco trascendental que refleja las búsquedas de Fals Borda en ese momento.

En una entrevista realizada por Raúl Fuentes (2005) Rogers describe la forma como en 1961 conoce a Fals Borda, en el congreso de la American Sociological Association, en donde este le invita a venir a Colombia como profesor Fulbright, pasantía que se materializa dos años más tarde:

Yo leí la ponencia y entonces un joven y apuesto latinoamericano se acercó a estrechar mi mano y a decir en perfecto inglés que le había gustado mi trabajo. Dejó su tarjeta que, de un lado, en letras doradas, decía: Orlando Fals Borda, decano y del otro, escrito con pluma, “si quieres un trago de buen whisky, ven a la habitación 631”.

A mi colega le gustaba el whisky, así que fuimos a la habitación 631 del hotel. Ahí estaba Fals Borda, efectivamente con una botella de buen whisky en la mano. Le dije: “Tú debes ser el Fals Borda que colaboró con Deutschmann en su estudio de difusión”. El dijo “sí”, y también: “Quiero que vengas a Colombia a hacer estudios de difusión y a enseñar a mis estudiantes a hacerlos. (p. 109)

Varios autores coinciden en que uno de los primeros textos en los cuales se es evidente el desencanto de Fals Borda con el método funcionalista y la búsqueda de una aproximación metodológica más pertinente para las realidades latinoamericanas fue en su estudio pionero *La violencia en Colombia*, realizado junto a Camilo Torres y publicado con Germán Guzmán y Eduardo Umaña (1962). Al respecto del abordaje sociológico de este estudio Fals Borda afirma:

Pero llegó el momento en que la aplicación de ese marco que proviene de un análisis funcionalista de una sociedad más o menos estable como la norteamericana, un modelo de equilibrio social, de orden en la sociedad, no de desorden, el conflicto queda por fuera como algo perjudicial, algo marginal, inconveniente o disfuncional, como se decía entonces, no era funcional para la sociedad. Si se aplica a esta sociedad conflictiva, en plena violencia, un modelo que se diseñó para entender el equilibrio social, no el cambio social, y el conflicto menos; entonces había allí una clara falla, un desajuste de la explicación y del análisis.

Al analizar ese trabajo, su intensidad, la naturaleza del conflicto, pues se rompió en mi cabeza todo el esquema que había llevado del funcionalismo; no se puede explicar con el marco de referencia aprendido en las aulas de mis maestros. Escribí como conclusión de ese tomo mi primera expresión de alejamiento de ese modelo funcionalista, nosotros teníamos que asumir una posición mucho más clara, comprometida con las soluciones, y por eso el libro de la violencia termina con 27 o 30 recomendaciones al gobierno, a la sociedad colombiana, a la iglesia, y a la universidad, a todo el mundo, de cómo resolver el problema de la violencia. (Fals Borda, 2012, pp. 33-34)

Para los autores de esta investigación los verdaderos responsables de la violencia en Colombia serían las élites dominantes en su afán desmedido por controlar el Estado (Pereira, 2008).

Una perspectiva del proceso posterior de transformaciones de Fals Borda es reseñada “desde afuera” por el mismo Rogers, sobre quien Fals Borda y su entorno tuvieron una importante influencia, tanto en sus métodos de investigación, como en la forma de concebir su teoría. Rogers reconoce, además de la de Fals Borda, la influencia que otros latinoamericanos como Luís Ramiro Beltrán y Juan Díaz-Bordenave.

Durante el año que estuve en Colombia, Fals Borda seguía estando muy comprometido con los estudios en que se colectaban datos empíricos cuantitativos, pero estaba comenzando a tener algunas dudas. Yo también empezaba a tenerlas [...] Este fue un periodo de cuestionamiento para mí [...] y para Orlando Fals Borda.

Los estudiantes participaban también conmigo en la recolección de datos de los estudios que hacía. Así empecé a ver lo que no podría medir con encuestas y análisis de datos cuantitativos.

Comencé a cuestionar los estudios de modernización después de haber hecho al menos un estudio de esos. (Rogers en Fuentes, 2005, págs. 110-112)

El haber conocido a Fals Borda y el haber trabajado con él influyó en mi forma de pensar, cada vez más con el pasar de los años [...] el año en que permanecí en Colombia tuvo un gran efecto en mí, particularmente en la forma en que empecé a pensar en el modelo de difusión. (Rogers en Singhal y Obregón, 2005, 90-91)

Sin embargo, es a partir del texto *La subversión en Colombia* (1967), cuando Fals Borda plantea abiertamente el compromiso del investigador con sus temas de estudio, revisando los presupuestos epistemológicos como la pretensión de objetividad y una sociología libre de valores.



A su juicio, todo analista interesado en los procesos actuales, aquellos que implican finalidad y propósito, pronto descubre que la noción de neutralidad se disuelve en la mente hasta volverse un predicado vacío. Su calidad de miembro activo de la sociedad lo conduce, irremediabilmente, a tomar posiciones ante realidades escindidas y en permanente disputa. Y aún más, en los países en desarrollo como Colombia, el sociólogo no puede evadir las valoraciones: los sectores empobrecidos esperan de él un diagnóstico de la sociedad en transición y una elección del mejor camino para alcanzar los anhelos de igualdad y justicia sociales. (Cataño, 2008, p. 84)

Este reto de aproximarse a un abordaje metodológico apropiado para entender los contextos latinoamericanos lo lleva a cuestionar el uso mecánico de aproximaciones teóricas foráneas que a su vez cumplen un papel colonizador, reflexión que comparte en 1970 en el texto *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, del cual se publicó una tercera edición en el año 1987 con el subtítulo *Los nuevos rumbos*. Por supuesto tuvo críticas desde las tradiciones sociológicas más clásicas que consideraron su lectura como una “experiencia frustrante” por su “romanticismo” de la invocación al pueblo como fuente de inspiración científica y por la “insuficiente formación filosófica del autor” (Uricoechea, 1988, p. 133).

Para comienzos de los años 70, Fals Borda avanzaba en una propuesta de investigación con las características de la IAP. Sus principios implicaban descolonizar el método para aproximarlos no solo a la comprensión sino también a la transformación de las realidades; construir abordajes interdisciplinarios que posibilitaran una comprensión más amplia y compleja de los contextos; replantear el carácter “neutral” y “no valorativo” de la ciencia positiva a partir de una transformación hacia un intelectual comprometido con los procesos de cambio; replantear la relación entre investigador e investigado para construir una relación más horizontal y dialógica entre sujetos que construyen conocimientos transformadores. Por supuesto, una apuesta metodológica y epistemológica de estas características no podría funcionar al interior de la academia.

Para su desarrollo, promovió la creación de instituciones como FUNDARCO, Punta de Lanza y Fundación Rosca de Investigación y Acción Social, a través de las cuales pudo captar recursos nacionales y extranjeros para garantizar la realización de los procesos, y cambió los públicos otrora conformados por estudiantes y profesores para ser relevados por campesinos, sindicatos y partidos de izquierda, en una nueva empresa que combinaba el carácter científico con el político y el subversivo (Cataño, 2008).

Es coincidente entre varios autores, que uno de los momentos más importantes del reconocimiento de la consolidación de la IAP en un nuevo campo académico fue resultado del Simposio Mundial de Cartagena sobre Investigación Acción Participativa, realizado en 1977 con el apoyo de la UNESCO y el Banco de la República, en el cual se reunieron experiencias de América Latina y de varias partes del mundo, y



se debatió y se legitimó, por parte de una comunidad científica, la metodología de la IAP. El trabajo presentado allí por Fals Borda se convirtió luego en el clásico libro publicado en el año 1978: *Por la Praxis: cómo investigar la realidad para transformarla*.

## ADIÓS AL SOCIÓLOGO ACADÉMICO CON GUANTES PROFILÁCTICOS

Dentro de este conjunto de replanteamientos es posible encontrar la forma como fue transformando su concepción de la comunicación en los procesos tanto de generación como de integración social del conocimiento.

En todo caso, no es tan frecuente encontrar la perspectiva comunicativa de Fals Borda en los textos sobre comunicación para el desarrollo, comunicación para el cambio social o comunicación popular. Generalmente se reseñan sus contribuciones desde las IAP, sus debates decoloniales sobre la dependencia científica (Barranquero, 2005), sin especificar mucho sobre los aspectos comunicacionales que ella conlleva.

Ya desde el apéndice “El método y el trabajo de campo” de *Campesinos de los Andes*, Fals Borda (1961a) describe con detalle su proceso de comunicación con los pobladores de Saucío, bien para integrarse en la comunidad (vivir a la vereda, hacer un diccionario de frases locales y hablar en sus propios términos, adquirir amigos que fueran puente, aprender y realizar tareas locales, vestir sus ropas típicas como la ruana, cantar y bailar en las fiestas locales o usar la “diplomacia, el tacto y la amabilidad” para construir puentes culturales); mantener la distancia considerable (no aceptar comida cuando había escasez); o pasar inadvertido (no tomar notas delante de los campesinos hasta después de conocerse, tomarles fotografías y entregarles las copias). Todo como un proceso de adaptación mutua. Adicionalmente, permitió que los primeros manuscritos fuesen leídos por algunos campesinos para conocer sus reacciones y opiniones, sugerencias que consideró fueron esenciales para formarse “un juicio equitativo y honrado acerca de la comunidad” y para asegurarse de que el estudio fuese aceptado por ella (Págs. 309-316).

En el estudio con Deutschmann (1962), el propósito fue el de clasificar los canales de comunicación de ideas de los campesinos de Saucío que fueran más proclives para la adopción temprana de las ideas innovadoras sobre el cambio social, apuesta completamente coincidente con los propósitos del desarrollismo, criticado por él más adelante.

Ahora bien, Fals Borda explica el reto que asume desde la segunda mitad de los 60, a partir del texto *La formación del campo de estudios de comunicación en Colombia*, donde Jesús Martín-Barbero y Germán Rey (1999) denuncian un gran desencuentro entre las ciencias sociales y la comunicación en el terreno de los problemas y las demandas sociales. Este desencuentro se origina en tanto que en

las ciencias sociales “se desconoce la importancia política y cultural de los procesos y medios de comunicación”, mientras que en los estudios de comunicación hay un “desconocimiento del espesor social y político” que tiene su propia disciplina. “Los primeros, los científicos, subvaloran lo que encuentran en este campo; los segundos, los comunicadores, no alcanzan a entender la relación entre lo que hacen y dicen y los conflictos del país” (p. 61). Esto es, tenemos unas ciencias sociales muy densas y poco comunicativas, por un lado, y unos procesos muy comunicativos y poco densos, por el otro (Fals Borda, 2003, tercer párrafo).

Invita entonces a los científicos a superar esos paradigmas cerrados, con paradigmas abiertos alternativos de origen posmoderno y posdesarrollista, a replantear vías obstruidas por funcionalistas, mecanicistas y deterministas. Alternativas encontradas en teorías de sistemas abiertos y de la complejidad, en la del caos y el holismo Batesoniano y en el marxismo humanista y ecológico. A las que suma, desde el Sur del mundo, la IAP, que tiene la ventaja –casi única entre los métodos disponibles– de construir claramente un puente hacia la comunicación social y las técnicas mediáticas y periodísticas de masas (Fals Borda, 2003, visión del sociólogo).

Fals Borda asume la importancia que fue cobrando para él la transformación de su lenguaje científico y de su narrativa. De hecho, Pereira (2008), retomando a Stanislaw Andreski y a Jorge Eliécer Ruiz, reseña que la pronta reedición de su libro sobre la subversión en 1967 obedeció, entre otros aspectos, a las críticas que recibió la primera edición por su densa redacción, su “terminología oscura y pretenciosa”, con una “malla terminológica de un esoterismo a veces chocante”, ante la cual Fals Borda reaccionó con una nueva versión, experiencia que le marcaría pues, a futuro, mostró una enorme preocupación por usar un vocabulario más simple y directo (p. 392).

Fals Borda reconoce que su vida de periodista fue clave en la transformación de su escritura, su paso por las revistas Brecha y Alternativa contribuyó a ir perfeccionando su manera de comunicarse. A Alternativa la consideró una “prueba de fuego” en la que dejó de ser “el sociólogo académico con guantes profilácticos, como había sido adiestrado en Norteamérica”, y allí sufrió la “colgada” de sus primeros artículos, no por censura o manipulación, sino por ser demasiado largos y densos (Fals Borda, 2003, visión del periodista).

lo más importante y visible que sentí en mi nueva condición periodística fue el impacto que sufrió mi estilo de escribir para poder comunicarme mejor y con claridad. Debía pensar no sólo con la palabra impresa sino también con la multimedia que empezábamos a experimentar. De allí surgió el polimorfismo estereofónico que se ha observado en mis últimos escritos. Con Alternativa también nació el folleto ilustrado como resultado de la investigación social e histórica; se inventó el vallenato protesta; y se impulsó el teatro popular y el cuento como recuperación cultural.

Todo esto para decir que sin la experiencia comunicativa y mediática de Alternativa, no habría nacido con sus dos canales la *Historia doble de la Costa*, ni se habría reforzado la investigación-acción que hoy se practica en muchas partes del mundo. (Fals Borda, 2003, visión del periodista)

En este proceso se consolida la técnica de la devolución sistemática, propia de la IAP, con su énfasis en la cultura oral y la horizontalidad en la relación investigativa, que adopta el contacto intersubjetivo del proceso creador y comunicativo desde y con las bases, proceso en el cual el conocimiento generado se convierte en poder. Una de sus expresiones es el estilo y la técnica dual del *mythos-logos* que fueron desarrollados en la *Historia doble de la Costa*, “técnica bien lejana del idioma de la academia sociológica tradicional, que pertenece al campo de la comunicación” (Fals Borda, 2003, visión del periodista).

La *Historia doble*, tal como lo indica su título, materializa la devolución sistemática presentando los hallazgos en dos canales diferentes de comunicación: en el canal A, para un público más general, se utilizan “el relato, la descripción, el ambiente, la anécdota”; mientras en el canal B, para un público más especializado, se incluye de manera simultánea “la interpretación teórica respectiva, los conceptos, las fuentes y la metodología de aquello que contiene el canal A y, también, resúmenes del relato” (Fals Borda, 1981, p. xi). Para la narrativa del canal A, con el propósito de reconfigurar un estilo de narración más literario, Fals Borda utiliza la técnica de la imputación, la cual consiste en el “uso parsimonioso y conveniente de imaginación” para la reconstrucción histórica, “puede ser noventa por ciento hechos y diez por ciento imaginación” (p. 56B), lo cual le permite, aunque haya algunas alteraciones en los personajes o en sus contextos, mantenerse fiel a los hechos. La imputación le permite a Fals Borda “llenar con carnes y músculos la osamenta que me describieron [...] y sumar, combinar y componer la información para darle coherencia y eficacia comunicativa” (1981, p. 58B).

Esta técnica ha sido criticada por historiadores clásicos que consideran que “Fals esencialmente ignora la historiografía”, con lo que cuestionan, a propósito de su manejo de las fuentes, que “para el historiador profesional se trata ya de un material contaminado: no se sabe qué parte es de Fals y cuál de su informante” (Bergquist, 1989, págs. 214-221).

En este ejercicio comunicativo propuesto por Fals Borda, vale la pena destacar lo que podría denominarse el canal C de la *Historia doble de la Costa*. La devolución sistemática y la imputación no solo fueron concebidas a través de un producto comunicativo que se realizaba al final de su investigación, sino como un proceso que permitiera que el conocimiento fuera generando procesos de involucramiento y movilización desde el mismo momento de producción. Para Fals Borda, la conexión entre la sociología y la comunicación “abrió la puerta a procedimientos y artes

vinculados con la comunicación social, como la fotografía, la literatura, la pintura y la música” como “elementos de concientización y movilización popular, para un conocimiento más profundo y sentido de la realidad social a través de la palabra hablada y escrita”. Precisamente, en una revisión del “proceso de investigación y preparación de los folletos ilustrados que publicaron para la educación de la base de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC)”, Joanne Rappaport (2018) constata que la técnica de la imputación no se daba solamente en la escritura del texto final, sino también en terreno, “como un proceso de diálogo en el que tanto los campesinos como los investigadores externos ofrecían sus propias interpretaciones de las fuentes históricas” (pp. 138-139).

Según los hallazgos de Rappaport, Fals Borda junto con la Fundación Caribe buscaron a un artista que les ayudara a movilizar a los campesinos, alrededor de la ANUC, para recuperar sus tierras. Encontraron a Chalarka, quien no era campesino, ni investigador entrenado, sino un pintor de barrio. Su trabajo en el proceso de investigación “ocupaba una posición intermedia, a manera de traductor, entre los conocimientos que los campesinos expresaban en sus reuniones con el equipo y la interpretación de los materiales cuidadosamente coleccionados por Fals Borda y los miembros de la Fundación del Caribe” (p.144). Se integraba al equipo y, en el proceso de investigación con los participantes de las comunidades, conjuntamente con ellos, seleccionaba los personajes y los contenidos de las historietas, la cuales finalmente tenían “un narrador semificticio, basado en un líder conocido de la región, pero que combina las historias de varios narradores (otro ejemplo de la imputación)” (p. 143).

En relación con las dinámicas de comunicación aprendidas en los procesos acompañados con la IAP, y atendiendo al recurrente retorno de políticas hegemónicas en la región latinoamericana, se podría concluir con las propias palabras de Fals Borda:

Quedó atrás la etapa mecanicista de la “difusión de innovaciones” que nos trajeron los sociólogos Everett Rogers y Paul Deutschmann en los años de 1960. Y también terminó la etapa del peligroso autoengaño cientifista de la neutralidad valorativa. El hecho es que disponemos ahora de un marco común de referencia técnico, conceptual y epistémico que es también ético; que exige de nuestro razonamiento, de nuestro sentimiento y de nuestra prudencia, especialmente en casos de supervivencia económica, burocrática y personal en tiempos de estatutos represivos de “seguridad”. (Fals Borda, 2003, visión del periodista)

## EL DESENCANTO COMO LUGAR DE ENUNCIACIÓN

Una lección más que se podría heredar de la trayectoria recorrida por Orlando Fals Borda, que le fue llevando a su concepción de subversión, a su propuesta de una

ciencia transformadora y comprometida a través de la IAP, a su nueva forma de concebir la comunicación como un elemento central para convertir el conocimiento en poder popular, es la necesidad del desencanto. En su caso particular, el desencanto es una manera de ajustar cuentas con esos brillos del proyecto modernizador que de manera recurrente intentan encandilar nuestros ojos; pero también nace de la necesidad de contribuir con perspectivas desde la generación del conocimiento que den cuenta de los retos que en materia de cambios tenemos como sociedad.

Orlando Fals Borda fue parte de la generación del desencanto. De un conjunto de latinoamericanos que desde diferentes áreas de las ciencias sociales –sociología, antropología, economía, comunicación, entre otras– se formaron como intelectuales fundamentados en los referentes centrales del proyecto modernizador. Confiaron en esa concepción de ciencia y planeación que Arturo Escobar (1998) devela como centrales en la construcción de las fábulas sobre el desarrollo que han predominado en la región latinoamericana. Estudiaron en escuelas funcionalistas norteamericanas y luego llegaron a importantes espacios de decisión en sus países en América Latina, bien sea desde el poder político o bien desde el establecimiento académico. Accedieron a significativos recursos internacionales para poder hacer investigación que les permitiera comprender sus realidades. Sin embargo, el fracaso en su intento por construir respuestas, a partir de esos referentes importados, a las demandas del conocimiento en sus propios contextos, les llevó al desencanto. Al desencanto como camino a la autonomía y a la creación de nuevas formas de encantamiento fundamentadas en nuevas apuestas epistemológicas teóricas y metodológicas, que les enrutaron en la búsqueda de una ciencia propia, de un pensamiento y conocimiento situados en los contextos. Asimismo, los llevó a encontrar en la comunicación una posibilidad de transgredir, no solo la relación distante e instrumental entre sujetos en los procesos de investigación, sino también en la dinámica de ir convirtiendo, de manera sistemática, el conocimiento en poder popular.

Este es un gran reto para las nuevas generaciones de pensadores críticos en la región, estamos abocados a construir nuestros propios lugares de enunciación, más allá de los desencantos con el proyecto modernizador, lo cual es ya una herencia que se constituye como punto de partida.

## Referencias

- Anisur Rahman, M. y Fals Borda, O. (1988). Romper el monopolio del conocimiento: situación actual y perspectivas de la Investigación-Acción participativa en el mundo. *Análisis Político*, 0(5), 46-55. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/74123>
- Barranquero, A. (2005). Latinoamérica en la ruptura del paradigma de la comunicación para el desarrollo. El recorrido de los pioneros en la búsqueda de alternativas democráticas. *Punto Cero*, 10(11), 7-22. <http://hdl.handle.net/10016/21646>

Bergquist, C. (1989). En nombre de la historia: una crítica disciplinaria de la Historia doble de la costa de Orlando Fals Borda. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 0(16-17), 205-229. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/36091>

Cataño, G. (2008). Orlando Fals Borda, sociólogo del compromiso. *Revista de Economía Institucional*, 10(19), 79-98. <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/ecoins/article/view/325>

Correa De Andreis, A. (2016). Aproximación histórica del Capítulo Costa Atlántica de la Asociación Colombiana de Sociología. En: J.Vega-Casanova (Comp.), *Sociología desde el Caribe colombiano. Mirada de un Sentipensante*. Barranquilla: Ediciones Uninorte.

Deutschmann, P. y Fals-Borda, O. (1962). *La comunicación de las ideas entre los campesinos colombianos*. Bogotá: Universidad Nacional.

Escobar, A. (1998). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma.

Fals-Borda, O. (1955). *Peasant Society in the Colombian Andes: A Sociological Study of Saucio*. Gainesville, University of Florida Press.

Fals Borda, O. (1957). *El hombre y la tierra en Boyacá; bases sociológicas e históricas para una reforma agraria*. Bogotá: Ediciones Documentos Colombianos.

Fals-Borda, O. (1961a). *Campesinos de los Andes. Estudio sociológico de Saucío*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Fals Borda, O. (1961b). *Acción comunal en una vereda colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Fals Borda, O. (1967). *La subversión en Colombia: Visión del cambio social en la historia*. Bogotá: Universidad Nacional – Tercer Mundo.

Fals Borda, O. (1968). *Subversión y cambio social*. Edición revisada, ampliada y puesta al día de ‘La subversión en Colombia’. Bogotá: Tercer Mundo.

Fals Borda, O. (1969). *Subversion and Social Change in Colombia*. New York: Columbia – University Press.

Fals Borda, O. (1979). *Mompoxy y Loba: Historia Doble de la Costa*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Fals Borda, O. (1981). *El Presidente Nieto: Historia doble de la Costa* (Tomo 2º.). Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Fals Borda, O. (1984). *Resistencia en el San Jorge: Historia doble de la Costa*. (Tomo 3º.). Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Fals Borda, O. (1986a). *Retorno a la tierra: Historia doble de la Costa* (Tomo 4º.). Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Fals Borda, O. (1986b). *Por la Praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Bogotá: Tercer Mundo.

Fals Borda, O. (1986c). *Conocimiento y Poder Popular, Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Bogotá: Siglo XXI.

Fals Borda, O. (1987). *Ciencia propia y colonialismo intelectual: Los nuevos rumbos*. 3ª. Edición. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Fals Borda, O. (1993). Vigencia de utopías en América Latina. *Análisis Político*, 0(18), 45-54. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/75135>

Fals Borda, O. (2003). *Ciencias sociales y comunicación: desencuentros y encuentros*. Cuarta Conferencia Internacional de Comunicación Social: Perspectivas de la Comunicación para el Cambio Social / Tercer Encuentro Our Media/Nuestros Medios. Barranquilla Universidad del Norte. <https://www.comminit.com/la/content/ciencias-sociales-y-comunicaci%C3%B3n-desencuentros-y-encuentros>

Fals Borda, O. (2012). *Uno siembra la semilla pero ella tiene su propia dinámica*. Entrevista a Orlando Fals Borda. En: N. Herrera y L. López (Comp.) *Ciencia, compromiso y cambio social. Orlando Fals Borda*,

Antología (págs. 25-44). Buenos Aires: El Colectivo - Lanzas y Letras - Extensión Libros. [https://www.extension.udelar.edu.uy/wp-content/uploads/2016/12/08\\_Ciencia\\_Compromiso\\_y\\_Cambio\\_Social-Fals\\_Borda.pdf](https://www.extension.udelar.edu.uy/wp-content/uploads/2016/12/08_Ciencia_Compromiso_y_Cambio_Social-Fals_Borda.pdf)

Fals Borda, O. y Guhl, E. (1988). *La insurgencia de las provincias, hacia un nuevo ordenamiento territorial para Colombia*. Bogotá: IEPRI.

Fals Borda, O., Guzmán, G., Umaña-Luna, E. (1962): *La violencia en Colombia*. Bogotá. Tercer Mundo-Universidad Nacional. (Reimpresión en Bogotá, Editorial Iqueima, 1963)

Fuentes, R. (2005). Everett M. Rogers (1931-2004) y la investigación latinoamericana de la comunicación. *Comunicación y Sociedad*, nueva época, 4, 93-125. <http://www.comunicacionsociedad.cucsh.udg.mx/index.php/comsoc/article/view/4096>

Giordano, V. (2012). Revisitando la sociología latinoamericana desde la sociología histórica. Contribuciones y trayectoria personal de Orlando Fals Borda. *E-I@tina, Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, 10(38), 35-50.

Jaramillo, J. E. (2017). *Estudiar y hacer sociología en Colombia en los años sesenta*. Bogotá: Universidad Central.

López, J. (1983). Orlando Fals Borda: del cientificismo a la subversión moral. Tránsitos y reconstrucciones de un pensamiento crítico. *Ciencia Nueva Revista de Historia y Política*, 1(1), 170-183. <https://revistas.utp.edu.co/index.php/historia/article/view/14411>

Martín-Barbero, J. y Rey, G. (1999). La formación del campo de estudios de Comunicación en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 4, 54-70. <https://doi.org/10.7440/res4.1999.04>

Ocampo, J. (2009). El maestro Orlando Fals Borda sus ideas educativas y sociales para el cambio en la sociedad colombiana. *Revista de Historia de la Educación Latinoamericana*, (12), 13-41. [https://revistas.uptc.edu.co/index.php/historia\\_educacion\\_latinoamericana/article/view/1513](https://revistas.uptc.edu.co/index.php/historia_educacion_latinoamericana/article/view/1513)

Palacios, M. (2003). *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994*. Bogotá: Norma. <http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll10/id/1070>

Parra, E. (1983). *La investigación-acción en la Costa Atlántica*. Cali: FUNCOP.

Parra, R. (1985). La sociología en Colombia: 1959-1969. *Ciencia, Tecnología y Desarrollo*, 9, 1-4. <http://repositorio.colciencias.gov.co/handle/11146/1237>

Pereira, A. (2008). Fals Borda: la formación de un intelectual disórgano. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 35, 375-412. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/18302>

Púa, M. (2010). Introducción. En: G. Castillo-Cárdenas e Isay Pérez-Benavides, *La influencia religiosa en la conciencia social de Orlando Fals Borda*. (pp. 5-7). Barranquilla: Corporación Universitaria Reformada. <https://www.unireformada.edu.co/wp-content/uploads/2019/03/ilInfluenciasreligiosas-prologo.pdf>

Rappaport, J. (2018). Visualidad y escritura como acción: Investigación Acción Participativa en la Costa Caribe colombiana. *Revista Colombiana de Sociología*, 41(1), 133-156. <https://doi.org/10.15446/rcs.v41n1.66272>

Restrepo, G. (2016). Seguir los pasos de Orlando Fals Borda: religión, música, mundos de la vida y carnaval. *Investigación y desarrollo*, 24(2), 199-239. <http://dx.doi.org/10.14482/indes.24.2.8841>

Rudas, N. (2019). Confrontación y “autodestrucción” de un proyecto de sociología en la Universidad Nacional de Colombia: la caída de los “padres fundadores”. *Revista Colombiana de Sociología*, 42(2), 67-90. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/76759>

Santos, B. de S. 2018. *The end of the cognitive empire: the coming of age of epistemologies of the South*. Durham: DUP.

Singhal, A. y Obregón, R. (2005). Comunicación, desarrollo y cambio social: Diálogo con Everett M. Rogers y su relación con América Latina. *Diálogos de la comunicación*, 71, 86-94.

Uricoechea, F. (1988). Ciencia propia y colonialismo intelectual: los nuevos rumbos. *Análisis Político*, 0(4), 133-134. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/74601/0>

Vizcaíno, M. (2008). De la realidad a la utopía: una incursión por la vida y obra de Orlando Fals Borda. *Espacio Abierto*, 17(4), 569-594. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/espacio/article/view/1363>

Wolf, E. R. (1956). Review of Peasant Society in the Colombian Andes: A Sociological Study of Saucío by Orlando Fals Borda: The University of Florida Press, 1955. *American Anthropologist*, 58(5), 929-930. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1956.58.5.02a00200/pdf>





## FE, COMUNICACIÓN Y COMPROMISO POR LA LIBERACIÓN<sup>1</sup>

El recorrido latinoamericano y caribeño de lo que genéricamente denominamos comunicación popular está inevitablemente marcado por dos ideas centrales intrínsecamente vinculadas y que siempre han atravesado estas prácticas: la liberación social y política y la democratización de la comunicación. No hay, sin embargo, muchos recorridos teóricos sobre este tema. Fundamentalmente porque la comunicación popular, comunitaria o alternativa –las diferentes denominaciones con las que se conocen estas experiencias en esta zona del mundo– fueron primero práctica, modos de ser y actuar en el territorio y compromiso con los actores populares y, solo después, objeto de sistematización, análisis y construcción teórica. Podemos afirmar que la comunicación popular creció y se consolidó desde la preocupación por el cambio y la justicia social, acompañando experiencias políticas, sociales, culturales y también religiosas que, o bien fueron demandando de la comunicación para alimentar de sentido su quehacer o bien se sirvieron de la misma como herramienta de información-difusión. Puede decirse también que esas prácticas encontraron en el ámbito comunicacional el escenario propicio y necesario para trascender, para consolidarse, para permear a ciudadanas y ciudadanos, a la sociedad toda.

Para este trabajo se me ha pedido que reflexione especialmente sobre las vinculaciones entre comunicación popular y la experiencia religiosa católica en la región, en particular los nexos entre estas prácticas comunicacionales y la llamada teología de la liberación o en acepciones similares como la teología del pueblo, o la teología de la cultura. A la mirada de los expertos en temas religiosos o teológicos, entre estas últimas existen diferencias conceptuales y de posicionamiento que preferimos obviar en este caso porque no hacen al fondo de la cuestión en cuanto al tema que nos

<sup>1</sup> Este artículo fue publicado originalmente en inglés en el año 2021: Uranga, W. (2021) Faith, Communication and Commitment to Liberation 73 Washington Uranga. In A.C. Suzina (Ed.), *The evolution of popular communication in Latin America*, (pp. 73-89). Palgrave Macmillan.

ocupa. En todos los casos nos estaremos refiriendo a un modo de entender la vida cristiana desde la perspectiva de los actores presentes y actuantes en la historia y a la teología como una inteligencia y una lectura desde el Evangelio de Jesucristo de esa misma praxis cristiana.

A la hora de pensar entonces en la génesis de la comunicación popular –también denominada comunicación para el cambio social por otros autores, autoras– en esta parte del mundo, se pueden analizar por lo menos tres vertientes que se imbrican entre sí: la práctica de la comunicación y la evolución crítica del pensamiento sobre el particular, la realidad política, social y cultural en la que se desarrollan los procesos comunicacionales considerados y, por último, la incidencia que, por lo menos en parte, ha tenido la experiencia religiosa católica en la región y el pensamiento teológico en torno a la misma. En base al análisis de estos tres factores vamos a desarrollar esta reflexión.

## LA COMUNICACIÓN EN EL CONTEXTO POLÍTICO SOCIAL

Es imposible entender el derrotero de la comunicación popular si no se la mira en el cuadro del contexto político-social y económico en el que se produjo cada respuesta.

En los años setenta fue evidente el agotamiento del modelo de desarrollo que se intentó imponer a los países latinoamericanos y caribeños: se disparó el gasto fiscal y sobrevino la crisis de la deuda externa. Lo que ocurrió en realidad es que fracasó el modelo de desarrollo economicista, de por sí injusto e inequitativo, que los países de la región habían importado sin ninguna criticidad a partir de la propuesta del desarrollismo económico. Se pretendía –era la argumentación– la modernización y la reactivación productiva de los sectores medios: por efecto de desborde esto llegaría necesariamente, se decía, a los más pobres. Era la idea del desarrollismo. Grave error. No sólo no sucedió, sino que en los años setenta nuestros países entraron en una gravísima crisis cuyas consecuencias todavía seguimos arrastrando en el tiempo.

Sobrevino entonces la terrible noche de las dictaduras militares y de los regímenes de seguridad nacional, que sembró muerte y desapariciones forzadas, encarcelamientos, torturas y, en general, violaciones de los derechos humanos con atropello de las libertades en la mayoría de los países. La justicia y la dignidad fue avasallada pero también el derecho a la comunicación y la libertad de expresión. La comunicación vivió entonces épocas de resistencia y la comunicación popular se transformó en refugio y, en no pocos casos desde la clandestinidad, en herramienta de lucha por la liberación.

Superada esa etapa y en el albor de las democracias renovadas, la propuesta de democratización política de los años posteriores apuntó a comprender el desarrollo

mucho más allá de lo estrictamente económico. Se hablaba de procesos participativos y de cambios sociopolíticos que sustentaran lo que se afirmaba en lo estrictamente económico. Los resultados no se dieron o fueron magros y la crisis se prolongó sin mejorar las condiciones de vida de la mayoría de la población.

Paralelamente, ya desde los años setenta y aún con las dictaduras, el movimiento que propició la democratización de la comunicación tuvo un crecimiento muy importante en toda la región, puede decirse que afirmado en la resistencia, en los sótanos de la sociedad, pero también en el desarrollo del pensamiento crítico latinoamericano. De manera simultánea se fueron desarrollando dos corrientes no siempre conectadas. Por un lado, la transformación en experiencias de educación a través de los medios en realidades de comunicación popular utilizando la radio como principal soporte. A ello se sumaron prácticas de comunicación vinculadas a los actores populares (campesinos, indígenas, trabajadores en general). En estos casos la presencia de la Iglesia católica y de los movimientos cristianos de base inspirados en la teología de la liberación y en las comunidades eclesiales de base (CEB) fue importante y significativa. Pero paralelamente América Latina fue cuna de pensamiento crítico y creativo sobre comunicación y se amplió el debate sobre las políticas nacionales de comunicación basadas en el NOII (Nuevo orden informativo internacional) y en el NOMIC (Nuevo orden de la información y de la comunicación). Intelectuales, pero también políticos y políticas de la región se integraron en esa disputa global y participaron en los foros internacionales. No obstante, fueron pocos los logros, las concreciones. Apenas algunas experiencias aisladas y poco significativas lograron plasmarse.

En el primer caso fue la propia experiencia de los alfabetizadores y su cercanía a los sectores más populares, lo que produjo la transformación a una perspectiva de comunicación popular.

La propuesta de políticas nacionales de comunicación encontró su razón política en la idea de la liberación, su fundamento teórico en la escuela crítica latinoamericana de la comunicación y su referente práctico en las experiencias de comunicación alternativa que ya se habían sembrado en la región desde la década de los cincuenta a partir de la labor de educación radiofónica de Radio Sutatenza (Colombia), una emisora de la Iglesia Católica, y de las experiencias de comunicación llamadas entonces alternativas.

Hubo, sin embargo, disociación entre el discurso político y la práctica. La gran mayoría de los gobiernos latinoamericanos participaron de la Conferencia de San José de Costa Rica (1976) sobre políticas de comunicación y suscribieron sus pronunciamientos sobre el NOMIC, pero casi ninguno de ellos demostró después capacidad y empeño político para poner en práctica las transformaciones que se requerían.

No hubo, por ejemplo, una modificación efectiva del sistema de medios. Más allá de experiencias que no alcanzaron una real capacidad transformadora como sucedió

con las agencias ASIN<sup>2</sup> y ALASEI<sup>3</sup> y la red ULCRA<sup>4</sup>. No hubo tampoco un impulso y un respaldo concreto a los sistemas nacionales de radio y televisión de servicio público. En diálogo sostenido por Luis Ramiro Beltrán con quien escribe en 1990, el investigador boliviano afirmó que las propuestas alternativas en ese momento “no llegaron a constituir ni siquiera el 5% del total de los medios en cada país en ese período”.

Muchos discursos políticos y teórico políticos sobre el NOMIC y las políticas de comunicación en el continente no tuvieron en cuenta de manera real y concreta las experiencias de comunicación de base que se venían desarrollando en la región. Pero también para los que hacían comunicación en la base, para los que vivían la comunicación popular como una experiencia política y como una herramienta para el cambio social, el discurso sobre el Nuevo Orden resultó, en más de una ocasión, como un alegato lejano, cuando no ajeno o vacío.

Más allá de esta disociación en la práctica y en el discurso, las experiencias de comunicación estuvieron en este tiempo directamente ligadas al debate político. En el nivel de la superestructura porque la discusión sobre el Nuevo Orden y sobre las políticas nacionales de comunicación movilizó intereses y promovió enfrentamientos. En el nivel de la base porque la comunicación se transformó en una herramienta de la lucha contra la injusticia social y en favor de la democratización.

## ¿CÓMO ENTENDER LA COMUNICACIÓN?

Como se ha venido diciendo, existe en América Latina una praxis de la comunicación estrechamente vinculada con la práctica política y con las luchas populares. Porque hubo y hay protagonistas de la comunicación que, en medio del debate político, la conciben como derecho humano fundamental y, de allí, como una perspectiva política de la construcción ciudadana.

Lo anterior supone dejar de lado toda mirada reduccionista e informacional de la comunicación, restringida al uso de los medios y las tecnologías, para entenderla sustancialmente como vincularidad entre sujetos, como diálogo que genera sentido en la vida social, cultural y política; incluyendo a los medios pero sin limitarnos a ellos. Es al mismo tiempo una forma de comprender históricamente los procesos comunicacionales, como tejido de la historia y no apenas como acontecimientos aislados y circunstanciales; es comprender a la comunicación como una narración que surge de la experiencia y de la práctica, de la vida cotidiana de los sujetos. No se trata de un grito aislado, sino de un llamado al diálogo que se hilvana en el quehacer

<sup>2</sup> ASIN (Acción de Sistemas Informativos Nacionales)

<sup>3</sup> ALASEI (Agencia Latinoamericana de Servicios Especiales de Información)

<sup>4</sup> ULCRA (Unión Latinoamericana y Caribeña de Radiodifusión).

de los sujetos en la historia, que se hace acontecimiento a partir de la acción de los sujetos populares.

Como lo señalamos en un trabajo anterior, la comunicación es “un proceso social de producción, intercambio y negociación de formas simbólicas, fase constitutiva del ser práctico del hombre y del conocimiento que de allí se deriva” (Uranga, 2016, p. 30). Recogiendo la misma mirada afirmamos entonces que “la comunicación se define por la acción” y, de esta manera a través de nuestras acciones vamos configurando modos de comunicación. Para agregar que “la comunicación que hacemos de nuestra acción, el lenguaje que utilizamos constituye el sentido y el contenido de nuestra acción” (Uranga en Enz, 2006, p. 40).

Esta perspectiva de la comunicación está claramente emparentada con la experiencia latinoamericana de la comunicación popular. Se apoya en una práctica que no puede leerse al margen de la experiencia social y política y del sujeto que la protagoniza.

De esta manera, la comunicación popular se hace también comunicación para el cambio social porque allí los actores sociales se construyen y constituyen simbólicamente, surgen como protagonistas, e impregnan de sentido el proceso histórico del que son partícipes, también de sus luchas, de sus búsquedas, de sus aspiraciones. Así, los procesos comunicacionales dan vida a una metodología político cultural en la historia que deja de ser la suma de pequeños hechos cotidianos o de grandes acontecimientos extraordinarios sin articulación alguna entre sí, para introducir una nueva perspectiva en el modo de conocimiento, sobre la forma de apropiación de los acontecimientos históricos como forma de acumulación de saberes por parte de los actores participantes y del conjunto de la sociedad.

A partir de sus prácticas, la comunicación popular invita a reconstruir la narrativa de la historia desde los procesos comunicacionales que permiten tejer los hechos entre sí, lo cual supone hilvanar la historia particular de cada uno de los actores sociales desde la historia política, social y cultural colectiva. Al hablar de este tipo de comunicación, no nos estamos refiriendo estrictamente a los medios, sino más bien a un proceso comunicacional en el que esos medios quedan inscriptos y del que son parte. Lo que nos preocupa es un proceso comunicacional que se constituye y que, a la vez, construye la narrativa histórica.

Lo popular y comunitario está directamente vinculado con la vocación política, en términos de construcción de ciudadanía y participación social en un continente donde las desigualdades son evidentes y cada día más acentuadas, donde el reclamo de justicia se hace por demás estridente a partir de la demanda de los pobres y de los excluidos. Allí la construcción política no está ligada exclusivamente a la organización política tradicional, sino que se relaciona más bien con el hacer del bien común, tarea que tiene caminos muy diversos, todos ellos atravesados por la lucha por el poder. Desagregar a la comunicación popular de la lucha por el poder sería vaciarla

de sentido y perder el rumbo del cambio social. Sin desatender a que, si bien la comunicación colabora a la construcción de consensos, también contribuye a la constitución de un espacio de diálogo en la diferencia.

## OPCIÓN POR LOS POBRES: CENTRALIDAD DEL ANUNCIO EVANGÉLICO

No resulta difícil establecer nexos entre comunicación popular y compromiso cristiano en América Latina porque se trata de experiencias que se entrelazan sin mayores dificultades en la historia reciente de nuestros países. Aparecen nombres comunes, instituciones, alianzas, modos de construcción. Pero sobre todo, lo que existe es una epistemología común que nace de reconocer al pobre como sujeto y protagonista del cambio social, pero también de la praxis religiosa cristiana.

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968) fue un hito trascendente para el catolicismo de la región porque selló la perspectiva de la opción por los pobres. En la misma línea de reflexión teológica y eclesiológica, pero también político cultural, se inscribirá años más tarde la III Conferencia General (Puebla, 1979). Ambas, si bien son encuentros de la jerarquía católica, expresan de diversas formas una práctica religiosa de todo el pueblo creyente, experiencia de fe extendida a lo largo y a lo ancho del continente latinoamericano y de cercanía y compromiso con los sectores populares.

Citando los documentos de las iglesias latinoamericanas, el teólogo salvadoreño Jon Sobrino recuerda que “la opción por los pobres ha surgido en América Latina, continente mayoritariamente pobre y cristiano. Puebla la remite a Medellín, ‘que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres’, (Puebla, 1134) y consagra la expresión ‘opción preferencial por los pobres’ en el contexto de la misión evangelizadora de la Iglesia. Con esa opción se quiere indicar tanto el destinatario como el contenido de la evangelización. La opción preferencial por los pobres tiene como objetivo el anuncio de Cristo salvador que los iluminará sobre su dignidad, los ayudará en sus esfuerzos de liberación de todas las carencias y los llevará a la comunión con el Padre y los hermanos, mediante la vivencia de la pobreza evangélica (Puebla, 1153)” (Sobrino, J. Relat No. 251).

Y agrega que “la fundamentación de la opción está en la evangelización del mismo Jesús (Puebla, 1141) y en la defensa y amor de Dios hacia ellos por el mero hecho de ser pobres (Puebla, 1142); históricamente está exigida “por la realidad escandalosa de los desequilibrios económicos en América latina” (Puebla, 1154). En cuanto opción pastoral, esta opción es preferencial, no excluyente; no significa, por tanto, desatender la evangelización de otros, aunque se insinúa que incluso para la evangelización de los que no son pobres esta opción es muy importante y necesaria” (Sobrino, J., op. cit.).

Para Sobrino “la opción por los pobres es una opción por una vida y una fe” que organiza el hacer en torno a esa decisión fundamental. Y agrega el teólogo centroamericano que, “en lenguaje actual, ‘pobres’ son en primer lugar los socioeconómicamente pobres, lenguaje que no debiera sorprender ni ser tachado de ideologizado, pues lo que está detrás de lo socioeconómico es el *oikos*, el hogar, y el *socium*, el compañero; es decir, las dos realidades fundamentales para todo ser humano: la vida y la fraternidad” (Sobrino, J., op. cit.).

Esta perspectiva evangélica se apoyó en una práctica que puso la realidad histórica de los pueblos en el centro de la preocupación y del compromiso cristiano. La liberación, en consecuencia, se convirtió en un horizonte concreto, histórico, social y cultural, y no apenas en una utopía proyectada hacia lo trascendente. Lo anterior supone “hacerse cargo de la realidad” lo cual implica tomar a la realidad como “principio y fundamento de toda actividad”, tal como lo señala Alberto Moliner (Revista Relat No. 378).

La opción por los pobres habilita la perspectiva teológica de la liberación, por cuanto comprende la praxis como proceso social, ámbito natural de la transformación de la sociedad.

El peruano Gustavo Gutiérrez, en su obra original sobre teología de la liberación, escribía que “la teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también de la porción de ella –reunida en *ecclesia*– que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose –en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal– al don del reino de Dios” (Gutiérrez, 1972. pp. 40-41).

Años después, al reeditar el mismo trabajo en Perú, Gutiérrez reafirmaba que “la teología de la liberación está estrechamente ligada a esta nueva presencia de los que siempre estuvieron ausentes de nuestra historia. Ellos se han convertido poco a poco en sujetos activos de su propio destino, iniciando un proceso que está cambiando la condición de los pobres y oprimidos de este mundo. La teología de la liberación (expresión del derecho de los pobres a pensar su fe) no es el resultado automático de esa situación y de sus avatares; es un intento de lectura de los signos de los tiempos (...) en la que se hace una reflexión crítica a la luz de la Palabra de Dios. Ella nos lleva a discernir seriamente los valores y límites de este acontecimiento” (Gutiérrez, 1988, p.16).

Respecto de la comunicación, también los documentos fundamentales de la Iglesia latinoamericana contemporánea fijaron una posición que aporta en el sentido antes señalado. En Medellín (1968), los obispos señalaron que “en América Latina los



medios de comunicación social son uno de los factores que más han contribuido y contribuyen a despertar la conciencia de grandes masas sobre sus condiciones de vida, suscitando aspiraciones y exigencias de transformaciones radicales”. Reconociendo a su vez, quizás de manera autoreferencial respecto de la propia práctica eclesial, que estos medios “aunque en forma incipiente, también vienen actuando como agentes positivos de cambio por medio de la educación de base, programas de formación y opinión pública”. Sin dejar pasar que “sin embargo, muchos de estos medios están vinculados a grupos económicos y políticos nacionales y extranjeros, interesados en mantener el “statu quo” social” (II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Documento final, 1968, Apartado sobre Comunicación, No. 2).

En 1977, el Departamento de Comunicación Social del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) produjo un documento preparatorio para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 1979). Ese texto, que no alcanzó amplia difusión, pero tuvo por un lado el mérito de recoger la experiencia de la Iglesia en materia de comunicación desde Medellín y, al mismo tiempo, influyó tanto en el documento final de Puebla como en la labor pastoral de las iglesias particulares. En general ese trabajo refleja la perspectiva de liberación que atravesaba entonces la experiencia eclesiológica de la región. A modo de ejemplo podemos citar un apartado en el que se reclama que la comunicación social “deberá poner en evidencia las situaciones de injusticia, dominación y extrema pobreza la que están sometidos importantes sectores de la comunidad latinoamericana”. Agregando que “deberá también colaborar a la creación de un proyecto de liberación capaz de asegurar condiciones de vida pacíficas, justas y fraternas para nuestros pueblos” (DECOS-CELAM, 1979, Evangelización y comunicación social en América Latina, Ediciones Paulinas, Bogotá. p. 49).

Esta mirada fue la que impulsó también al respaldo institucional de las organizaciones católicas del apostolado de la comunicación (UNDA, OCIC, UCLAP) en cuyas filas actuaron militantes (laicos, sacerdotes y religiosas) claramente identificados con experiencias de comunidades eclesiales de base y teología de la liberación.

Luis Liberti, un estudioso del tema de la comunicación y la Iglesia en América Latina, sostiene que en los años posteriores a Medellín (1968) “en el campo cultural advertimos el profundo influjo del pensamiento del brasileño Paulo Freire, pedagogo, sociólogo y filósofo; sus propuestas tienen amplia acogida en el continente, provocando una generalizada concientización y un cambio notable en la apreciación y análisis de la situación latinoamericana”. Y agrega que Paulo Freire “inspiró la búsqueda inicial de modelos de comunicación horizontal y dialógica” también en el ámbito de la Iglesia (Liberti, 1995, p. 38).

El documento de los obispos latinoamericanos en Puebla (1979) recoge solo parcialmente la rica experiencia de la Iglesia en la materia en los años precedentes.

Sin embargo, en el momento de las recomendaciones pastorales se puede leer que “conocida la situación de pobreza, marginalidad e injusticia en que están sumidas grandes masas latinoamericanas y de violación de los derechos humanos, la Iglesia, en el uso de sus medios propios, debe ser cada día más la voz de los desposeídos, aún con el riesgo que ello implica” (Conferencia General del Episcopado Latinoamericana, Documento final, 1979, Puebla, 1082).

## COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE: PRAXIS DE LIBERACIÓN

La opción evangélica por los pobres se plasmó de diferentes maneras en la práctica religiosa latinoamericana, pero tuvo en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) una de sus manifestaciones más importantes porque en ellas se expresó además de la centralidad del compromiso con el pobre entendido como sujeto popular, también formas de organización para la acción política, aunque no siempre partidaria.

Ya en 1968 los obispos latinoamericanos habían definido a las CEB como “célula inicial de estructuración eclesial y foco de evangelización y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo” (Medellín, 15) y en 1979 los mismos obispos dijeron que “las Comunidades Eclesiales de Base, que en 1968 eran apenas una experiencia incipiente, han madurado y se han multiplicado, sobre todo en algunos países, de modo que ahora constituyen un motivo de alegría y de esperanza para la Iglesia. En comunión con el Obispo y como lo pedía Medellín, se han convertido en focos de evangelización y en motores de liberación y desarrollo”. (Puebla, 641)

El teólogo boliviano Gregorio Iriarte entiende por comunidad eclesial de base (CEB) “un pequeño grupo en el cual los integrantes se conocen, comparten su vida, celebran su fe y se ayudan mutuamente a vivir plenamente su compromiso en la construcción del Reino” (CELAM, 2016). En la práctica, estas comunidades surgieron en América Latina a la luz de una doble perspectiva: vivir la fe junto al próximo, al cercano, pero también con la decisión de poner la realidad en el centro de las preocupaciones.

Las CEB han sido además expresión de la novedad eclesial que aportó el Concilio Vaticano II (1962-1965) plasmada en América Latina en los años sesenta, momentos en los que, tal como se señaló más arriba, el proyecto de desarrollo promovido por Estados Unidos para esta parte del mundo comenzaba a manifestar su debilidad. La pobreza de los pueblos del continente instaló la demanda de liberación, por encima de cualquier propuesta de desarrollo que se mostraba por sí misma no solo insuficiente sino injusta dadas las condiciones de explotación y de dominación.

Es en esa coyuntura en la que la teología de la liberación encuentra una matriz histórico cultural. En la CEB se concreta una práctica teológica que surge de la historia concreta del pueblo pero que, al mismo tiempo, es una manera de vivir la vida desde la perspectiva de los pobres. De tal manera, la teología de la liberación advierte sobre

la necesidad de vivir la fe cristiana sin separarla de las condiciones existenciales y concretas de la mayoría del pueblo latinoamericano.

Y las CEB son, al mismo tiempo, una manifestación de una nueva manera de entender la Iglesia, una nueva eclesiología que es fruto también de la aplicación del Concilio Vaticano II en América Latina. Esta es una perspectiva eclesiológica que pone el acento en la comunidad inserta en el pueblo, en la historia del pueblo, como centro de la experiencia de fe.

“La Comunidad Eclesial de Base –afirma Alberto Moliner– como comunidad integra familias, adultos y jóvenes en íntima relación interpersonal en la fe. Como eclesial, es comunidad de fe, esperanza y caridad; celebra la Palabra de Dios y se nutre con la Eucaristía, culmen de todos los sacramentos; realiza la Palabra de Dios en la vida, a través de la solidaridad y compromiso con el mandamiento nuevo del Señor y hace presente y actuante la misión eclesial y la comunión visible con los pastores, a través del servicio de coordinadores aprobados. Es de base por estar constituida por pocos miembros, en forma permanente y a manera de célula de la gran comunidad”. (Moliner, op.cit).

Y subraya que las CEB potenciaron “los ministerios laicales y recuperan las dimensiones carismáticas y diaconales de la Iglesia, jugando un importante papel crítico profético y liberador. Conscientes de que las soluciones políticas a las que prestan su apoyo no tienen carácter absoluto, enfatizan las mediaciones históricas. Estas comunidades son la presencia de la Iglesia en los movimientos populares de lucha reivindicativa, en los que se encuentra la conciencia de liberación” (idem).

Puede decirse entonces que la experiencia de la CEB fue la forma de plasmar en América Latina, de manera original y recogiendo la práctica religiosa y política de esta parte del mundo, las reformas del Vaticano II. Y, al mismo tiempo, un modo de proponer otro modelo de Iglesia desde la perspectiva del pobre como sujeto y protagonista de la historia. Es la Iglesia que es parte del pueblo, que asume sus dolores y sus luchas, también porque sus miembros padecen la condición de dominación y los sufrimientos de los pobres.

Por ese motivo los creyentes reunidos en la CEB trabajan en favor de un nuevo tipo de sociedad que busca superar las situaciones de injusticia y dominación, para sí y para el conjunto de la sociedad. Y fue la reflexión teológica de la liberación la que sistematizó esta práctica para transformarla en propuesta, con lo que habilitó una reflexión crítica de la praxis cristiana desde una perspectiva liberadora.

No solamente es una forma de reflexionar sobre la vida, sino una forma distinta de vivir la vida en la historia del pueblo.

Fue un tiempo en el que se puso mucho énfasis en el compromiso social, político y revolucionario desde la fe. Algunos cristianos eligieron el camino de la lucha armada

y la represión de los gobiernos de “seguridad nacional” cayó sobre estos y sobre otros con opciones diferentes por considerarlos, en general, “subversivos”. Muchos cristianos murieron y fueron víctimas de atropellos.

Las CEB se transformaron de esta manera en una experiencia novedosa que, siguiendo la enseñanza de las primeras comunidades cristianas, reforzó también el compromiso de la opción por los pobres que, inspirado en el Concilio Vaticano II, se plasmó en América Latina a través del magisterio episcopal, apoyado también en las reflexiones teológicas de la liberación en sus diversas corrientes y acepciones.

## COMUNICACIÓN POPULAR Y COMPROMISO CRISTIANO

Pero las CEB también participaron de experiencias de religiosidad popular, en las que se sintetizó la cultura popular con lo religioso y con el lenguaje del pueblo. Experiencia de comunicación en el doble sentido de la pequeña comunidad, pero también de la cultura popular como forma de expresión y manifestación de la vida del pueblo. Estas experiencias de comunicación enraizadas en la vida cristiana se trasladaron a los radios, a los centros comunitarios, a las prácticas de comunicación que estos militantes cristianos protagonizaron en diferentes ámbitos.

Para el jesuita británico Robert White, comunicador social de larga experiencia en América Latina, particularmente en América Central, las CEB fueron una experiencia básica de comunicación. En general, afirma, porque en base al uso de métodos participativos lograron una comunicación “más horizontal que en el modelo vertical de información, hacia arriba, del sacerdote al obispo, y luego hacia abajo, al pueblo” (White, 1988, p.152). Según White, las CEB se convirtieron en un ámbito de democratización de la palabra y responsabilidad compartida y en muchas oportunidades esa experiencia se proyectó en la generación de medios propios desde boletines impresos, foros de debate pero también en innumerables radios comunitarias con proyección social. Para White, “la comunicación popular impulsa una organización sistemática de los medios de comunicación producidos por los pobres y relativamente iletrados; controla y apoya financieramente sencillos periódicos mimeografiados, teatro popular, afiches, sencillos proyectores de diapositivas, títeres, etc.” (White, p.160). Un rápido repaso al surgimiento de experiencias de radio comunitaria en América Latina y el Caribe muestra un enorme protagonismo de la Iglesia católica, desde la pionera Radio Sutatenza (Colombia), hasta Radio Santa María (República Dominicana) y Escuelas Radiofónicas de Bolivia (ERBOL). Estas y otras muchas iniciativas de radios populares y comunitarias dieron origen a lo que luego sería ALER (Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica), una de las más importantes redes de comunicación popular que sigue existiendo en el continente e, inicialmente, mayoritariamente constituida por instituciones de medios de origen católico, ligadas o no institucionalmente a la

Iglesia. La opción por los pobres y la teología de la liberación están en la episteme misma de su generación.

Y la práctica de la comunicación de un sector de la Iglesia católica y del cristianismo progresista de la región estuvo, por esta vía, intrínsecamente relacionada con la idea del cambio social en diferentes formas. La revista *UNDA-AL*, órgano de la Asociación Católica Latinoamericana para la Radio y la Televisión, publicada en Bogotá y Buenos Aires entre 1980 y 1989, recogió en muchas de sus notas esta perspectiva.

Como ejemplo vale consignar lo que escribía en sus páginas, en 1981, el sacerdote y teólogo jesuita mexicano Fernando Espinosa, señalando que la comunicación popular “solamente llegará a ser auténticamente popular en la medida en que asuma seriamente la tarea liberadora de las clases oprimidas, se convierta en medio de expresión de sus propios intereses y rompa con la opresión y la manipulación de la clase dominante”. Y agregaba que “la comunicación popular tendrá que estar íntimamente relacionada e integrada con todo movimiento de organización y reforzamiento de la práctica social a nivel político. La sola comunicación no va a cambiar la sociedad por bien que se realice: pertenece sólo a la instancia superestructural. De alguna manera habrá que incidir en las relaciones sociales de producción” (*UNDA-AL*, No. 3, 1981, Bogotá, p. 19).

Y al año siguiente, en la misma publicación, el también teólogo y sacerdote jesuita hispano venezolano José Martínez Terrero, en un artículo titulado “La comunicación popular en el NOMIC”, afirmó que “la práctica comunicacional de los grupos populares que luchan por la liberación va (...) en línea de un nuevo proceso comunicacional popular y grupal”, señalando que “lo más importante es que el mismo pueblo oprimido diga su palabra” y que la comunicación “vaya orientada a la organización popular para un cambio macro estructural liberador, en que los mismos sectores organizados controlen los medios”. Para rematar que comunicación popular se define como “la comunicación del pueblo oprimido, que se expresa y reclama sus derechos conculcados, usando para esto los medios de comunicación que más le ayuden a su liberación” (*UNDA-AL*, No. 7, 1982, pp. 46-48). Y páginas más adelante el mismo autor afirmaba que “la práctica de la comunicación popular se enmarca en la relación de la Iglesia con el pobre” (*op.cit.* p. 54).

En 1992, en un texto que reflexionaba sobre 500 años de evangelización en América Latina, escribí que “fue la Iglesia católica latinoamericana el lugar donde muchos comunicadores populares y profesionales, especialmente los primeros, encontraron el respaldo para sus demandas en favor del derecho a la comunicación y para desarrollar experiencias de comunicación alternativas al sistema”, subrayando que “esta ha sido una de las más valiosas contribuciones de la Iglesia a ese respecto” (Uranga, W. en Beozzo, J. y otros, 1992, p. 420). Un reconocimiento que, a la distancia, reafirma lo que hemos venido sosteniendo respecto de la importancia del aporte de actores

comprometidos de la Iglesia católica y del cristianismo en general, a la comunicación popular en la región.

## APUNTES AL CIERRE

A lo largo del texto hemos querido dejar en evidencia que, por lo menos en lo que hace a la región latinoamericana y caribeña, la práctica que hemos denominado comunicación popular (también llamada comunitaria o para el cambio social), ha estado claramente vinculada con la perspectiva teológica y eclesiológica construida en torno a los que los documentos del magisterio jerárquico denominaron como “opción preferencial por los pobres” y que los teólogos sintetizaron en la teología de la liberación con sus variaciones en teología del pueblo o de la cultura, según los autores. Del mismo modo, quienes han reflexionado sobre la comunicación reconocen huellas de este pensamiento, pero también asumen que han incorporado prácticas que provienen de organizaciones y movimientos cristianos comprometidos con los sectores populares.

La elección del pobre como sujeto constructor de la historia, pero también artífice principal del cambio, se transforma en el eje epistemológico común que organiza la práctica cristiana de la liberación, la comunicación popular y los procesos de cambio social en América Latina. Comprender al pobre, a quienes padecen la dominación, como sujeto liberador y promotor de los cambios histórico culturales ha sido la clave de lectura de los procesos sociales de raíz popular. Es la misma clave de lectura que aplican los comunicadores y comunicadoras populares en el largo trayecto que va desde “dar voz a los que no tienen voz” hasta el reconocimiento del actor popular como sujeto del derecho a la comunicación. Pero la misma raíz epistemológica da sentido a la teología de la liberación entendida, como lo dice Gustavo Gutiérrez, como inteligencia de la praxis cristiana vivida en medio de los pobres, desde su cultura y desde su realidad social.

Esta síntesis se ha dado también en la vida y en las experiencias de comunicadores y comunicadoras que enriquecen la tradición teórica del campo en América Latina. Sin la pretensión de agotar esta lista –y pidiendo desde ya disculpas por las seguras omisiones– vale la pena mencionar algunos de los nombres de maestras y maestros de la comunicación en América Latina de reconocida identificación con la fe cristiana que sintetizan en sus enseñanzas, en sus textos y en sus prácticas la síntesis a la que nos estamos refiriendo: Jesús Aguirre (Venezuela), Rosa María Alfaro (Perú), Jesús Martín-Barbero (Colombia), Fernando Reyes Mata (Chile), Regina Festa, Cicilia Peruzzo, Attilio Hartmann, José Marques de Melo e Ismar de Oliveira Soares (Brasil), Juan Díaz Bordenave (Paraguay), Luis Ramiro Beltrán (Bolivia), Mario y Gabriel Kaplún (Uruguay), Daniel Prieto Castillo y María Cristina Mata (Argentina). Hay muchos y muchas más, pero las menciones alcanzan como evidencia para lo afirmado con

anterioridad. Todos ellos y todas ellas forjaron el pensamiento comunicacional de América Latina, pero también son y han sido pioneros de una perspectiva de comunicación popular y, antes o después, sus raíces estuvieron vinculadas a la práctica cristiana de la liberación.

Todo lo anterior no queda apenas en ejercicios teóricos. Existe innumerable cantidad de experiencias que vinculan comunidades eclesiales de base, otras comunidades cristianas, organizaciones y movimientos eclesiales con prácticas de comunicación popular y para el cambio social. También ejemplos de luchadores cristianos que llegaron a entregar su vida trabajando, desde la comunicación, por la liberación de sus pueblos. Quizás uno de los ejemplos más sobresalientes sigue siendo Luis Espinal Camps, poeta, periodista, cineasta y religioso jesuita español nacionalizado boliviano. El 21 de marzo de 1980, fue secuestrado por paramilitares de la puerta del cine 6 de agosto en La Paz, y al día siguiente su cuerpo fue encontrado con doce disparos de bala en la zona de Achachila. Comunicador cristiano y mártir de la comunicación, que en sí mismo, en su vida y en su muerte, hace síntesis entre fe, comunicación y compromiso por la liberación.

### Referencias

- Enz, A. y otras (edit). (2006). *El cambio social como acción transformadora*. Cumunia-La Crujía, Buenos Aires.
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la Liberación*. Perspectivas, Sígueme, Salamanca
- Gutiérrez, G. (1988). *Teología de la Liberación*. Perspectivas, CEP, Lima
- Medellín (1968). *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. CELAM. (Bogotá).
- Moliner, A. (Sf) Los procedimientos de la teología de liberación. *RELAT Revista electrónica latinoamericana de teología*, 378 En línea: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/378.htm>
- Puebla (1979). *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. CELAM. Bogotá.
- Sobrino, J. (Sf). Opción por los pobres. *Revista Koinonía*, 251. En línea: <http://servicioskoinonia.org/relat/251.htm>
- Uranga, W. (2016). *Conocer, transformar, comunicar*. Editora Patria Grande, Buenos Aires.
- White, P., R. S.J. (1988). La iglesia y la comunicación en América Latina: Treinta años en busca de modelos. Publicado en *Teoría y Praxis de la Iglesia Latinoamericana en Comunicaciones Sociales* (Consejo Episcopal Latinoamericano de Comunicación Social). Colección DECOS 2. Pp. 129-167. Bogotá, Colombia: CELAM.

## COMUNICACIÓN POPULAR EN AMÉRICA LATINA: UNA MIRADA HACIA LOS ACTORES QUE CONSTRUYEN PUENTES<sup>1</sup>

El reto de definir al comunicador popular en América Latina ha sido asumido por diferentes autores. Algunos de ellos, como yo, estábamos solamente llenos de curiosidad, pero teníamos una historia de haber atestiguado y participado en luchas sociales, en un país profundamente injusto y desigual con respecto a la distribución de recursos o a la dignidad de los medios con los que se cuenta para bien vivir. Brasil nunca fue un ejemplo de estado de bienestar y, si miramos detenidamente a sus vecinos, el panorama no ha sido muy diferente y, lamentablemente, al paso del tiempo no han ocurrido muchos cambios.

Pero es precisamente debido a este contexto de profunda desigualdad que han surgido algunas acciones, grupos y congregaciones muy específicos y, juntamente a ellos, se han creado formas específicas de utilizar la comunicación. Ellos han producido una identidad local que mezcla estrategias, tácticas (Certeau 2013) y un *habitus* (Bourdieu 2011) que combinan la realización de formas creativas de comunicación con escasos recursos. Esta reflexión tiene el objetivo de comprender cómo estas personas, estos actores populares y realizadores están desarrollando la comunicación en las organizaciones sociales y las comunidades.

Discutiré lo que rodea y provoca estas acciones en el contexto de lo que se conoce como comunicación popular en América Latina. Posteriormente, se buscará trazar un perfil tentativo sobre este individuo popular, ya que sus acciones definen y modifican su *habitus*, y esto es transformado por la causa por la que lucha, por el lugar social y económico en el que se encuentra, por la educación formal (o no), así como por los grupos de los que forman parte. Este comunicador es un mosaico de diferentes variables y nuestro objetivo aquí es identificar cómo estas variables influyen en este actor, el comunicador popular.

<sup>1</sup> Este texto fue publicado originalmente en inglés en el año 2021: Bona, N. C. (2021) Popular communication in Latin America: a look at the actors who build bridges. In A.C. Suzina (Ed.), *The evolution of popular communication in Latin America*, (pp. 159-174). Palgrave Macmillan.



## EL CONTEXTO

Si prestamos atención a algunos aspectos históricos sobre la forma en que se colonizó América Latina (por no decir que fue violada, robada y saqueada), podemos entender que se produjo una forma brutal de ocupación con la ayuda de algunos sectores de la Iglesia católica (Galeano 2010; Ribeiro 2006). Como resultado de dicha colonización, nació, y permanece hasta hoy, una sociedad extremadamente desigual, lo que significa que una élite concentra gran parte de los recursos, ya sea en forma de propiedad o de acceso a la educación y a los derechos humanos. Al otro lado del espectro social, están los descendientes de los pueblos originarios –muchos de los cuales fueron diezmados por sus tierras– y los descendientes de esclavos traídos de África a América Latina para realizar los trabajos forzados en las fincas de caña de azúcar y café. Además, están los descendientes de los ibero europeos blancos enviados a colonizar el vasto territorio y, más tarde, los que llegaron por las dificultades o problemas económicos provocados por las dos guerras mundiales del siglo XX. Esta es la imagen de una tierra rica en recursos, pero que están realmente mal distribuidos.

Estos grupos (élites y explotados) despliegan sus tensiones en los múltiples niveles del mundo tangible. Un ejemplo es la disputa por tierra para plantar y vivir, que se opone, por un lado, a la gran agroindustria (con sus máquinas, pesticidas y grandes extensiones de tierra a fin de garantizar cosechas enormes para la exportación) y, por otro lado, a grupos como los quilombolas<sup>2</sup>, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (Movimiento de Trabajadores Sin Tierra), así como a las tribus nativas (con su forma tradicional de cultivar alimentos). Otros conflictos involucran a grupos como grandes corporaciones inmobiliarias (muchas de ellas financiadas internacionalmente) y vecindarios en las ciudades con el Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (Movimiento de Trabajadores sin Techo); desastres de presas de residuos minerales y comunidades locales (ver Mariana en 2015 y Brumadinho en 2019); centrales eléctricas y comunidades locales como Belo Monte (central hidroeléctrica) en el estado de Pará; y, los *Povos da Floresta* (Pueblos de la Selva<sup>3</sup>), entre muchas otras. Estas pugnas, históricas y actuales, son las causas que desencadenan la creación de lo que llamamos movimientos sociales, organizaciones sociales o asociaciones comunitarias.

La verdad es que América Latina nunca se libró de la explotación internacional. Cada vez que un país intenta elegir a un gobernante que pueda representar los intereses de estos grupos populares, las élites, generalmente ayudadas por otros países poderosos, logran recuperar el poder y no siempre de manera democrática. Es por esto que

<sup>2</sup> <https://es.wikipedia.org/wiki/Quilombo>

<sup>3</sup> Pueblos indígenas, comunidades cimarronas, habitantes de ribera, recolectores forestales. ([https:// peoplesoftheforest.org/](https://peoplesoftheforest.org/)).

casi todos los países de América Latina vivieron décadas de dictaduras, algunas más violentas que otras.

Por lo tanto, en cuanto a las disputas en los distintos ámbitos de la sociedad, la de la información ha sido y continúa siendo una de las más importantes porque determina quién tiene voz y quién tiene derecho a contar su versión de los hechos. Esta discusión específica tiene lugar en la intersección de los campos de la educación y la comunicación. La oportunidad de ir a la escuela y obtener una buena educación históricamente ha sido más escasa para los grupos populares. Las universidades siempre han sido un espacio reservado para la élite. Además, los medios de comunicación están controlados por un pequeño grupo. En Brasil, por ejemplo, los principales grupos mediáticos (incluidas la radiodifusión de televisión, los periódicos y las estaciones de radio) están en manos de cinco familias (Cavalcanti, 1993, p. 41). Un gran número de emisoras de radio está en manos de representantes políticos, lo que legalmente es prohibido. Por si fuera poco, los medios de comunicación como las estaciones de radio y de televisión son definidos como concesiones públicas en la Constitución Federal, pero muchas veces son utilizadas como propiedad privada, como explican Biz y Guareschi (2005, p. 29): “en la mente de los concesionarios, y, en consecuencia, de la población, si ‘tengo’ una radio o TV, hago lo que quiero con ellos, digo lo que quiero y permito que quien yo quiera hable ahí, porque, al final, esto es mío”.

Esta concentración de medios de comunicación no se produjo por casualidad. Es un plan bien diseñado para controlar la información que consumen las personas y, por ende, mantener el *statu quo*. En este sentido, Biz y Guareschi (2005, p. 114) plantean que existe una especie de censura social/económica, que impide que las personas, en general, tengan acceso a los medios de comunicación y hablen de sus proyectos de vida.

## LO POPULAR EN AMÉRICA LATINA

Era evidente que toda la represión, décadas de violencia y explotación vivida serían tierra fértil sobre la que crecerían diversas formas de resistencia, como movimientos sociales, asociaciones populares y comunidades, como hemos dicho. A veces, los resultados han sido revueltas y protestas. En América Latina, esta resistencia se ha alimentado de una mezcla de afán por sobrevivir, una sed de justicia y una mística<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Los diccionarios afirman que la mística es un esquema de doctrinas, ideas, creencias o similares, construido alrededor de una persona u objeto, que confiere a la persona u objeto un valor elevado o un significado profundo. En la práctica, la mística trae todas estas cosas y una “forma” de hacer que las cosas sucedan, que pueden generar creencias cristianas como la búsqueda de justicia y alimentación para todos, e incluye el uso de canciones, símbolos y rituales que normalmente vigorizan a los activistas de la causa. A veces, la mística puede venir acompañada de un tipo de ideología.

que se inspira en parte en la cultura religiosa (mayoritariamente católica), pero sobre todo ha trascendido las fronteras de los espacios religiosos. De este modo, surgieron algunos movimientos y organizaciones sociales como las CEB (Comunidades Eclesiais de Base), y la teología de la liberación (que desafió al Vaticano) fue un nuevo enfoque formado en América Latina, con una rica experiencia en Brasil. En otros países también estuvieron muy presentes algunos sectores de la Iglesia católica, que lucharon junto a estos grupos (ver Uranga, este libro).

Uno de los autores y líderes sociales latinoamericanos más estudiados, que trabajó con el activismo popular a través de la educación y la comunicación, fue Mario Kaplun. Dedicó su vida a reflexionar, estudiar y crear formas de acercar esos dos campos, de forma liberadora, a las personas que más los necesitaban. El intelectual argentino fue el creador y mentor del Casete-Foro, práctica que permitió a los campesinos<sup>5</sup> resolver sus problemas de manera democrática y participativa. En la década de 1970, la técnica consistía en grabar discusiones grupales de campesinos sobre sus problemas diarios en cintas de casete. Un grupo de editores de la comunidad seleccionaba las principales soluciones y las enviaba a otros grupos de campesinos en un intercambio de ideas horizontal. La idea se aplicó en Uruguay y, posteriormente, en otros países. Mario Kaplun y su esposa vivieron en muchos países latinoamericanos principalmente porque las dictaduras podrían expulsarlos de un país. Kaplun también trabajó con la radio popular y su proyecto más famoso estuvo vinculado a la fe católica. Creó una serie de programas de radio llamada *Padre Vicente: Diario de un cura del barrio*. El programa tuvo cinco series con más de 200 episodios.<sup>6</sup>

La lista de materiales de comunicación popular (programas de radio, libros y actividades grupales) creada por Kaplun es inmensa. También tuvo éxito con diferentes metodologías de comunicación y educación popular que, junto con los trabajos de Paulo Freire, marcaron una pauta en la comunicación y la educación populares en América Latina. “Para él, el tipo de comunicación que se hace es un reflejo de la sociedad en la que se vive o que desea construir” (Bona et al. 2007).

Inspiradas por la formación en la comunicación popular o por una percepción instintiva (táctica) de supervivencia, muchas organizaciones populares decidieron utilizar la comunicación alternativa para expresar sus problemas, para trabajar en la concientización de la sociedad en relación a sus demandas, y para posicionarse contra la comunicación hegemónica. Obras de teatro, carteles, música, marchas y folletos son vastos ejemplos de algunas estrategias de comunicación (Peruzzo, 1998, p. 115). Más tarde, la internet vendría a dar esperanzas sobre la posibilidad de que todo tipo de voces tuviera un espacio (ver Flores-Márquez, este libro).

<sup>5</sup> Pequeños agricultores que tienen a la familia trabajando la tierra.

<sup>6</sup> <https://radioteca.net/audioseries/el-padre-vicente-diario-de-un-cura-de-barrio/>.

La comunicación popular es un concepto recurrente en los estudios latinoamericanos y, en ocasiones, puede entenderse como una comunicación alternativa, comunitaria o local basada en contextos de la historia y en los grupos protagonistas (Peruzzo 2008; Festa 1986; Kaplun 2002). Para hablar del comunicador popular, entendemos que “popular” proviene de los llamados movimientos populares en América Latina –indígenas, desfavorecidos, campesinos y todos los grupos excluidos de la cultura de élite hegemónica– que producen una determinada narrativa opuesta a la dominante (Suzina 2016).

## ¿QUIÉN ES EL COMUNICADOR POPULAR?

Desde 2003, una de las principales líneas de investigación que he seguido tiene como objetivo descubrir quién es el comunicador popular. Este actor no es un voluntario norteamericano que realiza obras benéficas, ni el estudiante en Turquía que hace una protesta contra el gobierno, ni es la ama de casa alemana que se junta a los vecinos para generar algunos cambios en la escuela local. Aunque algunas de las acciones podrían ser similares, el comunicador popular en América Latina lleva a cabo una práctica mística que entrelaza diferentes luchas que son, de alguna manera, históricamente las mismas: la resistencia a siglos de explotación y falta de la mínima dignidad. Esta pugna conlleva las luchas raciales, de género y de minorías. Por ello, este comunicador es un mosaico conformado por indígenas, negros, pobres, mujeres, personas no binarias y sus resistencias.

Dado que los medios de comunicación están en manos de la élite, las personas desfavorecidas raras veces tienen espacio para su propia narrativa en las noticias u otros tipos de programas de televisión, radio y periódicos. Tampoco tienen dinero para producir programas en los medios de comunicación para contar su versión de los hechos. Sin embargo, en alguna medida, algunos reportajes son cubiertos por periodistas de los medios de comunicación de masa, quienes los retratan con un enfoque justo. En uno de mis primeros proyectos de investigación, mi pregunta inicial fue: ¿cómo algunas personas logran abrirse paso y aparecer en la agenda de los medios de comunicación mientras que otras no? Mis hallazgos en esa investigación (Bona 2003), realizada con una organización que alberga a adolescentes sin vivienda, fueron que dos periodistas profesionales construyeron un puente entre la agenda técnica y dominante utilizada en las producciones de los medios de comunicación y el lenguaje más informal utilizado en organizaciones populares. Los dos tenían un conocimiento profundo de ambos lados y sabían cuál enfoque los medios de comunicación “comprarían”. También sabían qué haría al movimiento huirse (o no) de una exposición pública que podría estigmatizar a los adolescentes, más de lo que ya lo hacían las noticias.

Después de ese hallazgo, mi interés se centró en comprender cómo el comunicador popular escogería sus estrategias de comunicación y qué influiría en sus decisiones. En esencia, ¿quién es el comunicador popular? ¿Qué constituye este actor específico que se involucra en movimientos sociales, organizaciones sociales o agrupaciones y asociaciones comunitarias?

Para responder a esta pregunta, apliqué una serie de técnicas y métodos con el fin de observar la influencia del movimiento social en el trabajo de los comunicadores, su trayectoria mediática (qué medios de comunicación utilizan a diario), la educación formal que posiblemente recibieron, y entender si son activistas o miembros de un grupo que sigue una causa.

Existe una característica específica en este campo que contrasta la formación profesional en comunicación con las creencias y valores que sostiene este comunicador. La formación técnica impartida por las universidades prepara generalmente a este actor para actividades relacionadas con el mercado. Es decir, que el futuro periodista aprenda a identificar hechos de interés periodístico, a escribir artículos con una estructura de “lead” y de pirámide invertida, así como a entrevistar a fuentes oficiales y testigos. Aquellos que estudian publicidad aprenden cómo crear un anuncio, cómo explicar los beneficios de un producto para vender más, cómo hacer atractivos anuncios de radio o inserciones de televisión. También, desde el enfoque del área de comunicación (división realizada en el plan de estudios de las universidades), podemos encontrar al estudiante de relaciones públicas que aprende a organizar eventos para promover empresas o ideas; así como a desarrollar relaciones con los grupos de interés para prevenir o disminuir problemas con la imagen de empresas o productos.

La educación superior también es importante en el contexto latinoamericano ya que difícilmente existe otro tipo de formación técnica en medios de comunicación. Además, raras veces existe una “formación en el lugar de trabajo” que se ofrezca de forma similar a los profesionales en Europa o América del Norte sin formación universitaria. En América Latina, contar con un título de educación superior sigue siendo algo que distingue a unos individuos de otros. Recordemos que las élites tienen un acceso prioritario a la educación y que normalmente esta educación se enseñaría y se aplicaría para enfatizar la agenda del mercado, así como para mantener el *statu quo*.

Recientemente, los esfuerzos realizados por los gobiernos de izquierda contribuyeron a facilitar el acceso a la educación superior de los grupos populares; además, algunos actores tuvieron la oportunidad de obtener sus títulos en comunicación. También, los movimientos y organizaciones sociales comenzaron a comprender las ventajas de una buena estrategia de comunicación para difundir sus demandas y convencer a la audiencia. En este escenario, los profesionales formados en periodismo, publicidad y relaciones públicas han visto un mercado cada vez más sediento de profesionales de

la comunicación que sepan atender las necesidades de generar flujos de información y relaciones con sus grupos de interés.

## LA CAUSA SOCIAL Y EL ACTIVISTA

Si bien contar con una educación superior le da a uno un rango más alto que al comunicador popular, no es el conocimiento técnico lo que define a este comunicador. De hecho, definitivamente es lo contrario. Las entrevistas realizadas a comunicadores y activistas de diferentes colectivos (Bona 2008, 2014) mostraron que lo que hace al comunicador popular es la fe que tiene en la causa que defiende. Es la motivación para contribuir a movimientos que involucran a la niñez, a la tierra, a la población negra, a los derechos de género, a los derechos indígenas, a los derechos de los animales, a los derechos humanos, a las luchas en el barrio o, incluso, a la lucha contra la injusticia, lo que hace que este profesional, sea egresado o no, desempeñe este papel. Por otro lado, hay un conflicto que se genera cuando el periodista profesional, capacitado para informar de manera equilibrada, trabaja con la comunicación de una causa específica. Giannotti y Santiago (1997) reflexionan sobre esta cuestión cuando piensan en cómo se debe hacer la comunicación sindical. Para ellos, el periodista que decida dedicarse a la comunicación sindical debe renunciar a la imparcialidad mítica, pensar en temas más amplios y convertirse en su propio editor.

El comunicador popular en América Latina puede capacitarse profesionalmente, pero conservar sus creencias ideológicas, que podrían llevarlo a trabajar por diferentes causas. De la misma forma, observamos a algunos individuos sin cualificaciones técnicas que desarrollan procesos de comunicación creativos y relevantes. Su conocimiento proviene de los movimientos y de la comunidad. Es una forma casi intuitiva de hacer comunicación que se asimila en su trabajo diario. Estas prácticas a veces serían presentadas erróneamente por los medios de comunicación que no comprenden (y en ocasiones no quieren comprender) todo este mundo alternativo. Eso explica por qué, durante mucho tiempo, los comunicadores populares no dedicaron tiempo a intentar que sus voces se escucharan en los medios de comunicación de masa. Por experiencia sabían que serían estereotipados, por lo que prefirieron trabajar en otro tipo de “medios radicales” (Downing 2001).

Hubo un caso de un egresado, que trabajaba como comunicador popular en una organización sin fines de lucro, que contó que le enseñaron cómo contactarse con los medios convencionales como profesional de relaciones públicas, cómo escribir un comunicado de prensa atractivo para estimular a los medios de comunicación a publicar sus historias y brindar un poco de espacio para las demandas de su organización. Pero él prefirió no perder tiempo al intentar atraer la atención de los grandes medios ya que, en su opinión, siempre cambian el enfoque o no prestan la atención necesaria para abordar un tema. El profesional optó por enfocar su trabajo

en comunicarse con las partes interesadas y con otras audiencias específicas usando otro tipo de técnicas que aprendió en la organización (Bona 2014).

Esta relación entre lo que se logra desde la educación técnica, desde la trayectoria de vida o con la influencia del activismo se puede explicar a través de tres conceptos: *habitus* de Bourdieu; y tácticas y estrategias de Certeau.

## CAMPO Y *HABITUS*

Entendemos que los comunicadores populares tienen sus prácticas constantemente atravesadas tanto por el conocimiento práctico de su formación profesional como por los campos político, técnico y social que agregan las prácticas de las comunidades a que pertenecen. Para Barros, “el campo y el *habitus* en la sociología de Pierre Bourdieu integran una pieza ontológica completa. No existe uno sin el otro. Son inseparables”. Así, el *habitus* de un actor social está estructurado por posiciones sociales en cualquier campo. Pero este campo también está estructurado por estas posiciones sociales en continuo movimiento. De ese modo, tanto el *habitus* como el campo están mutuamente estructurados y estructurándose (Barros et al. 2003, p. 12).

En “La influencia del periodismo” (1997), Bourdieu afirma que los mecanismos del periodismo ejercen una influencia constante sobre los periodistas que lo integran, principalmente sobre las fuerzas que se interrelacionan en el proceso de informar. Esta reflexión sirve aquí para comprender cómo el campo también influye en el *habitus* de los comunicadores populares y cómo se da esta relación dialéctica, a partir de este *habitus* construido en este campo con la comunicación.

De este modo, el comunicador que estudió periodismo no estará en una redacción, por lo que este escenario (campo) de producción de noticias no participa en la construcción de su *habitus*. El profesional de relaciones públicas no estará en una organización privada o estatal. Los profesionales de la publicidad no estarán en el “campo” de los mercados o del consumo de productos y servicios. El escenario de acción de estos comunicadores será el grupo social o comunidad y todo el contexto de las disputas sociales. Es otro campo; uno en el que no tenían (o rara vez) tenían una formación oficial en la universidad. El campo sería la comunidad o movimiento social, que incluiría sus demandas, su contexto histórico y su trayectoria, por lo que este comunicador estaría influido por su trayectoria mediática que, como campo, también contribuiría a la configuración de su *habitus* y acción.

A primera vista, lo que se entiende es que el concepto de *habitus* propuesto por Bourdieu se refiere a la incorporación de esquemas que orientan las prácticas, desde la perspectiva de la reproducción de estructuras sociales, las cuales tienen una cierta estabilidad. Pero en el sentido de un *habitus* dinámico es posible pensar en una

“edición” continua, una reconstrucción, una reconfiguración que puede surgir de las experiencias y acciones del comunicador. Cuando –y si– estos comunicadores tienen la posibilidad de cuestionar este *habitus*, llegan a trastornarlo y a reconfigurarlo; además, podrían producir una innovación en la forma de ver y de hacer la comunicación popular.

## LOS HACERES DEL COMUNICADOR POR CERTEAU

Michel de Certeau no creía en un orden dogmático impuesto por las autoridades, y dirigió su atención al comportamiento de los inconformistas, incluso a aquellos que fueron silenciados, aquellos que cambiaban la verdad impuesta o que resistían de manera práctica a la labor cotidiana (Certeau, 2013, pág.18). Para este autor, las personas a nivel de consumo reinventan, todos los días, los usos de algunas estrategias comunes, y esto es casi invisible. El análisis del hacer ordinario incluyó todo tipo de actividades, desde la asociación de inmigrantes, las niñas que intentan aprender a manejar su propia salud, los educadores en el sistema penitenciario o en los barrios marginales, las minorías que defienden una tradición y un lenguaje regional contra un estado centralizador y homogeneizante, entre otros.

Para él, la vida cotidiana se inventa de mil maneras, y su objetivo era comprender las combinaciones operativas que construyen una determinada cultura de usuarios, comúnmente denominados consumidores, y que muchas veces son considerados como dominados, quienes, para Certeau, no son dóciles ni pasivos. De alguna manera, es posible ver al comunicador popular de América Latina en este modelo.

El autor ofrece dos formas de entender estos quehaceres comunes, por parte de individuos comunes: basadas en estrategias y tácticas. Para él, la «estrategia» es lo que se formaliza, se calcula a través de la relación de fuerzas y puede aislarse en un sujeto de voluntad y poder. El gesto aquí es cartesiano, planificado, que distingue el campo y la actitud: “La racionalidad política, económica y científica se construyó según este modelo estratégico” (Certeau, 2013, p. 45). Mientras que la «táctica» es la improvisación. Está dentro del dominio del otro, hay ausencia de uno mismo, se aprovecha el momento, y depende del tiempo para jugar con los acontecimientos y transformarlos en algo fructífero. Lo que se gana no se conserva, utiliza los descuidos de la situación para actuar; es astuto. En resumen, para el autor, la táctica es el arte de lo débil. Para él, ir de compras, cocinar, hablar o moverse son algunos de los ejemplos de las acciones de los débiles en un orden establecido por los fuertes. Es un acto, dentro de las brechas de un sistema (Certeau 2013, p. 98).

Los estudios (entrevistas y observaciones) que realicé a lo largo de los años revelaron que lo que se percibe como tácticas de comunicación casi intuitivas, realizadas por comunicadores populares, pueden llegar a reflejarse y a reconfigurarse como *habitus* (cuando el campo de trabajo o la organización ayudan a darles forma). Estas,



a menudo, se convierten en estrategias cuidadosamente planificadas y se realizan como tareas de comunicación.

Un ejemplo es el de un periodista que fue comunicador popular de un grupo que ocupó unos edificios vacíos durante una acción de resistencia contra los desalojos en la ciudad. Quería persuadir a un canal de televisión para que cubriera la causa, para que fueran y escribieran algunas historias sobre esas familias sin vivienda, así como sus razones para estar allí. Para el día de la visita/entrevista le pidió a una de las familias que limpiara el piso mientras los reporteros estaban allí. La intención, una táctica, era hacerlos sentir culpables por pisar el piso recién limpiado y adoptar un acercamiento más indulgente al contar su historia. El comunicador no aprendió eso en la universidad. Pero en cambio, como arma de los débiles, usó lo que tenía a la mano para comunicarse y lograr su objetivo.

## UBICACIÓN DEL CAMPO Y HABITUS DEL COMUNICADOR POPULAR

En este punto, se reconoce que los periodistas, publicistas y profesionales de las relaciones públicas tienen un cierto conocimiento, tanto técnico como humanístico, proporcionado por la universidad que también acaba marcando pautas en los entornos sociales donde estos profesionales actúan. Muy pocas universidades ofrecen, como expectativa profesional, la opción de que este comunicador actúe en movimientos sociales, comunidades u organizaciones civiles. De manera simplista, se espera que los periodistas trabajen en los medios de comunicación, mientras que los profesionales de las relaciones públicas en la comunicación institucional y los publicistas en el desarrollo de mensajes relacionados con el consumo. Los comunicadores populares han realizado una reconfiguración de estas perspectivas. Investigaciones previas (Bona 2008, 2014; Moreira 2012; Valdez Sarabia 2019) revelan que comunicadores populares de todas las áreas de la comunicación y algunos que no contaban con algún título replanteaban continuamente este *habitus* derivado de la formación universitaria. Un ejemplo es el de un comunicador que se graduó en publicidad cuando trabajaba en un sindicato como gerente de comunicación y quien muchas veces realiza otras actividades no relacionadas estrechamente con el área. Así, por ejemplo, el *habitus* del publicista, que consistía en promocionar productos, se replantea y se reconfigura según las demandas de la organización, y su activismo también se relaciona con las acciones de voluntariado en los movimientos sociales. En resumen, el *habitus* cambia, se rehabilita.

Lo mismo ocurre con una periodista que decide montar una empresa de comunicación y se dedica a aprender cómo construir sitios web para ayudar a los socios a hacer la comunicación de organizaciones sociales por un precio razonable o gratis. Este tipo de periodista también desarrolla diferentes habilidades y se convierte en una persona que hace de todo. O el profesional de relaciones públicas que trabaja para personas

sin vivienda, escribe artículos y ayuda a producir videos. Por lo tanto, no defiende los intereses de una empresa como se esperaría de su calificación. Otras observaciones revelaron que algunos abandonaron el *habitus* del periodismo para convertirse en educadores, una mezcla entre comunicador y docente, que enseña a comunicarse. La reconfiguración del *habitus* ocurre con la práctica de democratizar técnicas, formas y procesos de comunicación con diversas comunidades y cuando la formación es utilizada más allá de sus propósitos para crear, así como para recrear otros modelos de comunicación.

## FORMADO EN EL CAMPO

A pesar de haber algunos comunicadores populares con título universitario, la mayoría de los comunicadores populares se forma en terreno. Estos actores confían en el conocimiento de otros comunicadores populares que les muestran cómo comunicarse con grupos y comunidades populares. Este tipo de comunicador aprende todos los días, practicando, haciendo y decidiendo casi intuitivamente qué hacer.

Evidentemente, observamos comunicadores, que están en el campo de los débiles, según Certeau, porque representan en sus acciones a los más débiles de la sociedad. De esta manera, cuando se ubica a los comunicadores en este campo, vemos dentro de las maneras de hacer procesos estratégicos, que se planifican y se miden, y otros que se construyen en el nivel táctico. Demuestran comunicación estratégica cuando desarrollan procesos basados en los resultados que pueden alcanzar (al medir los resultados y reevaluar las maneras de hacer, según los resultados). Por otro lado, se entiende que los que se ven a sí mismos como activistas tienen una forma más táctica de comunicación. Construyen su conocimiento a diario y buscan lagunas en el sistema. Un ejemplo de un testimonio que representa a este tipo de individuo, es el de un comunicador popular con un título universitario que habla sobre un comunicador popular (activista) del MST (Movimento dos Sem Terra) que no cuenta con estudios formales:

Él solía ponernos nerviosos, a menudo nos solicitaba acompañarnos a los eventos, pedía consejos y cosas por el estilo. Ahora, ya no somos nosotros los que denunciemos las acciones del MST. Él es la única y la mejor persona para hacerlo, porque viene de allí. Retrata la imagen desde su punto de vista. [...]

Lo que hacía, era mantener un sitio web actualizado cada dos horas sobre lo que sucedía en el evento. En otras palabras, no podía ir a los grandes canales de televisión, pero con su cámara, con su edición, con software libre, iba allí, grababa, traía la cinta, la editaba y la publicaba en internet. En la misma hora. No con la agilidad y calidad que tiene la televisión; sin embargo, estaba informando lo que estaba sucediendo. (Anderson Leandro, entrevista del 18 de diciembre de 2007) (Bona 2008)

Este se puede considerar un ejemplo de cualquier comunicador popular en América Latina. Pues, según Certeau, a partir de una variedad de tácticas, este actor utiliza los recursos disponibles y el conocimiento informal para construir un proceso de comunicación, reportar noticias, hacer informes y videos.

Con base en este ejemplo, se entiende que muchas organizaciones desarrollaron su propia forma de capacitar a los comunicadores populares. Por eso, como menciona Kaplun, la educación y la comunicación van de la mano. Si bien la mayoría de los comunicadores populares aprenden los contenidos técnicos en la práctica diaria, los cursos de capacitación en comunicación popular han sido una constante desde los tiempos de las dictaduras en América Latina. Y ahora, se llevan a cabo cursos, eventos y otros tipos de reuniones para compartir experiencias con la ayuda de internet.

Es por eso que algunos de estos actores dicen que “no están seguros” de cómo autodenominarse. Dicen que se sienten educadores y comunicadores al mismo tiempo. Por lo tanto, la práctica puede ser técnica, aprendida en la universidad o en la comunidad. No existen fronteras entre el campo educativo y el campo de la comunicación. Pero lo aprendido en teoría o en la experiencia se comparte con compañeros en un curso de formación o en las actividades diarias.

Me considero un comunicador popular. Pero entiendo que hago esto como educador. En mi opinión, estas dos cosas están íntimamente relacionadas. Cuando eres un comunicador que va a desarrollar un taller, también eres un educador. Pero me considero un comunicador popular, porque a veces también hago un trabajo que no es educación; es comunicación en un nivel muy popular, hago divulgación, cubro eventos que tienen que ver con la lucha y con las organizaciones. (Entrevista en Moreira 2012, p. 62)

El legado de Kaplun se explica aquí: para él, el tipo de comunicación o educación que se realiza depende de la sociedad en la que se vive. De acuerdo con este análisis, vivimos en una sociedad donde el modelo que Paulo Freire denominó “bancario” sigue siendo el principal, y esto se refleja en los grandes medios de comunicación. Para él, esto se queda en el nivel de información y no es comunicación. En este formato de enseñanza, existe una comunicación unidireccional, del profesor al alumno y de la televisión, radio o periódico al receptor. No hay interacción entre emisor y receptor en estos conceptos. Pero lo que vemos en el *habitus* del comunicador popular, sea táctica o estrategia, es un intento de cambiar el proceso de comunicación en un afán por cambiar la sociedad.

Creo que a menudo, la mayoría de las veces, hago cosas que no son periodismo. Recientemente fui a un lugar y me preguntaron si era trabajador social. Creo que la visión estratégica de la comunicación, dentro de lo que hacemos, independientemente de comunicar, en este caso, aporta mucho.

Como yo lo veo, tener este enfoque crítico que te brinda la comunicación es muy bueno. [...] Sí, en la comunicación, te guste o no, aprendes a ver las cosas también de una forma más crítica. (Entrevista en Bona 2008, p. 236)

En general, el proceso de comunicación crítico y participativo es algo compartido entre los comunicadores populares en América Latina. Este *modus operandi* se observa a menudo entre comunicadores con educación universitaria y los formados en la comunidad.

Claramente, con la fase de formación de productores audiovisuales y comunicadores populares integrales –siendo yo el que lo hace– damos herramientas a una escuela, de forma teórica, con la oportunidad de practicar con la cámara. Esta es mi forma de contribuir a la democratización de los medios y hacer posible que las personas creen sus propios medios informativos. (Entrevista en Valdez Sarabia 2019, p. 132)

Es de esta forma que el comunicador popular se percibe. Es por eso que el concepto desarrollado por Kaplun es aún muy actual y, por lo tanto, debe ser revisto con frecuencia. La comunicación y la educación son las palabras clave de la comunicación popular, por lo que la emancipación y el desarrollo para el cambio son reales. Es evidente que el comunicador popular busca establecer un *habitus* que es influenciado por la comunidad (campo) y que se reconfigura a sí mismo para ser crítico, participativo y democrático, estableciendo las bases para una sociedad basada en una lógica diferente, como Kaplun (2002) mencionó.

## EL COMUNICADOR COMO PUENTE Y METAMORFOSIS

En América Latina, la comunicación popular nació como un acto de resistencia, para enfrentar el dominio de los medios de comunicación masivos y ser la voz de los no escuchados. Este tipo de comunicación tiene características específicas basadas en el contexto, en los recursos disponibles, en las identidades colectivas y en el conocimiento del actor que es el comunicador popular. Este actor es, consecuentemente, visto como un puente. Un puente que une a los movimientos sociales y sus demandas con los medios de comunicación. Vincula comunidades y medios de comunicación populares. Enlaza las estrategias de comunicación con las necesidades de las organizaciones sociales. Conecta los conocimientos académicos con la mística que nace en la comunidad.

El comunicador popular es el resultado de un conjunto de variables que constituyen su perfil: personalidad y talentos, habilidades, creencias, saberes, movimientos e influencias de la comunidad, formación técnica y consumo de medios. Este profesional, poco a poco, ha desarrollado la comunicación en las organizaciones. Su papel ha consistido en promover una visión más amplia del papel del comunicador

en la sociedad, al orientar a la prensa hacia nuevas perspectivas; también mediante la creación de redes con la academia para promover planes de estudios más amplios y educación de los grupos de base acerca de las estrategias de comunicación dirigidas al empoderamiento.

Al mismo tiempo, este comunicador popular tiene sus prácticas entrelazadas con los campos en los que actúa (redacción, universidades, comunidad, movimientos sociales), lo que forma su *habitus*, una edición y reedición dinámica entre lo que el campo pide a este comunicador y lo que este comunicador tiene para ofrecer. En esta transformación constante se incluyen las estrategias y tácticas concebidas y aplicadas cuando este comunicador popular ve la necesidad de crear formas específicas de comunicación, lo que siembra las semillas de un modelo de sociedad diferente, que surge de una forma crítica de comunicación.

## Referencias

- Barros, F., Clovis, M., & Luís, M. S. (2003). *O habitus na comunicação*. São Paulo: Paulus.
- Biz, O., & Guareschi, P. (2005). *Mídia e democracia*. Evangraf: Porto Alegre/RS.
- Bona, N. C. (2003). *Estratégias de comunicação das organizações da sociedade civil*. In *Monografia de pós-graduação*. Curitiba: PUC-PR.
- Bona, N. C. (2008). *A comunicação e o papel do comunicador nas ONGs sociais*. 2008. 270 f. Master's thesis. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo-SP.
- Bona, N. C. (2014). *Práticas Comunicacionais Digitais de Comunicadores Inseridos em Movimentos Sociais de Curitiba e Sevilha na perspectiva da Cidadania Comunicativa*. Doctoral dissertation. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo-RS, 389 p.
- Bona, N. C., Contecote, M., & Costa, L. (2007). *Kaplun e a comunicação popular*. In III Conferência Brasileira de Mídia Cidadã, São Bernardo do Campo —SP. GT—Enfoques teóricos e políticas públicas de comunicação.
- Bourdieu, P. (1997). A influência do Jornalismo. In *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bourdieu, P. (2011). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Cavalcanti Filho, José Paulo (Org.). (1993). *Informação e Poder: ampla liberdade de informar x responsabilidade no exercício dessa liberdade*. São Paulo/SP: Record.
- Certeau, M. de. (2013). *A invenção do cotidiano*. 1. *Artes de fazer*. 20.<sup>a</sup> Ed. Petrópolis-RJ. Vozes.
- Downing, J. D. H. (2001). *Mídia Radical. Rebeldia nas Comunicações e Movimentos Sociais*. Tradução de Silvana Vieira. São Paulo: Editora Senac.
- Festa, R. (1986). Movimentos sociais, comunicação popular e alternativa. In R. Silva Festa, Carlos Eduardo Lins da (Orgs.), *Comunicação popular e alternativa no Brasil* (pg. 9–30). São Paulo: Paulinas.
- Galeano, E. (2010). *As veias abertas da América Latina*. Tradução de Sérgio Faraco. Porto Alegre: L&PM editora.
- Giannotti, V., & Santiago, C. (1997). *Comunicação Sindical. A arte de falar para milhões*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Kaplun, M. (2002). *Una pedagogía de la comunicación (el comunicador popular)*. La Habana: Editorial Caminos.

- Moreira, A. (2012). *O perfil e a atuação dos/as comunicadores/as em projetos de educomunicação dos movimentos populares* (A. Moreira, Ed.). Curitiba: UFPR.
- Peruzzo, C. M. K. (1998). *Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania* (2nd ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Peruzzo, C. M. K. (2008). Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados. Reelaborações no setor. *Palavra Chave*, 11(2).
- Ribeiro, D. (2006). *O povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Suzina, A. (2016). Digital resources in popular media practices in Brazil: strategies to reduce asymmetries in the public debate. In *Observatorio (OBS\*) Journal (Special Issue, Media, Internet and Social Movements in the context of asymmetries)*. Lisboa. Vol. 10 núm. especially pg. 11–34.
- Valdez Sarabia, M. F. M. (2019). *La comunicación popular como acción política: una mirada a las orientaciones, significaciones y estructura organizativa de sus actores colectivos en Venezuela*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador Departamento de Estudios Internacionales y Comunicación, Quito.



Dorismilda Flores-Márquez

## MEDIOS DIGITALES Y EMANCIPACIÓN EN EL PENSAMIENTO COMUNICACIONAL LATINOAMERICANO<sup>1</sup>

*“Incluso la persona más pequeña puede cambiar el curso de la historia”.*  
Lady Galadriel, *The Lord of the Rings*, JRR Tolkien

*“No hay cambio sin sueños y no hay sueños sin esperanza”.*  
Paulo Freire

La emergencia de los medios digitales ha revivido viejos debates sobre los medios y sus posibilidades de dominación o emancipación. El levantamiento zapatista en 1994 fue uno de los casos más emblemáticos del vínculo entre movimientos sociales e internet, ya que su sitio web fue un elemento clave para ganar visibilidad internacional, que se tradujo en expresiones de solidaridad. En las décadas recientes, la presencia de los medios digitales en los activismos ha crecido considerablemente y ha contribuido a ampliar el acceso a la expresión pública, de modo que algunas movilizaciones en los países del norte de África, a las que se nombró Primavera Árabe, fueron también conocidas en un exceso de optimismo como la revolución Facebook o la revolución Twitter. Más allá de estas perspectivas deterministas, se reconoce la dimensión emancipatoria de los medios digitales. Sin embargo, durante todo este tiempo, académicos y activistas han advertido que no todo es libertad y esperanza en el mundo digital, ya que el lado oscuro de la tecnología está creciendo, mediante las estrategias y recursos para la vigilancia, la represión y la desinformación.

En esta línea, el presente capítulo explora el vínculo entre medios digitales y emancipación en el pensamiento comunicacional latinoamericano. La primera parte

<sup>1</sup> Este texto fue publicado originalmente en inglés en el año 2021: Flores-Marquez, D. (2021) Digital media and emancipation in Latin American communication thinking. In A.C. Suzina (Ed.), *The evolution of popular communication in Latin America*, (pp. 191-208). Palgrave Macmillan.



presenta algunos elementos clave sobre la tradición de la comunicación popular, destacando su orientación emancipatoria. En segunda se aborda la irrupción de los medios digitales, con sus posibilidades y desafíos. Finalmente, ante la pregunta acerca de si hay emancipación en estos medios, el capítulo aporta una reflexión sobre la necesidad de matices para estudiar y comprender la comunicación digital.

## LA EMANCIPACIÓN EN EL PENSAMIENTO COMUNICACIONAL LATINOAMERICANO: UNA HISTORIA DE INNOVACIONES, RESISTENCIAS Y ESPERANZA

El pensamiento comunicacional latinoamericano se ha desarrollado durante los siglos XX y XXI, como una doble forma de resistencia a la dominación: en términos prácticos, las comunidades oprimidas resistieron la opresión de modos creativos; en términos teóricos, las y los investigadores latinoamericanos resistieron la producción teórica anglo y eurocéntrica, a través de la exploración, el análisis y la explicación de y desde su propio contexto, reformulando o discutiendo conceptos<sup>2</sup> y, particularmente, mediante la articulación de proyectos prácticos con la producción teórica. Sin embargo, esos desarrollos se concentraron en el continente y han sido hasta cierto punto invisibles para el resto del mundo (Enghel & Becerra, 2018; Ganther & Ortega, 2019).

Gabriel Kaplún (2013) identifica cuatro tradiciones principales en el pensamiento comunicacional latinoamericano: funcionalista, crítica, culturalista y alternativista. Como se ve en los siguientes párrafos, estas tradiciones no están separadas unas de otras, sino que con frecuencia se entrelazan.

La perspectiva funcionalista no tuvo su propio desarrollo en Latinoamérica, pero hubo apropiaciones de propuestas teóricas en esta línea para estudiar los efectos y las funciones de los medios. En segundo lugar, la perspectiva emancipatoria –basada en la escuela de Frankfurt y los estudios semióticos– se enfocó en el poder, así como en las estructuras económicas y discursivas de los medios. En esta línea fueron clave las aportaciones de Armand Mattelart, Héctor Schmucler, entre otros autores. Ambas perspectivas se enfocaron en los medios y sus efectos persuasivos directos sobre las audiencias.

En contraste, las perspectivas culturalista y alternativista propusieron un giro, para reconocer el papel de las audiencias y la presencia de lo popular en la comunicación

<sup>2</sup> El concepto de desarrollo es un ejemplo de esto. Luis Ramiro Beltrán (2005) buscó ir más allá de la idea de desarrollo como crecimiento económico y lo redefinió como un proceso de cambio sociopolítico profundo y acelerado, que implica otra serie de transformaciones en la economía, la ecología y la cultura de un país, con el fin de promover el avance moral y material de la mayor parte de la población, en condiciones de dignidad, justicia y libertad. Estas discusiones se han extendido en diferentes líneas, tales como la comunicación para el desarrollo, en tanto que las y los investigadores latinoamericanos cuestionaron la noción de desarrollo: ¿cuál desarrollo, de quién y para quién?

y la cultura de masas. Aunque el vínculo con los estudios culturales británicos es importante, las aportaciones clave en la perspectiva culturalista latinoamericana fueron Jesús Martín-Barbero con *De los medios a las mediaciones* y Néstor García Canclini con *Culturas híbridas*.

Por su parte, la perspectiva alternativista estableció un interés práctico como punto de partida: más allá de la investigación, algunos activistas, profesionales y académicos intentaban generar alternativas para hacer frente a la comunicación dominante en las ONG de educación popular, las pequeñas emisoras de radio locales y los centros culturales comunitarios. Tal perspectiva está vinculada a la tradición de la educación popular freireana, que se orienta a la emancipación de los oprimidos. De acuerdo con él, la emancipación es una posibilidad alcanzable en términos prácticos a través de la educación popular y la comunicación. En esta línea, la educación problematizadora, entendida como praxis humanista y liberadora abre la posibilidad de que el pueblo dominado luche por su emancipación. La educación no tendría que servir a los intereses del opresor (Freire, 2005).

### La emancipación, entonces, es una lucha contra la opresión

En Latinoamérica, la opresión ha tenido diferentes caras: primero, varios siglos atrás, la colonización europea intentó borrar la diversidad cultural, étnica, lingüística, religiosa y más (Freire, 2005; Freire & Macedo, 2005; Therborn, 2011). Si bien nuestras generaciones son el producto de eso, es importante reconocer que se trató de un encuentro violento y doloroso.

En segundo lugar, durante el siglo XX, varios países latinoamericanos vivieron una historia política de dictaduras civiles y militares, así como de regímenes autoritarios, que implicaron constantes ataques a los derechos humanos, tales como la represión militar y policial, genocidios, desapariciones forzadas, tortura, amenazas y más. Además, se registraron intervenciones estadounidenses –en algunos casos militares– en los asuntos políticos latinoamericanos (Garretón, 2003; Garretón & Garretón, 2010).

En tercer lugar, durante las décadas recientes las industrias extractivas han proliferado en los países latinoamericanos. La mayor parte proviene de compañías multinacionales y operan con la aprobación de los gobiernos nacionales. Sin embargo, esto afecta a comunidades indígenas de varias maneras: los descuidos en las acciones básicas para evitar riesgos que luego resultan en degradación ambiental y sanitaria, o incluso ocupando sus territorios sagrados, sin beneficio alguno para los pueblos originarios. En este sentido, el extractivismo replica la historia de colonización (Raftopoulos, 2017).

En cuarto lugar, las persistentes desigualdades forman un *continuum* desde los tiempos de la colonización hasta nuestros días. Latinoamérica se ha caracterizado históricamente por altos niveles de desigualdad, sus causas y consecuencias son

complejas, en tanto que el ingreso, el nivel educativo, el género, la edad, la etnicidad y otros factores están interrelacionados (CEPAL, 2019; Therborn, 2011).

Toda esta historia de opresión tiene su correlato en las prácticas de comunicación y los medios. Por un lado, ciertas comunidades y/o sectores han sido históricamente silenciados por diferentes actores; pero, por otro lado, las comunidades han encontrado los modos de expresarse a través de diferentes tácticas.<sup>3</sup> Así, Latinoamérica experimentó la emergencia y el crecimiento de la comunicación popular en la práctica antes que en la teoría. Varios proyectos comenzaron desde la década de 1940, buscando dar voz a quienes no la tenían, sosteniendo una apuesta educativa y promoviendo la participación de las y los ciudadanos, mediante proyectos como las radioescuelas en Colombia, las radios mineras en Bolivia, entre otros (Beltrán, 2005).

Estas iniciativas de comunicación popular continuaron creciendo en las décadas de 1970 y 1980 y después, bajo diferentes nociones: comunicación popular, comunicación alternativa, comunicación comunitaria, educomunicación, comunicación horizontal, comunicación participativa, comunicación para el desarrollo y comunicación para el cambio social (Alfaro-Moreno, 2000; Beltrán, 2005; Kaplún, 2007, 2013, 2019; Navarro Nicoletti & Rodríguez Marino, 2018). Cada noción tiene sus propias particularidades y énfasis, pero todas coinciden en los elementos clave. De ello dan cuenta los siguientes párrafos.

El contexto sociohistórico latinoamericano se ha caracterizado por los contrastes entre la riqueza –en la diversidad cultural y los recursos naturales– y las desigualdades –pobreza, racismo, discriminación, analfabetismo, problemas de salud, violencia de género, violaciones a los derechos humanos–. Esto se tradujo en un campo fértil para la emergencia de proyectos cuyo objetivo era solucionar una problemática práctica en grupos o comunidades específicas, a través de intervenciones educativas y/o comunicativas. Hubo así una línea entre los procesos de comunicación alternativa y educación popular, los movimientos sociales y la teología de la liberación (Alfaro-Moreno, 1999, 2000; Kaplún, 2013).

Otra característica es la participación de sectores populares u oprimidos que habían sido tradicionalmente marginados. Hay un vínculo importante con la comunicación indígena y, en ese sentido, una dimensión intercultural que estos proyectos proponen, para el reconocimiento de la diversidad en el mundo (Gumucio-Dagron, 2014). El desarrollo de medios alternativos y/o populares posibilitó a los sectores “sin voz” tenerla y construir sus propios espacios de expresión pública. Esto también facilitó la participación de actores en modelos horizontales basados en el diálogo, que

<sup>3</sup> De acuerdo con Scott (1990), los grupos subalternos producen discursos ocultos, que son públicamente visibles, pero tienen un doble significado que no es público. Estos expresan el desacuerdo y están presentes en canciones, rituales, chistes, entre otros.

desafió los modelos verticales de los medios masivos. Los términos comunicación alternativa y medios alternativos enfatizan estas posiciones reactivas frente a los medios *mainstream*, lo cual se relaciona con el ejercicio de la creatividad y el ingenio en sus intervenciones y prácticas de comunicación, en ausencia de altos presupuestos y fórmulas mágicas para alcanzar grandes audiencias.

Además, estos proyectos coinciden con la orientación hacia la transformación social desde las bases, que en no pocos casos implicó la promoción del compromiso político y el pensamiento crítico frente a la dominación y la represión. Por supuesto, tales proyectos no han estado exentos de complicaciones, contradicciones y críticas. Las mayores complicaciones, de hecho, han sido las posibilidades de continuidad, los recursos y, en algunos casos, la represión.

Así, la tradición de la comunicación popular representa innovación, resistencia y esperanza para las sociedades latinoamericanas. La innovación ha estado presente en sus modos de entender y practicar la comunidad, la cultura, los medios, la comunicación y la libertad de expresión. Las experiencias permiten observar la creatividad de las y los participantes para intervenir y transformar su realidad. Además, el corazón de estos proyectos es la esperanza, en tanto que en ellos se busca ayudar a imaginar y crear un mundo mejor. En este sentido, Rosa María Alfaro-Moreno (2000) ha sostenido que la comunicación popular es una propuesta ética contra la desesperanza, en la cual la comunicación es la vía para construir una sociedad de justicia y solidaridad.

En suma, las experiencias latinoamericanas de comunicación popular han sido –o, al menos, han buscado ser– claramente emancipatorias. Esto empezó con la inspiración ética de la responsabilidad con la comunidad y operó a través del diálogo participativo orientado a la liberación (Alfaro-Moreno, 2000).

La naturaleza emancipatoria de la comunicación popular involucra a los medios, las prácticas y los actores. Los medios populares/comunitarios/alternativos pueden implicar formas de propiedad distintas a las corporaciones mediáticas, formas de gestión y operación que no se enfocan solamente en el beneficio económico, contenidos que plantean nuevos asuntos respecto a aquellos de los medios *mainstream*, además de modelos no dominantes de comunicación (Kaplún, 2019). Esto desafía las lógicas mediáticas dominantes y abre la puerta a las posibilidades de expresión pública.

Así, los medios no bastan por sí mismos, son las prácticas las que tienen el potencial de hacer la diferencia, ya que una de las principales aportaciones de la comunicación popular ha sido el desplazamiento de los modelos verticales a los horizontales, a partir del diálogo y los procesos de participación (Gumucio-Dagron, 2014; Servaes, 1996). Esto rompe la lógica de la comunicación de uno a muchos y posibilita los modelos de muchos a muchos desde antes que aparecieran los medios digitales.

Finalmente, las prácticas no son abstracciones y no existen por sí mismas, estas son realizadas por actores (ver Bona, este libro). En esta línea, las y los actores han

buscado el cambio social, con sus necesidades y limitaciones, pero también con su creatividad y mucho trabajo. Estos actores incluyen personas con formación profesional en comunicación, pero también gente sin ella, que también tiene derecho a la comunicación (Martín-Barbero, 2002). Asimismo, estos procesos emancipatorios se enfocan en comunidades, más que en individuos aislados (Alfaro-Moreno, 2000).

Todo esto representa una doble vía de resistencia a la dominación: por un lado, la resistencia práctica que se desarrolló en la búsqueda de soluciones a problemáticas específicas en las comunidades; por otro lado, la resistencia teórica, que se ha dado mediante las propuestas de académicos de Latinoamérica de modos alternativos para entender las prácticas de comunicación, los medios y los actores. Si bien se reconoce la relevancia de la producción teórica anglo y eurocéntrica, también se observa en ocasiones su insuficiencia para explicar en profundidad las complejas realidades en este lado del mundo.

## LA IRRUPCIÓN DE LOS MEDIOS DIGITALES: POSIBILIDADES, DESAFÍOS Y LUCHAS

Cada vez que emerge un medio viene con él una serie de debates sobre sus posibilidades de dominación o emancipación. Así ocurrió con el cine, la prensa y la televisión. En las décadas recientes, la irrupción de los medios digitales revivió esos viejos debates sobre los medios. Mientras algunos investigadores y profesionales se mostraron optimistas frente a los nuevos recursos, otro sector advirtió sobre el lado oscuro de la tecnología, que abrió la puerta a nuevos riesgos.

De hecho, internet—como núcleo de los medios digitales—tiene sus propias paradojas, en tanto que su origen fue dual. Por un lado, su precursor, a finales de la década de 1960, fue ARPANET (Advanced Research Projects Agency Network), un proyecto originalmente financiado por el Departamento de Defensa de los Estados Unidos para crear una red de computadoras que pudiera comunicarse de manera remota. Por otro lado, debemos la creación de la World Wide Web a Tim Berners-Lee y su equipo en el CERN (Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire), con sede en Suiza, en 1990. Esta innovación buscó hacer accesible la red para todos y se convirtió en el modo común de acceder a internet (Allmer, 2015; Berners-Lee, 1990; Briggs & Burke, 2002; Castells, 2001).

Lo anterior implica una tensión permanente entre el control y la libertad. El lado del control es visible en propuestas legislativas como SOPA (Stop Online Piracy Act) en los Estados Unidos y la Ley Sinde en España, así como en programas de espionaje como PRISM, de la Agencia de Seguridad Nacional de los Estados Unidos. El lado de la emancipación es asumido sobre todo por activistas, a través de proyectos ciberinsurgentes como WikiLeaks y Anonymous, medios independientes como IndyMedia y Mídia NINJA, iniciativas de gestión del conocimiento y, más

recientemente, proyectos de activismo de datos y feminismo de datos (Assange, Appelbaum, Müller-Maguhn & Zimmermann, 2012; Coleman, 2013; Kidd, 2003, 2019; Lievrouw, 2011; Milan & Treré, 2019; Olson, 2013; Scharlau Vieira, 2013; Vila Seoane & Hornidge, 2020).

Para la comunicación popular en Latinoamérica, la emergencia de los medios digitales representó nuevos espacios, oportunidades y posibilidades de expresión, organización y participación en la esfera pública digital. Por supuesto, esto no significa que debamos ser complacientes y simplemente obviemos que estos países tienen tendencias muy diferentes en inclusión digital,<sup>4</sup> ya que la expansión de internet en el continente y el acceso a la tecnología entre la población están estrechamente relacionados con otros factores, como el nivel educativo y socioeconómico. Significa solamente que se reconoce la relevancia de las experiencias en medios digitales, con sus contribuciones y desafíos.

Como se mencionó en la sección anterior, los medios alternativos desafían las lógicas de los medios *mainstream*, en términos de propiedad, gestión, contenidos y modelos de comunicación (Kaplún, 2019). Leah Lievrouw (2011) se enfocó en lo digital y definió los nuevos medios alternativos/activistas como aquellos que emplean o modifican los dispositivos, las prácticas y los acuerdos sociales en torno a las tecnologías de información y comunicación para desafiar o alterar los modos aceptados y esperados de hacer sociedad, cultura y política. Esta autora enfatiza que los medios alternativos no siempre representan una reflexión o una crítica sobre los medios *mainstream* y sus lógicas, pero intervienen para cambiarlas y crear nuevas.

En su propuesta, Lievrouw (2011) distingue cinco géneros básicos en los proyectos de nuevos medios alternativos y activistas, que apropian los recursos tecnológicos para propósitos específicos: *culture jamming*, informática alternativa, periodismo participativo, movilización mediada y conocimiento común. Como ella reconoce, varios de estos géneros tienen su origen en el arte y los proyectos de medios alternativos que había antes de internet, tales como el arte activista de Dada o la Internacional Situacionista. En la tradición latinoamericana de comunicación popular, durante el siglo XX se desarrollaron distintas opciones como el teatro de los oprimidos, fanzines, radios comunitarias y más. En este sentido, para las y los comunicadores populares, estos modelos horizontales, participativos y dialógicos no vinieron solamente de las posibilidades de los medios digitales. Sin embargo, la lógica reticular e interactiva de estos encajó bien con los proyectos que ya había y amplió las posibilidades, en función del alcance, la velocidad y la simultaneidad. Si bien varios proyectos de

<sup>4</sup> Hay diferencias importantes en la incorporación y expansión de internet en los países latinoamericanos. Los datos muestran altos niveles de inclusión digital en países como Chile y Argentina, mientras que otros tienen niveles muy bajos, como es el caso de Nicaragua y Haití (ITU, 2019).

comunicación alternativa se han orientado a la expresión pública, hay otros que implican una transformación más profunda de las tecnologías digitales, como se verá en los siguientes párrafos.

La cara más evidente de los proyectos de comunicación alternativa en medios digitales es el acceso a la expresión pública, que desafía las lógicas no democráticas de los medios *mainstream* y posibilita a las y los usuarios ganar visibilidad y participar en la esfera pública global (Flores-Márquez, 2019). Estos proyectos suelen ser realizados por activistas –con o sin formación en comunicación y medios digitales–, mediante el diseño de sitios web y el uso de redes sociodigitales. La apropiación consiste en su ejercicio de la libertad de expresión para presentar sus visiones del mundo.

El movimiento zapatista ha sido uno de los casos más emblemáticos de la articulación entre la movilización desde las bases y la difusión de información en internet. Si bien surgió desde 1983, fue más conocido a partir de su levantamiento el 1 de enero de 1994 en Chiapas, al sur de México. El mismo día entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA, por sus siglas en inglés), entre México, Estados Unidos y Canadá. Esta lucha contra el neoliberalismo hizo evidentes las desigualdades causadas por este, que han afectado sobre todo a las comunidades indígenas.

Paradójicamente, las y los zapatistas no tenían acceso a internet, ni siquiera a otros servicios básicos. La creación y mantenimiento del sitio web fue producto de una fuerte colaboración entre voluntarios en México y fuera de este país (Schulz, 2014). Esta difusión de información a través de la red contribuyó a hacer visible al movimiento zapatista alrededor del mundo, rompiendo la desfavorable cobertura informativa que le dieron los medios en México y contribuyendo a atraer la solidaridad internacional (Castells, 2001; Islas & Gutiérrez, 2000; Russell, 2001; Sagástegui, 2004). Hay diferentes perspectivas sobre este caso, algunas romantizan el uso de internet, enfatizando eso en vez del profundo movimiento político y cultural, mientras que otras buscan explicar la relevancia de los medios digitales como un factor que fue importante, pero no fue el único.

En los años recientes, distintos movimientos han lanzado sus propios medios digitales alternativos, para comunicarse con sus pares y con audiencias más grandes. Así ha ocurrido en movilizaciones en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, México y otros países en Latinoamérica y el resto del mundo. Estos movimientos enfatizan una posición crítica frente a los medios *mainstream* y sus prácticas no democráticas. Ellos han experimentado también la falta de cobertura e, incluso, la criminalización a través de ciertos encuadres mediáticos (Cardoso & Di Fátima, 2013; Castells, 2012; Gómez & Treré, 2014; Mansilla Hernández, 2014; Rovira, 2013). Frente a eso, han encontrado en los medios digitales los espacios ideales para alzar la voz sin intermediarios y participar en la esfera pública.



Un caso relevante de los años recientes es Mídia NINJA, que surgió en 2011, pero ganó visibilidad internacional en las manifestaciones de 2013 en Brasil. La gente protestaba en calles y plazas contra el excesivo gasto público destinado a la preparación del Mundial de Fútbol 2014, mientras que el gasto en servicios básicos para la población no era una prioridad para el gobierno. Las desigualdades y el descontento crecían. En ese contexto, Mídia NINJA proporcionó una cobertura innovadora en tiempo real, difundida a través de las redes sociodigitales. NINJA es el acrónimo de Narrativas Independientes, Jornalismo e Ação. El proyecto potenció la colaboración en el periodismo independiente, desafió los criterios de noticiabilidad y las lógicas de la autoría de los medios *mainstream*, sirvió para ejercer el derecho a la libre expresión y aportó una fuente alternativa de noticias (Martinez & Persichetti, 2015; Scharlau Vieira, 2013; Schneider & Da Silva, 2019; Vila Seoane & Hornidge, 2020).

Estos tipos de experiencias en Latinoamérica y el mundo entero conectan con los que Lievrouw (2011) planteaba en su tipología *–culture jamming*, periodismo participativo, movilización mediada y conocimiento común–y desafían los modelos de comunicación, gestión y contenidos de los medios *mainstream* (Kaplún, 2019). Estas iniciativas contribuyen a sostener la idea de los medios digitales como espacios donde la libertad de expresión es posible, donde las y los usuarios son capaces de comunicarse con sus pares y tejer redes de identificación y solidaridad tanto en contextos locales como globales. Su relevancia radica en la posibilidad de ganar visibilidad, participar en la esfera pública global, así como hacer evidente la diversidad de visiones del mundo. Sin embargo, el riesgo es romantizar las lógicas de los medios digitales e ignorar sus contradicciones. Las mismas plataformas que posibilitan que las y los usuarios compartan información y alcen sus voces, operan también para la recolección, el análisis y la venta de datos en una lógica comercial, es decir, se abre una tensión entre el potencial emancipador y la mercantilización (Allmer, 2015). Esto nos regresa al punto sobre la dualidad de internet.

Hay preguntas abiertas desde enfoques críticos del estudio de internet en la vida cotidiana: ¿El uso de internet está empoderando u oprimiendo a la gente? ¿Nos está conduciendo internet a una mayor igualdad y oportunidades? ¿O está alienando y explotando gente? (Bakardjieva, 2011). Asuntos como la gestión de datos, el espionaje, la represión, la censura, las noticias falsas y la desinformación han atraído la atención de investigadores, profesionales y activistas, que han identificado la perpetuación de las lógicas neoliberales, capitalistas y colonialistas en los medios digitales (Couldry & Mejías, 2019; Fuchs, 2017; Kidd, 2019; Milan & Treré, 2019; Ricaurte, 2019; Treré, 2019).

La discusión sobre colonialismo de datos pone en relieve estas preocupaciones. En términos generales, el colonialismo se refiere a la invasión y explotación de un país por otro, lo que incluye invasiones violentas, explotación de los recursos naturales y la fuerza de trabajo, así como represión e incluso aniquilación de los pueblos nativos.



En los años recientes, la noción de colonialismo se empezó a emplear también para pensar acerca de los datos en la era digital.

De acuerdo con Couldry y Mejías (2019), el colonialismo de datos articula esas prácticas extractivas y predatorias del colonialismo histórico con las lógicas de la computación. Esto opera de varias maneras. En términos materiales, la producción de dispositivos tecnológicos está ligada con la extracción de minerales, mientras que, en términos de información, la operación de las plataformas digitales implica formas de extractivismo de datos de las y los usuarios. Estos procesos son naturalizados en el uso cotidiano de los medios digitales, pero involucran modos no transparentes y no éticos de gestión de los datos, la privacidad, la libertad de expresión y los derechos digitales (Allmer, 2015; Couldry & Mejías, 2019; Fuchs, 2009; Kidd, 2019; Ricaurte, 2019).

Otra línea de interés está emergiendo en torno a los algoritmos y las culturas algorítmicas. Aunque los algoritmos han estado presentes en toda la historia de los medios digitales, las discusiones sobre ellos y sus implicaciones sociales y culturales han crecido en los años más recientes. De acuerdo con Ted Striphas (2015), hay un proceso por el cual los seres humanos estamos “delegando” el trabajo de la cultura a los procesos computacionales de datos. Así, la cultura contemporánea está atravesada por algoritmos que no vemos cuando interactuamos con Google, Facebook, Twitter, Netflix y otras plataformas, de modo que nos movemos en culturas algorítmicas.

Frente a esto hay otro tipo de proyectos alternativos ligados a la tecnología, pero en busca de una transformación más radical. Aquí cabe lo que Lievrouw (2011) llama computación alternativa y lo que Valencia-Rincón (2014) caracteriza como *privacy advocacy*, software libre, *copyleft* y *digital commons*, *hackers* y *hacktivistas*. El punto aquí es hackear y subvertir las lógicas de dominación de las tecnologías para enfrentar las desigualdades.

En esta línea, el caso de Rhizomatica en Oaxaca, México, es muy relevante. Consiste en una red de telefonía móvil comunitaria en territorios indígenas, donde las corporaciones tecnológicas no ofrecen servicios y el gobierno mexicano no aporta soluciones a las necesidades de comunicación.<sup>5</sup> La comunidad y algunos activistas emplearon dispositivos, software libre y computadoras para crear una red que permite a las personas comunicarse a bajo costo (Magallanes-Blanco & Rodríguez-Medina, 2017).

Hay otras iniciativas activistas en medios digitales que fomentan procesos de apropiación creativa de las tecnologías, en términos de libertad, derechos humanos, participación y emancipación. Tal es el caso de Luchadoras<sup>6</sup> –un colectivo feminista en México, que trabaja en la apropiación de internet y las tecnologías como un

<sup>5</sup> Es una de las consecuencias de la privatización de los servicios de telefonía que se dio en México desde la década de 1990.

<sup>6</sup> Disponible en <https://luchadoras.mx/>.

espacio libre de violencia para las mujeres— y SurSiendo<sup>7</sup> —un colectivo activista mexicano que trabaja en software libre, bienes comunes naturales, tecnopolítica, *hacking* y *hackfeminismo*—.

Treré (2016, 2019) ha enfatizado que los algoritmos son la clave para la propaganda y la represión, pero también lo son para el conocimiento y la resistencia, como podemos ver en las apropiaciones estratégicas que hacen los activistas de las lógicas algorítmicas. Esto afecta el ámbito de lo político de varias maneras, ya que los medios digitales son un espacio privilegiado de interacción y expresión, de formación de ciertos tipos de comunidades imaginadas, así como de interacción entre usuarios y algoritmos.

En suma, la irrupción de los medios digitales representó un cambio en la lógica, de aquella vertical y unidireccional hacia una reticular. Estas características se alinearon bien con las de la tradición latinoamericana de comunicación popular, que enfatiza la participación, el diálogo y el compromiso. Tales elementos no son producidos por los medios digitales en sí mismos, pero la base tecnológica es clave para la acción de sujetos comprometidos. De todos modos, los medios digitales amplían las posibilidades para los proyectos de medios alternativos, que implican una amplia gama de prácticas tanto a través de plataformas convencionales como de desarrollos tecnológicos disruptivos.

Más allá de las posibilidades, los medios digitales representan también una serie de desafíos. Desde el inicio de la historia de internet, han estado presentes las tensiones entre el control y la libertad, la mercantilización y la comunitarización, el colonialismo y la resistencia, la dominación y la emancipación. Esto hace evidentes los polos y suele parecer una dicotomía donde solo una de las opciones es posible. Sin embargo, he de enfatizar la idea de la tensión, como lucha entre fuerzas, en la que cada una jala hacia su lado, pero ambas comparten el espacio. Los desafíos no se sitúan en uno solo de los lados de esa tensión, sino en las contradicciones y paradojas. En ese sentido, podemos poner el foco de interés en las luchas entre fuerzas.

## CONCLUSIÓN: ¿HAY EMANCIPACIÓN EN LOS MEDIOS DIGITALES?

La invitación a escribir este capítulo venía con una pregunta: ¿hay emancipación en la tecnología? ¡Vaya pregunta! En la búsqueda de responder a ella, este capítulo reunió un breve recorrido por el pensamiento comunicacional latinoamericano, especialmente en la tradición de comunicación popular, de la cual se enfatiza la orientación emancipadora. En este marco, la emergencia de los medios digitales se aborda en términos de posibilidades, desafíos y luchas abiertas.

<sup>7</sup> Disponible en <https://www.sursiendo.com/>.

La emancipación, como una búsqueda de liberación, implica la noción de dominación. Como dije antes, las aportaciones de Paulo Freire han sido fundamentales en el pensamiento comunicacional latinoamericano para entender la emancipación como una posibilidad alcanzable mediante los proyectos de educación y comunicación popular. La emancipación, entonces, no es algo dado, sino una lucha, un proceso.

En la década de 1970, las y los comunicadores populares no imaginaban la digitalización de todo y las discusiones contemporáneas sobre algoritmos. Sin embargo, los proyectos contemporáneos de medios alternativos coinciden con la opción ética de la tradición latinoamericana de comunicación popular. En ellos los medios se entienden no solamente como una herramienta, sino como un campo en el que es posible apostar por la construcción de un mundo mejor, al sostener la esperanza y la resistencia, así como la promoción de la participación comunitaria en la búsqueda de liberación (Alfaro-Moreno, 2000; Milan & Treré, 2019).

¿Hay emancipación en los medios digitales? Por supuesto que la hay, pero también hay dominación. Ambas son posibles en las mismas plataformas digitales, con los mismos recursos y prácticas. Las tensiones entre lógicas, que han caracterizado la historia de internet se traducen en oportunidades para pensar más allá de los polos y abordar los matices. La tecnología y, particularmente, los medios digitales, no son emancipadores por sí mismos. La emancipación requiere la agencia de los actores.

Nuestros tiempos desafiantes, en los que la polarización social crece y aquellos que detentan el poder político no parecen orientarse a generar condiciones justas para todas y todos, son el momento apropiado para recordar que la comunicación, así como las y los comunicadores, tenemos un rol político, no solamente técnico. Nuestro compromiso como investigadores y profesionales de la comunicación en la era digital requiere una contribución a la alfabetización digital crítica que posibilite la resistencia. Como dicen los epígrafes de este capítulo, esta es nuestra oportunidad para cambiar el curso de la historia, lo cual no es simplemente una posición optimista, sino esperanzadora.

## Referencias

- Alfaro-Moreno, R. M. (1999). Comunicación y educación: Una alianza estratégica de los nuevos tiempos. *Signo y Pensamiento*, 34, 9–18.
- Alfaro-Moreno, R. M. (2000). Culturas populares y comunicación participativa: en la ruta de las redefiniciones. *Oficios Terrestres*, 7–8, 199–208.
- Allmer, T. (2015). *Critical theory and social media. Between emancipation and commodification*. Routledge.
- Assange, J., Appelbaum, J., Müller-Maguhn, A., & Zimmermann, J. (2012). *Cypherpunks. La libertad y el futuro de internet*. Editorial Planeta.
- Bakardjieva, M. (2011). The Internet in everyday life: Exploring the tenets and contributions of diverse approaches. In M. Consalvo & C. Ess (Eds.), *The handbook of Internet studies* (pp. 59–82). Blackwell.

- Beltrán, L. R. (2005). *La comunicación para el desarrollo en Latinoamérica: un recuento de medio siglo*. Paper presented in the III Congreso Panamericano de Comunicación, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Berners-Lee, T. (1990). *Information management: A proposal*. W3C. <https://www.w3.org/History/1989/proposal.html>
- Briggs, A., & Burke, P. (2002). *A social history of the media, from Gutenberg to the Internet*. Wiley.
- Cardoso, G., & Di Fátima, B. (2013). Movimento em rede e protestos no Brasil. Qual gigante acordou? *Eco Póis*, 16(2), 143–176.
- Castells, M. (2001). *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen I: La sociedad red*. Siglo XXI Editores.
- Castells, M. (2012). *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet*. Alianza Editorial.
- CEPAL. (2019). *Panorama social de América Latina*. Naciones Unidas. [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/44969/5/S1901133\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/44969/5/S1901133_es.pdf).
- Coleman, G. (2013). *Coding freedom. The ethics and aesthetics of hacking*. Princeton University Press.
- Couldry, N., & Mejías, U. (2019). Data colonialism: Rethinking big data's relation to the contemporary subject. *Television & New Media*, 20(4), 336–349. <https://doi.org/10.1177/1527476418796632>.
- Enghel, F., & Becerra, M. (2018). Here and there: (Re)situating Latin America in international communication theory. *Communication Theory*, 28(2), 111–130.
- Flores-Márquez, D. (2019). *Imaginar un mundo mejor: La expresión pública de los activistas en internet*. ITESO.
- Freire, P. (2005). *Pedagogy of the oppressed*. Continuum.
- Freire, P. & Macedo, D. (2005). *Literacy: Reading the word and the world*. Routledge.
- Fuchs, C. (2009). Information and communication technologies and society. A contribution to the critique of the political economy of the internet. *European Journal of Communication*, 24(1), 69–87. <https://doi.org/10.1177/0267323108098947>.
- Fuchs, C. (2017). From digital positivism and administrative big data analytics towards critical digital and social media research. *European Journal of Communication*, 32(1), 37–49. <https://doi.org/10.1177/0267323116682804>.
- Ganther, S. A., & Ortega, F. (2019). The invisibility of Latin American scholarship in European media and communication studies: Challenges and opportunities of de-Westernization and academic cosmopolitanism. *International Journal of Communication*, 13, 68–91.
- Garretón, M. A. (2003). *Incomplete democracy. Political democratization in Chile and Latin America*. The University of North Carolina Press.
- Garretón, M. A., & Garretón, R. (2010). La democracia incompleta en Chile: La realidad tras los rankings internacionales. *Revista de Ciencia Política*, 30(1), 115–148.
- Gómez, R., & Treré, E. (2014). The #YoSoy132 movement and the struggle for media democratization in Mexico. *Convergence. The International Journal of Research into New Media Technologies*, 20(4), 1–15.
- Gumucio-Dagron, A. (2014). Indigenous communication. From multiculturalism to interculturality. In K. G. Wilkins, T. Tufte, & R. Obregón (Eds.), *The handbook of development communication and social change* (pp. 108–124). IAMCR and Wiley-Blackwell.
- International Telecommunications Union, ITU. (2019, diciembre). Percentage of individuals using the internet. <https://www.itu.int/en/ITU-D/Statistics/Pages/stat/default.aspx>
- Islas, O., & Gutiérrez, F. (2000). La ruta crítica de la cibercultura mexicana. *Anuario CONEICC de investigación de la comunicación*, VI, 191–214.

- Kaplún, G. (2007). La comunicación comunitaria. En B. Díaz Nosty (coord.), *Medios de comunicación: El escenario iberoamericano* (pp. 311–320). Fundación Telefónica / Editorial Ariel.
- Kaplún, G. (2013). Viejas y nuevas tradiciones en la comunicación latinoamericana. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, 10(18), 66–76.
- Kaplún, G. (2019). La comunicación alternativa entre lo digital y lo decolonial. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 141, 75–94.
- Kidd, D. (2003). Indymedia.org: A new communications commons. In M. McCaughey & M. D. Ayers (Ed.), *Cyberactivism. Online activism in theory and practice* (pp. 47–69). Routledge.
- Kidd, D. (2019). Extra-activism: Counter-mapping and data justice. *Information, Communication & Society*, 22(7), 954–970. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2019.1581243>.
- Lievrouw, L. A. (2011). *Alternative and activist new media. Digital media and society series*. Polity.
- Magallanes-Blanco, C., & Rodríguez-Medina, L. (2017). Give me a mobile and I will rise a community. *Communication and Information Technologies Annual / Studies in Media and Communications*, 12, 315–343. <https://doi.org/10.1108/S2050-206020160000012019>.
- Mansilla Hernández, C. (2014). Democracia digital: Redes sociales y movimientos ciudadanos en Chile durante el año 2011. En J. C. Valencia Rincón & C. P. García Corredor (coord.), *Movimientos sociales e internet* (pp. 223–236). Pontificia Universidad Javeriana.
- Martín-Barbero, J. (2002). *Oficio de cartógrafo: Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Martinez, M., & Persichetti, S. (2015). Mídia Ninja: a narrativa fotojornalística brasileira na era digital. *Líbero*, 18(35), 55–64.
- Milan, S., & Treré, E. (2019). Big data from the South(s): Beyond data universalism. *Television & New Media*, 20(4), 319–335. <https://doi.org/10.1177/1527476419837739>.
- Navarro Nicoletti, F., & Rodríguez Marino, P. (2018). Aproximaciones conceptuales: comunicación popular, comunicación comunitaria y comunicación alternativa. *Commons. Revista de Comunicación y Ciudadanía Digital*, 7(2), 37–66. <https://doi.org/10.25267/COMMONS.2018.v7.i2.02>.
- Olson, P. (2013). *We are Anonymous. Inside the hacker world of LulzSec, Anonymous, and the global cyber insurgency*. New York: Back Day Books.
- Raftopoulos, M. (2017). Contemporary debates on social-environmental conflicts, extractivism and human rights in Latin America. *The International Journal of Human Rights*, 4, 387–404. <https://doi.org/10.1080/13642987.2017.1301035>.
- Ricaurte, P. (2019). Data epistemologies, the coloniality of power, and resistance. *Television & New Media*, 20(4), 350–365. <https://doi.org/10.1177/1527476419831640>.
- Rovira, G. (2013). Activismo mediático y criminalización de la protesta: Medios y movimientos sociales en México. *Convergencia*, 61, 35–60.
- Russell, A. (2001). Chiapas and the new news. Internet and newspaper coverage of a broken cease-fire. *Journalismo*, 2(2), 197–220.
- Sagástegui, D. (2004). Usos de la internet y comunicación intercultural. En D. Crovi & Hernández Lomelí, F. (ed). *Internet y televisión: Una mirada a la interculturalidad* (pp. 73–95). Universidad de Guadalajara / Municipio de Zapopan / UAM Xochimilco.
- Scharlau Vieira, T. A. (2013). Mídia Ninja entre a tecnologia, a política e a prática profissional. *Razón y Palabra*, 85, 1–12.
- Schneider, N., & Da Silva, J. F. (2019). Foto Mídia Ninja: Creative Commons e autoria coletiva. *Brazilian Journal of Development*, 5(12), 29588–29602.
- Schulz, M. S. (2014). Nuevos medios de comunicación y movilización transnacional: el caso del Movimiento Zapatista. *Perfiles Latinoamericanos*, 44, 171–194.

- Scott, J.C. (1990). *Domination and the arts of resistance*. Hidden transcripts. Yale University Press.
- Servaes, J. (1996). Participatory communication (research) from a Freirean perspective. *Africa Media Review*, 10, 73–91.
- Striphas, T. (2015). Algorithmic culture. *European Journal of Cultural Studies*, 18(4–5), 395–412. <https://doi.org/10.1177/1367549415577392>.
- Therborn, G. (2011). *Inequalities in Latin America. From the enlightenment to the 21st century. Working Paper 1*. desiguALdades.net Research network on interdependent inequalities in Latin America. [https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/19695/1\\_WP\\_Therborn\\_Online.pdf?sequence=1](https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/19695/1_WP_Therborn_Online.pdf?sequence=1)
- Treré, E. (2016). The dark side of digital politics: Understanding the algorithmic manufacturing of consent and the hindering of online dissidence. *IDS Bulletin*, 47(1), 127–138. <https://doi.org/10.19088/1968-2016.111>.
- Treré, E. (2019). *Hybrid media activism. Ecologies, imaginaries, algorithms*. Routledge.
- Valencia-Rincón, J.C. (2014). Propuesta de tipología de los movimientos sociales en internet. In J. C. Valencia Rincón, & C. P. García Corredor (coord.). *Movimientos sociales e internet* (pp. 21–46). Pontificia Universidad Javeriana.
- Vila Seoane, M., & Hornidge, A. K. (2020). The social shaping of media technologies' multiple uses: The case of Mídia NINJA in Brazil. *Information, Communication & Society*, 23(2), 288–303.



## HACIA UNA TEORÍA POPULAR DEL ALGORITMO<sup>1</sup>

### INTRODUCCIÓN

Los estudios críticos sobre algoritmos han hecho un trabajo notable al demostrar cómo los sesgos algorítmicos son una parte constitutiva de la ecología digital actual (Benjamin, 2019). Estos estudios han mostrado cómo los algoritmos a menudo reproducen y amplifican sesgos sexistas, patriarcales, racistas y clasistas. Con base en estas investigaciones, la academia del Sur Global ha centrado cada vez más su atención en los algoritmos. Las investigaciones en América Latina se han centrado en la aparición de modelos de gobernanza algorítmica y en cómo estos han empeorado las desigualdades en la región (Barreneche et al., 2021; Bruno et al., 2019; T. Silva, 2020).

A pesar del aumento de los estudios críticos sobre algoritmos en el Sur Global y sus múltiples contribuciones, persiste la tendencia a asumir que las conclusiones sobre el poder de los algoritmos en el Norte Global aplican por igual en todas partes. En una declaración típica de esta tendencia, García Canclini (2020) señaló:

la opacidad de los algoritmos y la transparencia de nuestros datos [...] pone[n] en duda nuestra capacidad de desempeñarnos como ciudadanos [...] [Esto debería] conducir a preguntas más radicales que en cualquier tiempo anterior sobre el tipo de hegemonía que se va instalando. En la antigua distinción gramsciana, la hegemonía se diferenciaba de la dominación al no ser simple imposición (pp. 81-82).

En opinión de García Canclini, los algoritmos ponen en duda algunas de las principales lecciones derivadas de los trabajos sobre el consumo cultural en América Latina. Así, concluye que “hoy no es tan fácil sostener una frase con la que titulé un artículo

<sup>1</sup> Este texto fue publicado originalmente en inglés en el año 2023: Siles, I.; Gómez-Cruz, E. & Ricaurte, P. (2023) Toward a popular theory of algorithms, *Popular Communication*, 21:1, 57-70, DOI: 10.1080/15405702.2022.2103140



en 1995: el consumo sirve para pensar” (García Canclini, 2020, p. 85). De manera similar, Couldry y Mejías, quienes son críticos del colonialismo de datos, señalaron que “las divisiones Norte-Sur, Este-Oeste ya no tienen la misma importancia” (Couldry & Mejías, 2019, p. 337). El hecho de que los mismos procedimientos algorítmicos operen en diferentes lugares lleva a estos autores a concluir que sus efectos son similares dondequiera que opere el colonialismo de datos y, como resultado, fallan en demostrar cómo estos efectos podrían diferir.

Esta premisa tiende a restar importancia a las diferencias culturales, históricas y materiales, favoreciendo el análisis sobre cómo los algoritmos han llevado a la aparición de nuevas formas de dominación capitalista. Sin embargo, una gran cantidad de estudios ha demostrado que la hegemonía epistémica es un lugar clave de disputa (Ricaurte, 2019). Esta premisa también corre el riesgo de naturalizar las disparidades en la producción global de conocimiento, ya que prioriza la investigación sobre y proveniente del Norte epistémico y, al hacerlo, podría invisibilizar las epistemes no occidentales (Ganter y Ortega, 2019; G. C. Silva, 2019).

En este capítulo se elaboran elementos para una teoría popular de los algoritmos con miras a problematizar estas premisas. Nuestro argumento procede en dos pasos. Comenzamos aclarando cómo es que la academia latinoamericana ha teorizado lo popular y cómo estas ideas se relacionan con otras tradiciones intelectuales. Luego, elaboramos cuatro dimensiones de lo popular que funcionan como herramientas conceptuales para examinar el caso de los algoritmos: las prácticas culturales lúdicas, la imaginación, la resistencia y la liminalidad (lo entre-lugares). No pretendemos que esta reflexión sea una teoría exclusivamente latinoamericana, sino que se vincule a las epistemologías del Sur tal como las define de Sousa Santos (2018), es decir, a los saberes anclados en las experiencias de grupos sociales tradicionalmente excluidos y oprimidos. Tampoco creemos que ningún marco teórico sea suficiente por sí mismo para dar cuenta de las mediaciones algorítmicas y de cómo participan en la configuración del mundo. En consecuencia, también abordamos los retos que el estudio de los algoritmos supone para las teorías de lo popular. Las herramientas conceptuales que proponemos pretenden establecer un diálogo entre el trabajo sobre lo popular y los estudios de la datificación en el espíritu de la pedagogía de Paulo Freire (2000), es decir, como una oportunidad para desarrollar una conciencia crítica sobre nuevas posibilidades de pensamiento y acción. En otras palabras, al explorar estos diálogos, buscamos complementar tanto el trabajo académico sobre lo popular como los estudios críticos de algoritmos a través de las fortalezas intelectuales de cada tradición de investigación.

## ALGORITMOS DE LO COTIDIANO

Dada la multiplicidad de formas en que se ha utilizado la noción de lo popular, conviene hacer algunas aclaraciones conceptuales. Según Scolari (2015):

Si los estudios tradicionales de los medios de comunicación en Estados Unidos homologaban la cultura “popular” y la de “masas” [...], en América Latina la “cultura de masas” se refiere a la industria cultural homogeneizada [...] mientras que la(s) “cultura(s) popular(es)” se relaciona(n) con lo folclórico, lo preindustrial y/o la cultura de clases subalternas desde una perspectiva gramsciana. (p. 1095)

En definitiva, lo popular es una forma de entender las experiencias cotidianas de los sujetos marginados en relación con los medios de comunicación.

El estudio de lo popular ocupó un lugar central en la obra de Jesús Martín-Barbero (1993), quien trazó la evolución de las clases populares como sujeto histórico desde el inicio de la modernidad. Martín-Barbero se centró en el estudio de lo popular a través de la noción de las mediaciones más que de los medios, es decir, de los procesos más que de los objetos, “de las articulaciones entre las prácticas de comunicación y los movimientos sociales y de la articulación de los diferentes tempos de desarrollo con la pluralidad de matrices culturales” (Martín-Barbero, 1993, p. 187). En la práctica, el estudio de las mediaciones se tradujo en un análisis detallado de cómo las clases populares se reconocían a sí mismas y a sus experiencias cotidianas en medios como la televisión, particularmente a través de géneros interpelantes como las telenovelas. De este modo, Martín-Barbero enfatizó una visión de lo popular como “lugar desde el que repensar los procesos, el locus desde el que afloran los conflictos que articula la cultura” (Martín-Barbero, 1988, p. 458). Lo popular abrió un rico terreno de estudio gracias a la diversidad de prácticas y posibilidades de expresión que articula.

El enfoque de Martín-Barbero se ha convertido en una de las tradiciones de investigación más fructíferas en América Latina. El trabajo académico se ha enfocado en convertir el estudio de lo popular en una teoría de la comunicación que se centre en el estudio de cómo las personas crean significados alternativos a partir de sus apropiaciones situadas de los medios de comunicación. Lo popular es, así, “un punto de vista, una perspectiva que mira el mundo ‘desde el otro lado’, o la experiencia ‘de lo que las personas hacen con’, es decir, lo que las personas hacen con lo que consumen” (Rincón & Rodríguez, 2015, pp. 173-174). Rincón y Marroquín (2019) sintetizan este enfoque al definir lo popular como las “experiencias por las que los medios de comunicación se convierten en parte de la vida cotidiana de las personas, y cómo dichas prácticas reflejan la sumisión y la resistencia contra el poder, la economía y las pretensiones de la hegemonía política de los medios” (p. 44).

A partir de esta definición, un enfoque popular del estudio de los algoritmos busca entender lo que las personas hacen con los algoritmos, pero también cómo las relaciones entre las personas y los algoritmos participan de la transformación de procesos socioculturales. El enfoque de Martín-Barbero supone un desafío a los

relatos dominantes sobre la hegemonía de los medios de comunicación (incluida la datificación) que renuncian al estudio de las propias experiencias y prácticas sociales.

El enfoque que hemos discutido hasta ahora tiene importantes afinidades con el trabajo sobre lo popular desarrollado en otros campos intelectuales, sobre todo en los estudios culturales británicos. En este conjunto de trabajos, según Fiske (2005), lo popular se entiende como “hecho de varias formaciones de personas subordinadas o desempoderadas a partir de los recursos, tanto discursivos como materiales, que son proporcionados por el sistema social que los desempodera” (pp. 1-2). De manera similar, Stuart Hall reaccionó contra la tendencia a tratar tanto a los medios de comunicación, así como a las estructuras dominantes y a las personas como tontos culturales. Aunque no empleó la noción de mediaciones, su enfoque sobre lo popular tiene notables similitudes con la obra de Martín-Barbero. En palabras de Hall,

Si las formas de la cultura popular comercial suministrada no son puramente manipuladoras, es porque, además de las falsas apelaciones, los escorzos, la trivialización y los cortocircuitos, hay también elementos de reconocimiento e identificación, algo cercano a una recreación de experiencias y actitudes reconocibles, a las que las personas están respondiendo. (Hall, 2016, p. 233)

Los autores de esta tradición han defendido la teorización de lo popular como un lugar de lucha continua donde se constituyen formas de agencia (agency) colectiva (Harsin y Hayward, 2013).

Sostenemos que esta intervención es una contribución útil al estudio de la algoritmización: lo popular matiza los análisis del poder algorítmico que descartan las prácticas de las personas y cómo estas personas se reconocen (o no) en su relación con los algoritmos (Willson, 2017). Utilizamos la noción de “mediaciones algorítmicas” para combinar la teoría de Martín-Barbero sobre el reconocimiento y el papel atribuido a los algoritmos en “promulgar y constituir el mundo social” (Beer, 2013, p. 10). A continuación, desarrollamos cuatro dimensiones de lo popular y cómo dialogan con los estudios críticos de algoritmos.

## PRÁCTICAS CULTURALES LÚDICAS

Lo popular se expresa en una serie de prácticas lúdicas y corporales a través de las cuales se experimenta y se crea la cultura. Rincón y Marroquín (2018, 2019) definieron las culturas populares como modos de vivir y narrar el mundo que derivan de las sensaciones corporales. Las culturas populares entonces implican:

la música y el baile popular, la sexualidad, la cotidianidad, la espacialidad, el trabajo, la fiesta, la ceremonia, la religiosidad, la creencia, la política – ampliada hacia aquello que parece prepolítico e incluso no político–, la

creatividad, la magia, el conservadurismo, el mundo urbano, el rural, la violencia, la migración. (Alabarces, 2012, p. 32)

Una característica clave de lo popular es que las prácticas culturales coexisten y se combinan constantemente. Lo popular mezcla constantemente referencias de los medios de comunicación y de las costumbres y tradiciones locales, algo que también señala Hall (2016). En este sentido, las culturas populares son siempre híbridas e impuras en el sentido de que se apartan de las visiones hegemónicas de lo que es limpio, normal y correcto (García Canclini, 1989).

Centrarse en lo popular se aleja de la noción establecida sobre los efectos algorítmicos universales. Las culturas populares se han materializado en tradiciones de larga data que se conforman y dan forma a la relación de las personas con ideas, artefactos y conocimiento (Bar et al., 2016). En el caso de América Latina, estas prácticas y tradiciones culturales han sido el resultado (o la falta de) infraestructuras particulares, de ciertas condiciones económicas y de la primacía de las comunidades en la experiencia del mundo.

Estas reflexiones ofrecen importantes ideas para una teoría popular de los algoritmos. Lo popular pone de manifiesto las largas y complejas historias que forman la relación de las personas con los artefactos (G. C. Silva, 2019). Los trabajos recientes sobre la datificación han identificado una discrepancia entre las iniciativas impulsadas comercialmente y las que podrían responder a las necesidades de las personas y las comunidades. Thornham (2019) se refiere a estas discrepancias como “vulnerabilidades algorítmicas”. Los estudios basados en teorías populares sobre mediaciones algorítmicas podrían examinar cómo se crean, mantienen, experimentan y desafían estas vulnerabilidades en lugar de asumirlas al pie de la letra o presentarlas como productos universales de la datificación.

La relación algoritmo-cultura ha suscitado la atención de los estudiosos interesados en “las conexiones que constituyen lo más importante de los algoritmos: su integración en las prácticas, políticas, economía y la vida cotidiana” (Slack & Hristova, 2020, p. 16). Sin embargo, estos estudios han tendido a centrarse en los efectos de los algoritmos sobre la cultura y no al revés. Cuando investigadoras e investigadores han escrito sobre “culturas algorítmicas”, normalmente ha sido para mostrar cómo los algoritmos están implicados en la reorganización de las dinámicas culturales o en la “[conformación] de los gustos y la manipulación de las circulaciones de la cultura popular” (Beer, 2013, p. 63). Como complemento, reivindicamos la necesidad de estudiar las “culturas algorítmicas populares” dando cuenta tanto del papel de los algoritmos en la conformación de las categorías culturales, como de los sistemas de pensamiento y las prácticas de las personas en condiciones culturales específicas en las que tiene lugar el uso de algoritmos. Reconocer cómo los algoritmos y la cultura

popular se moldean mutuamente podría arrojar luz sobre las condiciones que hacen posible el surgimiento de ciertas mediaciones algorítmicas en primer lugar.

Algunos trabajos sobre los llamados “influencers” en redes sociales han mostrado la relación lúdica que las personas con ciertas habilidades establecen con los algoritmos. Cotter (2019), por ejemplo, sostiene que los “influencers” de Instagram no están “sorteando al sistema” sino “jugando el juego”. Teniendo en cuenta cómo el gobierno argentino interpretó un tuit publicado por una persona, Gindin y sus colegas (2021) postularon la noción de “desfase de sentido” para teorizar las diferencias entre cómo se producen y se apropian los algoritmos. En su opinión, esta brecha es el lugar del que surgen las prácticas culturales que constituyen los intercambios de comunicación. Para contribuir a esa perspectiva, se aboga por convertir estas ideas en una agenda más explícita que se centre en la combinación lúdica de las prácticas culturales. Por ejemplo, estudiar el uso de plataformas de streaming en los ámbitos de la música y la televisión implicaría examinar la mezcla de reacciones comunes que provocan ciertas recomendaciones en las audiencias: complicidades, provocaciones, irreverencias, fantasías y deseos. En resumen, desde una perspectiva popular, los algoritmos son en sí mismos un melodrama.

Además del estudio de las mediaciones algorítmicas en la cultura, Seaver (2017) abogó por considerar los algoritmos como culturas en sí mismas. Para Seaver (2017), mientras que el primer enfoque concibe los algoritmos y la cultura como intrínsecamente diferentes (aunque mutuamente dependientes), el segundo posiciona los algoritmos como “objetos inestables, culturalmente promulgados por las prácticas que las personas utilizan para relacionarse con ellos” (Seaver, 2017, p. 5). Esto sugiere que la ontología de las tecnologías es un producto de la práctica: los algoritmos son materializados constantemente de múltiples maneras. Basándonos en Seaver (2017), argumentamos que se necesitan más análisis empíricos para dar cuenta de cómo se logra esta flexibilidad en la práctica. Más concretamente, proponemos estudiar los algoritmos no solo como cultura, sino más precisamente como promulgación de la cultura popular. Esta perspectiva podría aplicarse a estudios tanto de personas desarrolladoras como usuarias de algoritmos, y a los cruces en los que se encuentran.

El estudio de los algoritmos en la cultura y como cultura popular requiere un examen exhaustivo de los métodos. La etnografía, con su naturaleza holística, amplia y abierta, puede “arrojar luz sobre la compleja mezcla de aspectos sociales, culturales y tecnológicos de los sistemas informáticos en nuestra vida cotidiana” (Christin, 2020, p. 7) y, de este modo, convertirse en una herramienta útil en el proceso de convertir nociones como el poder algorítmico, el colonialismo de datos y el capitalismo de la vigilancia de premisas teóricas a productos empíricos. Estudios recientes han mostrado el potencial de métodos como los diarios, los dibujos, las técnicas de scrollbar y los llamados métodos digitales para revelar la naturaleza no declarada y asumida de las relaciones vivas de las personas con los algoritmos (Caliandro, 2018; Risi et al.,

2020; Siles, Espinoza, Naranjo, et al., 2019; Siles et al., 2020; Siles, Valerio-Alfaro y Meléndez-Moran, 2022). La mayoría de las investigaciones sobre algoritmos se han realizado en Estados Unidos y se han centrado en personas jóvenes. Pero examinar los algoritmos a través de la lente de lo popular requeriría un trabajo de campo en una mayor diversidad de lugares y espacios, y particularmente con poblaciones subrepresentadas. También requeriría un debate mucho más explícito sobre las especificidades culturales e históricas en las que tanto los algoritmos como la cultura llegan a existir y relacionarse. Argumentamos que esto podría ayudar a comprender mejor las “culturas algorítmicas populares” en su diversidad, es decir, a reconocer que no todos los algoritmos son iguales, que no todas las culturas donde se utilizan son las mismas y que no todos los resultados de la intersección entre culturas y algoritmos son idénticos.

## IMAGINACIÓN

La imaginación es esencial para entender cómo los algoritmos son y se convierten en parte de las culturas populares. Encarna la posibilidad de concebir trayectorias de acción futuras; pone de relieve la capacidad de las personas para distanciarse del pasado y “negociar sus caminos hacia el futuro” (Emirbayer y Mische, 1998, p. 984) creando nuevas posibilidades de pensamiento y acción.

La imaginación se ha convertido en un elemento central en los trabajos sobre la apropiación de las tecnologías digitales en el Sur epistémico. Estos relatos sugieren que no hay una única forma de entender lo que son las tecnologías. Un ejemplo destacado es la noción de *jugaad* o *hacking* cotidiano en la India. Para Rai (2019), el *jugaad* ofrece una alternativa a las nociones neoliberales de innovación, al caracterizar una “ética del devenir en las ciudades inteligentes/datos estratificadas por casta y género de la India” (p. x). Hay numerosos equivalentes al *jugaad*: todas aquellas capacidades de imaginar nuevas trayectorias para artefactos e ideas que promulgan tradiciones culturales de larga data en América Latina, tales como la gambiarra en Brasil o las actitudes arraigadas de invención y resolución de problemas prácticos en lugares como Cuba, que Oroza (2012) teoriza como prácticas de desobediencia tecnológica en el contexto de una arquitectura de necesidad.

En la pedagogía de Freire (2000), la imaginación no es una fantasía: está directamente relacionada con la posibilidad de actuar y transformar el mundo. Imaginación, conocimiento y transformación del mundo son inseparables. Las personas que teorizan lo decolonial también han ideado estrategias analíticas para desempoderar las formas binarias de pensamiento (Harding, 2016). La posibilidad de crear conocimiento de otra manera, u “otro” conocimiento, aparece de forma recurrente en los escritos decoloniales como alternativa a los marcos conceptuales y políticos occidentales modernos convencionales.

La imaginación como parte intrínseca del conocimiento popular es una forma productiva de examinar las mediaciones algorítmicas. La imaginación y la formación del conocimiento pueden considerarse como intentos mutuamente dependientes de invertir el orden epistémico de dominación basado en la datificación y en lo que puede considerarse una “voluntad del saber” algorítmica: la base epistémica para la producción de “verdades algorítmicas” (Ricaurte, 2019). La imaginación también permite entender cómo las personas experimentan los algoritmos: forma parte de cómo las personas se relacionan con ellos (al encontrarles lugar en su vida cotidiana), pero también en cómo las personas anticipan esa llegada a sus vidas “antes” de usarlos y cómo conciben sus implicaciones en las relaciones sociales con los demás “después” de usarlos (Siles, 2023).

Algunos estudios críticos sobre algoritmos han comenzado a priorizar la investigación empírica de la imaginación. Un grupo creciente de estudios se ha centrado en los sistemas de pensamiento (teorías, imaginarios, entendimientos, creencias y expectativas) que las personas tienen sobre los algoritmos y cómo estas ideas dan forma a sus acciones. La mayoría de los estudios de este tipo, aunque no todos, se han basado en métodos como entrevistas, grupos focales y encuestas. Algunos se han centrado en la noción de teorías folk, es decir, las “formas intuitivas de pensar sobre cosas o temas que están arraigadas en prácticas y experiencias en evolución, y son funcionales para los individuos que las adoptan” (Siles et al., 2020, p. 2). Por ejemplo, un estudio realizado en Chile demostró cómo los contextos y valores locales configuraron las teorías folk sobre las tecnologías de vigilancia de datos (Tironi y Valderrama, 2021). De este modo, los autores argumentan que los usuarios problematizaron las ideologías asociadas a los sistemas algorítmicos. En términos más generales, Segura y Waisbord (2019) sostienen que la forma en que las personas imaginan la vigilancia en América Latina debe contextualizarse en la larga historia (o la falta de ella) de despliegue estatal de operaciones para la recolección de datos sobre las poblaciones en los últimos cincuenta años.

Otras personas han utilizado la noción de “imaginarios algorítmicos” de manera similar. Bucher (2018) los definió como “formas de pensar sobre lo que son los algoritmos, lo que deberían ser, cómo funcionan y lo que estos imaginarios, a su vez, hacen posible” (p. 113). Una idea clave de este enfoque es la noción de que las personas no se relacionan con los algoritmos de la misma manera. Al igual que las teorías folk, los imaginarios son contextuales a los lugares e historias en los que se sitúan. Reflejan patrones en la forma de pensar de las personas y cómo estas se comportan en relación con esas ideas.

A pesar del interés que han suscitado las nociones de teoría folk e imaginarios, sabemos poco sobre cómo la imaginación popular, las prácticas cotidianas de hacking y los conocimientos prácticos para resolver situaciones cotidianas relacionadas con algoritmos varían de un lugar a otro (Cotter, 2019; Kim et al., 2021). Además, se requieren estudios



comparativos para trascender los supuestos sobre la generalizabilidad de ciertos imaginarios algorítmicos encontrados a través de las formaciones tecnoculturales. Al considerar la imaginación como intrínsecamente ligada a la posibilidad de actuar y transformar el mundo (desde la perspectiva de Freire), la investigación también podría ir más allá de reconocer cómo piensan las personas acerca de los algoritmos y más bien interrogar cómo aspectos raciales, étnicos y de clase están implicados en las teorías folk e imaginarios algorítmicos, y cómo esto se traduce en modos particulares de conocer, transformar y resistir la datificación.

## RESISTENCIA

La resistencia ha ocupado históricamente un lugar central en la tradición de los estudios culturales británicos. Como lo explica Fiske (2005), “la cultura popular se concibe en relación con las estructuras de dominación. Esta relación puede adoptar dos formas principales: resistencia o evasión” (p. 2). Este enfoque comparte con los estudiosos latinoamericanos el énfasis en la resistencia como algo arraigado en lo colectivo y lo cotidiano. Ambas tradiciones intelectuales también han tratado de exponer las diversas estrategias que las personas utilizan para asegurar su supervivencia personal y colectiva. Ambas hacen hincapié en cómo, en contextos de escasez y precariedad, lo alegre, irreverente o burlesco puede convertirse en un recurso de resistencia ordinaria (de Certeau, 1984).

Una forma de profundizar en esta comprensión desde una perspectiva popular es la relectura de la categoría *cyborg* que hace la académica chicana Chela Sandoval (1994). Sandoval cuestionó el significado de la resistencia y la política de oposición de los sujetos oprimidos en el cambio de siglo, ante la transnacionalización económica, política y cultural. Llegó a la conclusión de que la conciencia opositora y disidente debe contemplar metodologías que hagan posible la emancipación. Esta conciencia opositora es *cyborg* en el sentido de que es flexible, móvil, diaspórica, esquizofrénica y nómada por naturaleza. Como expresa Sandoval (2004), las resistencias *cyborg* crean “historias embaucadoras, estrategias de magia, engaño y verdad para sanar el mundo” (p. 87).

Los trabajos sobre lo popular también destacan el carácter carnavalesco de la resistencia. Rincón y Rodríguez (2015) teorizaron lo carnavalesco como una forma de disidencia. Lo popular, siempre polivalente, es el espacio intersticial en el que prosperan el juego, lo grotesco y el espectáculo. Desde este punto de vista, la sumisión, la subversión y el placer no son necesariamente contradictorios. Así, lo popular conlleva simultáneamente una forma de narración, una experiencia estética y una ética subalterna. La corporeidad y la encarnación implican que, como acto performativo, lo popular es una expresión de la diferencia y la diversidad. De este modo, las subjetividades resisten y subsisten por medio del carácter corpóreo de sus experiencias marginales.



Recientemente, ha habido un creciente interés sobre la resistencia en los estudios críticos de algoritmos. La investigación ha hecho visible el abanico de tácticas ordinarias –desde la perspectiva de de Certeau (1984)– empleadas por las personas con diferentes propósitos: perturbar u ofuscar las operaciones algorítmicas (van der Nagel, 2018); utilizar las plataformas y los algoritmos de formas imprevistas, incluso haciéndolos funcionar para propósitos opuestos a aquellos para los que fueron concebidos (Velkova & Kaun, 2021); expresar insatisfacción con los procedimientos de datificación o mostrar conciencia sobre ellos para manifestar agencia (Siles, Espinoza, Naranjo, et al., 2019); e incluir a los algoritmos como parte de movimientos sociales e iniciativas de justicia de datos (Dencik et al., 2016).

La teorización de las dimensiones populares de la resistencia, como lo *cyborg* y lo *carnavalesco*, abre numerosas posibilidades para comprender mejor cómo las personas se resisten a las mediaciones algorítmicas. Esto puede revelar cómo se difunde la resistencia en la vida cotidiana a través de prácticas formales e informales, tanto humor como rabia. Sued y sus colegas (2021) demostraron cómo ciertos grupos feministas latinoamericanos han participado en estas formas de resistencia colectiva con el propósito de articular mensajes coherentes sobre temas como la legalización del aborto y la lucha por eliminar la violencia contra las mujeres. Esto se ha logrado mezclando la resistencia algorítmica y la estética vernácula, es decir, las propias gramáticas y posibilidades de comunicación que ofrece cada plataforma. Estudios realizados en Brasil también han revelado que la resistencia a las plataformas algorítmicas adquiere sentido para personas trabajadoras mediante canales de comunicación no oficiales (como las aplicaciones de mensajería encriptada) en las que intercambian información sobre cómo “esquivar al juego algorítmico”, pero también desarrollan formas complejas de solidaridad (Grohmann y Araújo, 2021). De este modo, las personas se redefinen como empleadas (en contraposición al discurso oficial de las plataformas que las posiciona como “colaboradoras” o “emprendedoras”) y reclaman la dignidad que los sistemas legales de sus países no suelen proporcionarles (Artavia et al., 2020).

Estudiar las resistencias a través de la lente de lo popular también podría hacer énfasis en las experiencias cotidianas de las mujeres, sus cuerpos, sus fluidos corporales y sus formas de sortear las lógicas dominantes de la datificación para su disfrute. Coincidiendo con Nanda y Nadège (2017), la experiencia del cuerpo y lo ancestral son puntos de partida ideales para entender la relación con la tecnología y con las demás personas. Las consideraciones sobre el cuerpo en los estudios críticos sobre algoritmos han tendido a centrarse en cuestiones de representación. Como suplemento, abogamos por ampliar este enfoque contemplando también la relación que tienen las personas con los algoritmos como una experiencia corporal, es decir, como algo vivido, expresado y resistido en y a través del cuerpo.

## ENTRE LUGARES

Por último, la noción de lo popular hace hincapié en cómo las personas reproducen y resisten formas de dominación. Esto es clave para examinar la relación existente entre personas y algoritmos. En esencia, el concepto de mediaciones invita a considerar los espacios liminales, entre lugares o, como explican Rincón y Marroquín (2019), “la ocurrencia simultánea de la resistencia y la complicidad, el desafío y la obediencia, lo ancestral y lo moderno” (p. 46, énfasis añadido). En este enfoque subyace una concepción de la agencia como algo intrínsecamente ambiguo y fluido, es decir, como imposible de reducir a una sola posición (ya sea la reproducción de estructuras o su constante cambio). En palabras de Martín-Barbero (1988), la resistencia y la sumisión están “entrelazadas” (p. 462) o enredadas en lo popular. La agencia está siempre y simultáneamente entre espacios, posiciones y mundos.

Martín-Barbero (1993) operacionalizó este enfoque al analizar los melodramas en la vida cotidiana latinoamericana. En un lenguaje althusseriano, Martín-Barbero (1993) vio en los melodramas “el sello de la hegemonía [...] en funcionamiento, precisamente en la construcción de una interpelación que les habla a las personas desde las condiciones familiares de la vida cotidiana” (p. 218). Sin embargo, para Martín-Barbero (1993) los melodramas y la televisión también permitieron que “el pueblo como masa se reconociera como autor de su propia historia [y] proporcionaron un lenguaje para ‘las formas populares de esperanza’” (p. 240). De este modo, se apartó de una visión de la agencia como una condición de todo o nada al situar las mediaciones como un espacio en el que las personas podían expresar tanto dominación como resistencia, tanto obedecer como rebelarse.

Del mismo modo, García Canclini (1988) planteó la noción de transacción para investigar cómo se resolvían estas tensiones y contradicciones en la práctica. Una transacción se refería a “un momento de lucha política, donde la cultura tradicional y las estructuras sociales y políticas contemporáneas entran en juego y revelan acomodación, aceptación pasiva y explotación, así como los momentos de resistencia e invención” (Huesca & Dervin, 1994, pp. 60-61). García Canclini (1989) desarrolló esta cuestión en su discusión de la cultura latinoamericana como el resultado de tensiones entre tradición y modernidad, “alta cultura” y “baja cultura”. Desde este punto de vista, las prácticas populares siempre expresan múltiples temporalidades.

El trabajo fundacional de Gloria Anzaldúa (1987) sobre la “nueva mestiza” planteaba ideas similares. Usó la lengua náhuatl para acuñar el término *nepantla* para referirse a un espacio entre lugares de liminalidad y transformación temporal y espacial. Así, consideró a las personas que viven en múltiples mundos como nepantleras. Anzaldúa reflexionó sobre las posibilidades de habitar y participar simultáneamente en varios mundos. Las contradicciones de vivir en múltiples culturas y grupos se experimentan en lo que ella llamaba las tierras fronterizas (*Borderlands*). En esos espacios liminales,

las personas obtienen capacidades para transformar los mundos que habitan sin reducirse a ninguno de ellos o sin tener que suscribirse una sola identidad.

Ubicar la agencia en el entre lugar desafía la forma en que la investigación académica ha concebido la relación de las personas con los algoritmos. Inspirándose en Foucault y Latour, la investigación ha entendido el poder como algo entrelazado y producido por medio de ensamblajes de actores, instituciones y tecnologías (Bucher, 2018). Sin embargo, al analizar las operaciones de estos ensamblajes, son los algoritmos los que aparecen como actores y los humanos quienes, en su mayoría, se convierten en los receptores de esta distribución de poder. Así, Couldry y Mejías (2019) sostienen que la datificación implica una pérdida de autonomía humana, en la medida en que invade y erosiona las condiciones en las que se forma el yo, o lo que ellos llaman “el espacio del yo” (p. 155). Del mismo modo, la mayoría de los enfoques dominantes tienden a reducir las capacidades de acción de las personas a un conjunto específico de identidades definidas mediante procedimientos algorítmicos.

La exploración de los espacios y mundos entre lugares de la agencia puede sustentar análisis de la relación usuario-algoritmo al resaltar cómo las personas pueden simultáneamente resistir, cumplir, desafiar y obedecer a los algoritmos en su vida cotidiana (Siles, 2023). Los estudios críticos sobre algoritmos que se han basado en el modelo clásico de codificación/decodificación de Stuart Hall con el fin de enmarcar esta relación han hecho una afirmación similar (Cohn, 2019). La premisa subyacente en estos estudios es que la relación de las personas con los algoritmos se enmarca mejor como una interacción de comunicación.

Por muy útil que haya sido el modelo de Hall, cuando se ha aplicado al caso de los algoritmos también se ha tendido a reproducir una visión de la agencia como una capacidad que se tiene o no se tiene. En consecuencia, suelen asignar a las personas formas únicas de leer a los algoritmos. Por otra parte, los estudios que han adoptado este enfoque suelen restar importancia a otros factores de la obra de Hall que están más cerca de los trabajos latinoamericanos sobre lo popular. El propio Hall señaló que “el estudio de la cultura popular sigue moviéndose entre [...] dos polos francamente inaceptables: la autonomía pura o la encapsulación total” (2016, p. 232) y se negó a reducir su posición a uno solo de ellos. Como alternativa, Hall hizo hincapié en las nociones de contradicciones inherentes, lucha constante, proceso continuo y lo que denominó “doble apuesta” o “doble movimiento” entre la contención y la resistencia que da forma a la cultura popular desde el interior (Hall, 2016, p. 232). Hall (2016) concluye así: “Hay alguna parte de esas dos alternativas dentro de cada uno de nosotros” (p. 239).

A partir de estas ideas, sostenemos que las personas pueden adoptar simultáneamente diferentes posiciones cuando se relacionan con plataformas algorítmicas (es decir, pueden seguir, negociar y resistirse a los algoritmos al mismo tiempo). Examinar

esta capacidad en la práctica es un reto, pero es aún más necesario en el caso de los algoritmos. Las plataformas algorítmicas complican, en palabras de Martín-Barbero, “el sello de la hegemonía” en la medida en que los algoritmos no sólo ofrecen contenidos para que las personas se reconozcan a sí mismas, sino que se adaptan constantemente al comportamiento de las personas. Empíricamente, esto requiere revelar las ambigüedades de las acciones de las personas en relación con los algoritmos. También invita a una mayor consideración de las transacciones con y a través de los algoritmos que tanto crean como resuelven ambigüedades, es decir, que se resuelven en la práctica por el constante reajuste tanto de las personas como de los algoritmos (García Canclini, 1988).

Volviendo a las reflexiones de Anzaldúa, establecer una relación con los algoritmos puede ser visto como una forma de poner en escena el mundo (*wordling*) de manera que se haga de ciertas realidades algo natural (Omura et al., 2018). Un estudio sobre el uso de Spotify en Costa Rica ilustra este punto. Mientras la plataforma extraía y explotaba sus datos, las personas también materializaban sus algoritmos para negociar la pertenencia tanto en el Norte como en el Sur Global (Siles et al., 2020). Estas personas “forzaban” a los algoritmos a cumplir con las reglas locales de interacción social y comportamiento público (y, por tanto, los rechazaban cuando no lo hacían) y los consideraban como un medio para participar en conversaciones globales sobre música y tecnología (y, por tanto, eran adoptados como una tecnología para generar cercanía con el Norte Global). Reducir el debate a una de esas dos posiciones en vez de su funcionamiento simultáneo no habría proporcionado una explicación adecuada de cómo la experiencia de lo local y lo global se entrelazan en las mediaciones algorítmicas.

## CONSIDERACIONES FINALES

En este capítulo, hemos argumentado a favor de trascender la noción de efectos algorítmicos universales. Como alternativa, hemos ofrecido herramientas conceptuales para reemplazar “la constante generalización de las implicaciones del *big data*” (G. C. Silva, 2019, p. 86) en el Sur epistémico, con investigaciones empíricas de las mediaciones algorítmicas centradas en las prácticas culturales lúdicas, la imaginación, la resistencia y los entre lugares en la vida cotidiana. Debido a que la mayoría de nuestras guías teóricas y ejemplos provienen del campo de la comunicación y los medios de comunicación, creemos que nuestro enfoque podría aplicarse productivamente a varias plataformas algorítmicas en el ámbito cultural. Algunos de los trabajos que hemos citado sugieren que también podría ser útil para examinar las experiencias de las personas trabajadoras en la llamada *gig economy*. Otras investigaciones podrían revelar hasta qué punto las finanzas o la gobernanza de los sistemas automatizados podrían examinarse también a través del enfoque de lo popular.

Recientes análisis decoloniales han hecho visible la tendencia en la investigación académica occidental de “hablar sobre contextos latinoamericanos [en vez de] integrar el trabajo hecho desde este contexto regional en las realidades intelectuales” (Ganter & Ortega, 2019, p. 69). Al tender un puente entre el trabajo sobre lo popular y los estudios críticos de algoritmos, buscamos proporcionar herramientas conceptuales que faciliten pensar y teorizar las realidades de la datificación tanto en el Sur epistémico como en otras partes.

Este trabajo reúne dos tradiciones de investigación que apenas han entrado en contacto. La mayor parte de la investigación sobre lo popular se ha dedicado al estudio de prácticas relacionadas con los medios de comunicación o productos culturales convencionales. A pesar de su importancia para el desarrollo de la teoría en América Latina, este enfoque académico rara vez se ha dedicado a estudiar medios digitales (véase Scolari, 2015 para una excepción). Algunas personas argumentan que esto es producto del énfasis de la teoría en los procesos simbólicos (mediaciones) más que en los materiales (medios) (Siles, Espinoza, & Méndez, 2019). Comparativamente, se han realizado aún menos estudios sobre mediaciones algorítmicas en América Latina y el Sur Global (G. C. Silva, 2019). Como sostienen Rincón y Marroquín (2018), el aporte latinoamericano al estudio de las mediaciones (algorítmicas) es que “la comunicación es un asunto de re-conocimiento más que de conocimientos [...] Es el popular sabroso y carnal, de relato y humor, que no ahorra emociones” (p. 80).

En los algoritmos, este enfoque también se enfrenta a un objeto de estudio poco explorado y desafiante. En este contexto, los estudios críticos sobre algoritmos ofrecen un valioso complemento para reconocer el papel constitutivo que los algoritmos han llegado a desempeñar en el ordenamiento del mundo y de los fenómenos culturales (Beer, 2013; Bucher, 2018). Así, al explorar sus intersecciones y diálogos, ampliamos las premisas de las teorías latinoamericanas sobre lo popular, incorporando los principales puntos de vista de los trabajos empíricos sobre formaciones algorítmicas, al tiempo que superamos la “tendencia a excluir la investigación proveniente de fuera [del Norte Global]” (Ganter & Ortega, 2019, p. 82) en los estudios sobre datificación y tecnologías mediáticas.

Establecer diálogos entre lo popular y los estudios críticos sobre algoritmos no pretendía ser un ejercicio puramente intelectual. Sostenemos que podría generar diferentes formas de imaginar cuestiones relativas a la mediación algorítmica que revelen la importancia de lo popular como parte fundamental de las operaciones de los ensamblajes de datos en la actualidad. También pensamos que podría abrir paso a oportunidades metodológicas que pueden enriquecer la comprensión empírica de la relación persona-algoritmo dentro de entornos culturales específicos.

## Referencias

- Alabarces, P. (2012). Transcultururas pospopulares: El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales latinoamericanas. *Cultura y Representaciones Sociales*, 7(13), 7–39.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. Spinsters/Aunt L.
- Artavia, L., Tristán Jiménez, L., Siles, I., & Ross, I. (2020). *Plataformas digitales y precarización laboral en Costa Rica. El caso de Uber y repartidores*. Fundación Friedrich Ebert América Central.
- Bar, F., Weber, M. S., & Pisani, F. (2016). Mobile technology appropriation in a distant mirror: Baroquization, creolization, and cannibalism. *New Media & Society*, 18(4), 617–636. doi:10.1177/1461444816629474
- Barreneche, C., Bermúdez, A. L., & Martín, J. R. (2021). Datificación en contextos de corrupción: Imaginarios sociotécnicos y prácticas de resistencia frente a sistemas antipobreza en Colombia. *Palabra Clave*, 24(3), e2434–e2434. doi:10.5294/pacla.2021.24.3.4
- Beer, D. (2013). *Popular culture and new media*. Palgrave Macmillan.
- Benjamin, R. (2019). *Race after technology: Abolitionist tools for the New Jim Code*. Polity Press.
- Bruno, F., Cardoso, B., Kanashiro, M., Guilhon, L., & Melgaço, L. (2019). *Tecnopolíticas da vigilância: Perspectivas da margem*. Boitempo Editorial.
- Bucher, T. (2018). *If.Then: Algorithmic power and politics*. Oxford University Press.
- Caliandro, A. (2018). Digital methods for ethnography: Analytical concepts for ethnographers exploring social media environments. *Journal of Contemporary Ethnography*, 47(5), 551–578.
- Christin, A. (2020). The ethnographer and the algorithm: Beyond the black box. *Theory and Society*, 49, 897–918. <https://doi.org/10.1007/s11186-020-09411-3>
- Cohn, J. (2019). *The burden of choice: Recommendations, subversion and algorithmic culture*. Rutgers University Press.
- Cotter, K. (2019). Playing the visibility game: How digital influencers and algorithms negotiate influence on Instagram. *New Media & Society*, 21(4), 895–913. doi:10.1177/1461444818815684
- Couldry, N., & Mejias, U. A. (2019). Data colonialism: Rethinking big data's relation to the contemporary subject. *Television & New Media*, 20(4), 336–349. doi:10.1177/1527476418796632
- de Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life*. University of California Press.
- de Sousa Santos, B. (2018). *The end of the cognitive empire: The coming of age of epistemologies of the South*. Duke University Press.
- Dencik, L., Hintz, A., & Cable, J. (2016). Towards data justice? The ambiguity of anti-surveillance resistance in political activism. *Big Data & Society*, 3(2), 1–12. doi:10.1177/2053951716679678
- Emirbayer, M., & Mische, A. (1998). What is agency? *American Journal of Sociology*, 103(4), 962–1023. doi:10.1086/231294
- Fiske, J. (2005). *Reading the popular*. Routledge.
- Freire, P. (2000). *Pedagogy of the oppressed*. Bloomsbury Academic.
- Ganter, S. A., & Ortega, F. (2019). The invisibility of Latin American scholarship in European media and communication studies: Challenges and opportunities of de-westernization and academic cosmopolitanism. *International Journal of Communication*, 13, 24. <https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/8449>
- García Canclini, N. (1988). Culture and power: The state of research. *Media, Culture & Society*, 10(4), 467–497. doi:10.1177/016344388010004005
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- García Canclini, N. (2020). *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*. CALAS.
- Gindin, I. L., Cingolani, G., & Rodríguez-Amat, J. R. (2021). Autoridades interpretativas: Una perspectiva teórica sobre datificación y producción de sentido. *Palabra Clave*, 24(3), 1–27. doi:10.5294/pacla.2021.24.3.6

- Grohmann, R., & Araújo, W. F. (2021). O chão de fábrica (brasileiro) da inteligência artificial: A produção de dados e o papel da comunicação entre trabalhadores de Appen e Lionbridge. *Palabra Clave*, 24(3), 1–30. doi:10.5294/pacla.2021.24.3.8
- Hall, S. (2016). Notes on deconstructing “the popular. In R. Samuel (Ed.), *People’s history and socialist theory* (pp. 227–240). Routledge.
- Harding, S. (2016). Latin American decolonial social studies of scientific knowledge: Alliances and tensions. *Science, Technology & Human Values*, 41(6), 1063–1087. doi:10.1177/0162243916656465
- Harsin, J., & Hayward, M. (2013). Stuart Hall’s “Deconstructing the Popular”: Reconsiderations 30 Years Later. *Communication, Culture and Critique*, 6(2), 201–207. doi:10.1111/cccr.12009
- Huesca, R., & Dervin, B. (1994). Theory and practice in Latin American alternative communication research. *Journal of Communication*, 44(4), 53–73. doi:10.1111/j.1460-2466.1994.tb00699.x
- Kim, S., Oh, C., Cho, W. I., Shin, D., Suh, B., & Lee, J. (2021). Trkic G00gle: Why and how users game translation algorithms. *Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction*, 5(CSCW2), 1–24.
- Martín-Barbero, J. (1988). Communication from culture: The crisis of the national and the emergence of the popular. *Media, Culture & Society*, 10(4), 447–465. doi:10.1177/016344388010004004
- Martín-Barbero, J. (1993). *Communication, culture and hegemony: From the media to mediations*. SAGE.
- Nanda and Nadège. (2017). #From steel to skin. *Fermentos*. <https://web.archive.org/web/20210505221836/https://fermentos.kefir.red/english/aco-pele/>
- Omura, K., Otsuki, G. J., Satsuka, S., & Morita, A. (Eds.) (2018). *The world multiple: The quotidian politics of knowing and generating entangled worlds*. Routledge.
- Oroza, E. (2012). Technological disobedience. *Make Shift-A Journal of Hidden Creativity*, 1(3), 50–53.
- Rai, A. S. (2019). *Jugaad time: Ecologies of everyday hacking in India*. Duke University Press.
- Ricaurte, P. (2019). Data epistemologies, the coloniality of power, and resistance. *Television & New Media*, 20(4), 350–365. doi:10.1177/1527476419831640
- Rincón, O., & Rodríguez, C. (2015). How can we tell the story of the Colombian war?: Bastardized narratives and citizen celebrities. *Popular Communication*, 13(2), 170–182. doi:10.1080/15405702.2015.1021468
- Rincón, O., & Marroquín, A. (2018). Los aportes del popular latinoamericano al pop mainstream de la comunicación. *Perspectivas de la Comunicación*, 11(2), 61–81.
- Rincón, O., & Marroquín, A. (2019). The Latin American lo popular as a theory of communication: Ways of seeing communication practices. In H. C. Stephansen & E. Treré (Eds.), *Citizen media and practice: Currents, connections, challenges* (pp. 42–56). Routledge.
- Risi, E., Bonini, T., & Pronzato, R. (2020). Algorithmic media in everyday life. An experience with auto-ethnographic student diaries. *Etnografía E Ricerca Qualitativa*, 13(3), 407–422.
- Sandoval, C. (1994). Re-entering cyberspace: Sciences of resistance. *Dispositio*, 19(46), 75–93.
- Sandoval, C. (2004). Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. In B. Hooks, A. Brah, C. Sandoval, & G. Anzaldúa (Eds.), *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de sueños.
- Scolari, C. A. (2015). From (new) media to (hyper) mediations. Recovering Jesús Martín-Barbero’s mediation theory in the age of digital communication and cultural convergence. *Information, Communication & Society*, 18(9), 1092–1107. doi:10.1080/1369118X.2015.1018299
- Seaver, N. (2017). Algorithms as culture: Some tactics for the ethnography of algorithmic systems. *Big Data & Society*, 4(2), 1–12. doi:10.1177/2053951717738104
- Segura, M. S., & Waisbord, S. (2019). Between data capitalism and data citizenship. *Television & New Media*, 20(4), 412–419. doi:10.1177/1527476419834519



- Siles, I., Espinoza-Rojas, J., and Méndez, A. (2019). La investigación sobre tecnología de comunicación en América Latina: Un análisis crítico de la literatura (2005-2015). *Palabra Clave*, 22(1), 12–40. doi:10.5294/pacla.2019.22.1.2
- Siles, I., Espinoza-Rojas, J., Naranjo, A., & Tristán, M. F. (2019). The mutual domestication of users and algorithmic recommendations on Netflix. *Communication, Culture & Critique*, 12(4), 499–518.
- Siles, I., Segura-Castillo, A., Solís-Quesada, R., & Sancho, M. (2020). Folk theories of algorithmic recommendations on Spotify: Enacting data assemblages in the global south. *Big Data & Society*, 7 (1), 1–15. doi:10.1177/2053951720923377
- Siles, I., Gómez-Cruz, E., & Ricaurte, P. (2022). Toward a popular theory of algorithms. *Popular Communication*, 21:1, 57-70, doi: 10.1080/15405702.2022.2103140
- Siles, I., Valerio-Alfaro, L., & Meléndez-Moran, A. (2022). Learning to like TikTok... and not: Algorithm awareness as process. *New Media & Society*, 0(0), 1–17.
- Siles, I. (2023). *Living with algorithms: Agency and user culture in Costa Rica*. MIT Press.
- Silva, G. C. (2019). North perspectives for a better South? Big data and the Global South in big data & society. *Interações: Sociedade e as Novas Modernidades*, 37, 84–107.
- Silva, T. (Ed.). (2020). *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiáspóricos*. LiteraRua.
- Slack, J. D., & Hristova, S. (2020). Why we need the concept of algorithmic culture. In S. Hristova, S. Hong, & J. D. Slack (Eds.), *Algorithmic culture: How big data and artificial intelligence are transforming everyday life* (pp. 15–34). Lexington Books.
- Sued, G. E., Castillo-González, M. C., Pedraza, C., Flores-Márquez, D., Álamo, S., Ortiz, M., . . . Arroyo, R. E. (2021). *Vernacular visibility and algorithmic resistance in the public expression of Latin American feminism*. Media International Australia.
- Thornham, H. (2019). Algorithmic vulnerabilities and the datalogical: Early motherhood and tracking-as-care regimes. *Convergence*, 25(2), 171–185. doi:10.1177/1354856519835772
- Tironi, M., & Valderrama, M. (2021). Descolonizando los sistemas algorítmicos: Diseño crítico para la problematización de algoritmos y datos digitales desde el Sur. *Palabra Clave*, 24(3), 2. doi:10.5294/pacla.2021.24.3.2
- van der Nagel, E. (2018). ‘Networks that work too well’: Intervening in algorithmic connections. *Media International Australia*, 168(1), 81–92. doi:10.1177/1329878X18783002
- Velkova, J., & Kaun, A. (2021). Algorithmic resistance: Media practices and the politics of repair. *Information, Communication & Society*, 24(4), 523–540. doi:10.1080/1369118X.2019.1657162
- Willson, M. (2017). Algorithms (and the) everyday. *Information, Communication & Society*, 20(1), 137–150. doi:10.1080/1369118X.2016.1200645





# UNA MIRADA A LAS REFLEXIONES ACADÉMICAS SOBRE COMUNICACIÓN Y PUEBLOS INDÍGENAS EN EL ABYA-YALA<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

El presente capítulo corresponde al estado de la cuestión o la revisión de antecedentes de investigaciones y reflexiones académicas en el campo de la comunicación en relación con los pueblos indígenas en América Latina realizado en el marco de la tesis doctoral *Prácticas de comunicación en pueblos indígenas. Mediaciones de la cultura y el desarrollo local en la amazonia colombiana* (Herrera-Huérfano, 2022). Este ejercicio se realizó entre 2012 y 2019 haciendo seguimiento a publicaciones académicas, trabajos de investigación, tesis de maestría y tesis de doctorado, la mayoría de ellos publicados desde el año 2000 en adelante.

Para rastrear e identificar las investigaciones y reflexiones académicas sobre la comunicación en relación con las poblaciones indígenas se consultaron las publicaciones en español en las revistas del área de comunicación más consultadas según el índice H de Google Scholar (Repiso y Delgado, 2013): *MatiZes* (Brasil), *Punto Cero* (Bolivia), *Chasqui* (Ecuador), *Diálogos de la Comunicación* (Felafacs), *Signo y Pensamiento* (Colombia), *CIC Cuadernos.ifo* (Chile) y *Razón y Palabra* (México); así como el *Journal* de la Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación (ALAIIC) y los trabajos de investigación presentados en los últimos congresos de la misma Asociación. En este proceso, para la revisión de antecedentes, también se

<sup>1</sup> *Abya Yala* es la denominación que le ha dado a América el pueblo Kuna, pueblo originario de la Sierra Nevada de Santa Marta y de la Serranía del Darién, al norte de Colombia, actualmente asentado en la isla San Blas, en el Caribe panameño. *Abya Yala* significa «tierra madura», «tierra viva» o «tierra de florecimiento» y es la autodesignación que los pueblos originarios utilizan, aproximadamente desde el año 2004, para referirse al continente americano, como parte de su proceso de descolonización epistémica y política. *Abya Yala* hace parte de la actual construcción político-identitaria de los pueblos originarios, tal como lo señala el geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves (2009).

consideraron las publicaciones en inglés *Communication Theory, Communication, Culture and Critique* y *Communication Studies*.

La identificación se realizó de manera específica sobre trabajos que vincularan la comunicación con pueblos indígenas o pueblos originarios, teniendo como referente fundamental del debate la manera como la emergencia de lo indígena en América Latina se da en el contexto y está correlacionada con la emergencia de lo popular, lo alternativo y lo participativo en términos comunicacionales. Desde esta dinámica histórica latinoamericana se puede “reconceptualizar lo indígena desde el espacio político y teórico de lo popular: esto es, a la vez como culturas subalternas, dominadas pero poseedoras de una existencia positiva, capaz de desarrollo” (Martín Barbero, 1987/2003, p. 260).

Esta mirada ha permitido la revisión de trabajos con una diversidad de metodologías de investigación o derivados en muchos casos del trabajo conjunto con las mismas comunidades de pueblos originarios. Aquí se presentan los hallazgos sobre este estado de la cuestión organizados temáticamente en tres líneas de trabajo académico: 1) sobre pueblos indígenas y apropiación de tecnologías de información y comunicación (TIC); 2) sobre las representaciones de los indígenas en la prensa, los medios en general y otras expresiones; y 3) sobre la comunicación desde las ontologías, las cosmogonías, la historia y las culturas de los indígenas.

## LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y LA APROPIACIÓN DE TIC

Un primer grupo de trabajos identificados en este rastreo tiene el propósito de describir o comprender la apropiación de tecnologías de la información y la comunicación por parte de los pueblos indígenas y sus implicaciones en el mantenimiento de las lenguas originarias y otros aspectos culturales. En términos de cantidad, este grupo de investigaciones corresponde a la mayoría de las investigaciones previas rastreadas en este ejercicio. En términos de debate estos trabajos contribuyen a entender cómo la apropiación TIC en América latina va más allá de un tema de medios para instalarse en las implicaciones de las dinámicas que se mueven en el contexto de una diversidad cultural, inicialmente identificada como culturas populares.

En Perú, Bolivia, México y Colombia se destacan los estudios sobre las radios indígenas, indigenistas, comunitarias-indígenas o las otras radios, que reconocen el valor del uso de la radiodifusión bilingüe o trilingüe en la preservación de las lenguas originarias.<sup>2</sup> En Colombia las investigaciones sobre la radio indígena evidencian los

<sup>2</sup> En Perú: (Rivera y Tabares, 2012). En Bolivia: (Albó, 1998); (Beltrán y Reyes, 1993). En México se encontraron: el análisis histórico de investigaciones realizadas desde los años 70 hasta la primera parte del siglo XX adelantado por Inés Cornejo (2005) y su trabajo *La radio cultural indigenista en México: dilemas actuales* (2010); los trabajos de investigación y acompañamiento al desarrollo de las radios indigenistas en México de José Manuel Ramos (2005a, 2012, 2014); así como su trabajo de tesis

procesos históricos de apropiación de esta tecnología en diferentes partes del país,<sup>3</sup> como respuesta a las sesgadas y estereotipadas representaciones que los medios masivos hacen de ellos (Rodríguez y El'Gazi, 2007), describen las narrativas que surgen en estas radios (Rincón, 2010) y analizan la incidencia de sus cosmogonías en la puesta en marcha de este tipo de comunicación apropiada (Cuesta, Gómez, y Cárdenas, 2013); dentro de este grupo de investigaciones se destaca un estado del arte de la investigación sobre las radios indígenas en Colombia y América Latina (Cuesta, 2012) y un estudio comparativo de radiodifusión indígena en varios países (Marchesi, 2014); ambos proyectos abarcan la identificación y descripción tanto de las experiencias empíricas de radiodifusión desde los pueblos indígenas como las investigaciones que explican dichas prácticas de apropiación.

En este mismo grupo están las investigaciones sobre el uso y producción de video, televisión, cine o, en general, contenidos audiovisuales realizados por miembros de los pueblos indígenas,<sup>4</sup> así como los proyectos de investigación sobre apropiación de internet y producción de contenidos a través de la web.<sup>5</sup> Estas investigaciones, centradas en lenguajes audiovisuales y digitales, pasan por la descripción de los procesos de apropiación en términos técnicos, el estudio o análisis sobre las narrativas audiovisuales, visuales, sonoras, multimediales y periodísticas propuestas por los pueblos indígenas, hasta la comprensión de las implicaciones sociopolíticas de estos procesos de apropiación, en algunos casos, como formas de resistencia y como eje fundamental en el fortalecimiento de las organizaciones indígenas, de sus formas de participación política y de sus movilizaciones frente a prácticas de explotación minera, de expropiación de sus tierras y, en general, de vulneración de sus derechos. De alguna manera, son investigaciones en las que se analiza cómo los medios (radio, video, tv, blogs, web) generan procesos de empoderamiento y activismo político

*doctoral Radio, cambio cultural y etnicidad: dos décadas de radiodifusión indigenista en México* (Ramos, 2005b). Otros trabajos abordan las radios comunitarias indígenas en Guerrero y Oaxaca (Gasparello, 2011) y las discusiones sobre las radios indigenistas en su caracterización como radios comunitarias o como radios indígenas y la configuración de procesos identitarios a través de dichas radios (Castells i Talens, 2008 y 2011) (Castells i Talens, Ramos Rodríguez y Chan Concha, 2009).

<sup>3</sup> Para revisar el caso del desarrollo de las radios indígenas en Colombia se puede consultar: MinTIC; ONIC; Mincultura, 2008; a Rodríguez y El'Gazi, 2007; Alí, 2010; Rincón, 2010; Peña, 2012; Cuesta, Gómez y Cárdenas, 2013.

<sup>4</sup> Sobre prácticas de comunicación de los pueblos indígenas mediante la apropiación de recursos audiovisuales para narrar se puede consultar: (astells i Talens, 2003; Salazar, 2004, 200); Flores C., 2005; Magallanes-Blanco, 2007, 2008; Vallejo, 2009; Barber, 2011; Córdoba, 2011; Viladot, Gasiorek, Esteban y Giles, 2011; Morales, 2011; Pérez, 2012; Torres, 2012; Zamorano y León, 2012; Restrepo, Manosalva, Benjumea y Noreña, 2014; Magallanes-Blanco, 2015; Cadavid, Herrera, Fayad y Vega, 2017.

<sup>5</sup> En este grupo de investigaciones se encuentra: Godoy, 2003; Del Valle, 2003; Maldonado, 2010, 2012, 2014; Catalán, 2011b y 2011a; Maldonado y Del Valle, 2013; Ramos J., 2013; Neves y Monarcha, 2013, Neves I. y Neves M., 2013, Almeida, 2013.

cultural. Este es un activismo que, lejos de concebir lo indígena como esencial o puro, observa la incidencia de las tecnologías en las continuidades y discontinuidades identitarias, en una dialéctica entre el mantenimiento y la adaptación de lo indígena (Giménez, 1997), como lógica de institucionalización de un contexto de mestizaje e hibridación que oculta y se avergüenza de toda conexión con lo popular, en este caso, con lo indígena.

Vale la pena destacar que algunas de estas investigaciones se focalizan en las apropiaciones tecnológicas para producir y poner en circulación mensajes que evidencian sus representaciones y discursos sobre la naturaleza, la tierra y el desarrollo. Son trabajos que buscan comprender, desde las prácticas comunicativas, las acciones sociales y políticas en defensa de la tierra y como reconocimiento de los elementos diferenciales en la perspectiva de la relación hombre-naturaleza construida por los pueblos indígenas desde sus cosmogonías.<sup>6</sup>

Así, algunos de estos estudios van más allá de los medios en sí mismos como instrumentos para ahondar en las implicaciones de cambio y transformación social que desde allí se pueden dar. Con una valoración de los pueblos originarios en toda su dimensión cultural, estas investigaciones superan las visiones «primitivas», esencialistas o folclóricas de las etnicidades o identidades étnicas para profundizar en las complejidades de las configuraciones de la identidad étnica y cultural en la actualidad.<sup>7</sup>

## LAS REPRESENTACIONES DE LOS INDÍGENAS EN LA PRENSA, LOS MEDIOS EN GENERAL Y OTRAS EXPRESIONES

Un segundo enfoque de los trabajos encontrados versa sobre la forma como los indígenas son representados a través del periodismo, es decir, mediante el cubrimiento y despliegue de la prensa y de los medios en general. Los resultados de este grupo de investigaciones evidencian tres tendencias de representación. Primera, la invisibilización: varios trabajos de investigación observan la inexistencia de los indígenas en los relatos periodísticos o en las notas de prensa, incluso en el registro de hechos que les atañen a estos grupos de población. Una segunda tendencia corresponde con la representación de los indígenas desde una visión estigmatizante, dado que estas poblaciones son representadas como víctimas o victimarios, en muchos casos criminalizados por los medios como beligerantes, violentos o peligrosos

<sup>6</sup> Porto-Gonçales, 2009; Peña, 2012; Vallejo, 2009; Magallanes-Blanco, 2015; Poveda, 2011; Ramos J., 2013; Herrera- Huérfano, et al., 2014; Wallece y Neves, 2014; (Figueiredo, 2016; Cisneros y Cisneros, 2016; Uruburu y Ortiz, 2016.

<sup>7</sup> Sobre debates identitarios culturales, étnicos y sociales ver: Rejane Antunes Pereira, 2010,2014; Uruburu, Herrera y Rodríguez, 2011; Mescoco y Agurto, 2012; Tabares, 2012; Maldonado, Peralta y Vieira, 2019.

por sus manifestaciones y movilizaciones. La tercera es una visión folclórica y exótica de los pueblos originarios o como parte de la historia pasada.<sup>8</sup> Las tres miradas están estrechamente emparentadas con una visión de lo popular como lo opuesto al desarrollo, lo rural, lo solidario y subdesarrollado (González Sánchez, 1983) o lo popular como folclor, es decir, como exaltación de la diferencia desde un exotismo esencialista y, por tanto, digno de hacerse patrimonio, con una mirada estática y museográfica de lo cultural (García-Canclini, 1987; Martín-Barbero, 1987/2003).

Complementan este tipo de estudios aquellos que ponen en evidencia la misma perspectiva de invisibilización o percepción negativa de los indígenas como un «otro» construido históricamente desde un nos-otros «criollo» a través de relaciones de sucesos o relatos históricos de los pueblos originarios, como los estudios desarrollados sobre el pueblo mapuche, por Carlos del Valle (2004; 2012), en Chile.<sup>9</sup>

En este grupo de investigaciones sobre pueblos indígenas y representaciones se encuentran los análisis sobre las formas en que son representados los indígenas a través de manifestaciones como el cine, las animaciones, la publicidad o la pintura, en las cuales se evidencia el lugar subordinado o periférico que ocupan, con excepción de algunos trabajos procedentes de Bolivia y México.<sup>10</sup> Incluso, en este grupo de trabajos llama la atención una investigación sobre el rol y la representación de los indígenas en la publicidad política de la campaña presidencial guatemalteca de 2007, en la cual la premio nobel Rigoberta Menchú era candidata. Los resultados evidencian que en todas las campañas los indígenas aparecen como foráneos simbolizados bajo la retórica estructural del uso del traje típico maya, diferenciados de los demás no-indígenas, aparecen como muchedumbre, como personas en contactos con el candidato o como víctimas, se les visibiliza en una versión infantilizada que demanda el acompañamiento y tutoría del candidato-futuro presidente; ni siquiera la presencia de un candidato indígena en la carrera cambia la representación habitual. La misma Rigoberta Menchú aparece en sus propios comerciales silenciada y como parte de la multitud (Connolly-Ahern y Castells i Talens, 2010).

Dentro de los estudios hallados en esta línea de representaciones de lo indígena se han incluido en este análisis tres trabajos que reflejan un punto de vista crítico sobre la manera como se han transformado y adaptado algunos tipos y formas de comunicación

<sup>8</sup> Los trabajos hallados en esta línea son: González y Arteaga, 2005; Del Valle, 2005; Nahmad, 2007; Carrasco y Cámara, 2010; Muñiz, Serrano, Aguilera y Rodríguez, 2010; Muñiz, Saldierna, Marañón, y Rodríguez, 2013; Ali y Amórtegui, 2011; Neves, Cardoso, Seixas, Neves, Da Silva y Carvalho, 2013; Marañón y Muñiz, 2012; Lucero, 2012; López Tassara, 2014; Wallece y Neves, 2014; Siguenza, 2016; Naharro, 2018.

<sup>9</sup> Ver: Del Valle, 2004, 2014; Aravena & Baeza, 2017; Neves, 2009.

<sup>10</sup> Los estudios sobre representaciones de los indígenas o de lo indígena en la pintura, el cine y la fotografía se puede apreciar en: Flores, 2014; Cisneros, 2013; Gimeno y Poe, 2012; Kisín, 2011; Gracia & Laguna, 2016; Yujnovsky, 2017.

propias de las cosmogonías de los pueblos originarios para convertirse en procesos de representación propios de la colonización histórica y actual. El primero explica cómo algunos mitos prehispánicos fueron reapropiados, mezclados y utilizados por las élites españolas para la colonización, la evangelización y la construcción de una idea de identidad en la Nueva España mediante representaciones indígenas resemanizadas en el contexto del discurso colonizador (O´Farrill, 2009). Las otras dos investigaciones evidencian la colonización actual del modelo capitalista a través del turismo. Ambos trabajos son de la investigadora brasilera Luiza Elayne Azevedo Luíndia: uno, sobre los cambios de dos fiestas rituales cuyas representaciones de los indígenas terminaron acomodadas a las dinámicas del turismo, debido al desarrollo de políticas públicas de patrimonialización, al punto de ir perdiendo el sentido de celebración en comunidad y de hermandad (Azevedo Luíndia, 2010a). El otro trabajo polemiza sobre el concepto de etnoarte desde las lógicas del valor simbólico y del valor económico, lógicas que producen una subsunción de las representaciones culturales contrahegemónicas a las dinámicas turísticas y mercantiles capitalistas (Azevedo Luíndia, 2010b).

## LA COMUNICACIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS CULTURAS DE LOS INDÍGENAS

En un tercer grupo están los estudios sobre la comprensión de la comunicación desde las ontologías, cosmogonías, historias y cultura de las comunidades nativas ancestrales amerindias, aquellas que desaparecieron y las que perviven lejos de los esencialismos. Puesto que se hallaron más de sesenta estudios relacionados con los procesos de apropiación de tecnologías de la información y la comunicación y más de veinte sobre representaciones de los indígenas en los medios, estos estudios acerca de las formas y los tipos de comunicación anclados a la tradición cultural y las cosmogonías son menos y más recientes. Dado que resulta ser la menor cantidad de reflexiones, amerita una explicación más detallada de los doce trabajos encontrados.

El trabajo pionero en esta línea es la investigación titulada *La comunicación antes de Colón, tipos y formas en Mesoamérica y los Andes* (Beltrán, Herrera, Pinto y Torrico, 2008), el cual hace un análisis de las relaciones entre comunicación y cultura en el eje del reconocimiento del hombre como un animal comunicante, complementado por un contexto del desarrollo de las culturas en Mesoamérica y los Andes para finalmente presentar una descripción e identificación de sus tipos y formas de comunicación desde cuatro aspectos: comunicación oral y gesto-espacial, comunicación iconográfica, comunicación escrita y comunicación espacio monumental.

Trabajos académicos anteriores a este contribuyen en esa identificación de elementos comunicativos propios de los indígenas. Así, el segundo trabajo identificado, *Los códices y la ley de expresión precolombina*, de Leonardo Ferreira (2000), reconoce el desarrollo de las primeras publicaciones y registros escritos de la cultura maya

antes de la llegada de la imprenta a América, y su posterior trabajo sobre la historia del periodismo en América Latina. En esta línea, la tercera reflexión está en la parte inicial del libro de Juan Gargurevich (2002), *La comunicación imposible*, en el que se describen “los tipos y formas de comunicación como los *knipus*, *tokapus*, *chasquis*, las formas pictóricas de la *quilca* sobresalientes en las culturas peruanas del tiempo anterior a la conquista española” (Beltrán, Herrera, Pinto y Torrioco, 2008, p. IV), un ejercicio de investigación y análisis que demuestra cómo las antiguas comunidades habitantes de Perú, en la época precolombina, sí contaban con formas de escritura.

Se suma a estos trabajos un cuarto ejercicio: *Comunicação pública pré-colombiana em sociedades meso-americanas: fronteiras históricas para seu estudo entre Maias e Astecas*, de Lázaro Rodríguez Olivera, quien analiza la carencia de estudios históricos sobre la comunicación más allá de los medios y antes del descubrimiento. Por eso su trabajo parte del principio de

la necesidad de historizar los procesos comunicativos, elevarlos a un ángulo más abierto de análisis, el reconocimiento de la necesidad de asumir los procesos comunicativos en su dimensión no estrictamente mediática. La comunicación de esta forma incluiría un vasto universo de prácticas sociales que son una expresión propia de cultura, a partir de sus propias mediaciones, especifica toda una tipología de procesos, efectos, vehículos comunicativos que canalizan una dinámica social. (Rodríguez Olivera, 2005, p. 44)

Se destacan tres trabajos más que, si bien inicialmente abordan procesos de apropiación de tecnologías de la información y la comunicación –TIC–, al mismo tiempo comprenden procesos comunicativos internos y externos desde los principios culturales de las cosmogonías indígenas. En estos trabajos se evidencian procesos de empoderamiento, de construcción de discursos contrahegemónicos y un reconocimiento a la manera como, más allá de la apropiación de TIC –en algunos casos, como en el pueblo mapuche–, se va configurando un sistema de comunicación propio que sirve de puente a la interculturalidad y la diversidad, como se indica en la publicación *Pueblo mapuche. Estrategias discursivo-comunicativas para un nuevo orden* (Betancour, Geeregat y García, 2014), el quinto trabajo referenciado en este estado de la cuestión, particularmente en esta línea.

El sexto proyecto encontrado, titulado *Mujeres tejedoras de vida en su lucha por el reconocimiento*, busca recuperar algunas prácticas de comunicación propia a través del tejido y las historias orales en lengua nasa yuwe, lengua materna de las mujeres indígenas desplazadas a la ciudad de Cali. Esta recuperación se propone, a partir del establecimiento de un diálogo de saberes hacia la apropiación de otras prácticas comunicativas mediadas por tecnologías, como una apuesta ético-política por la visibilización de grupos vulnerados en su dignidad y derechos en la ciudad de Cali, en el suroccidente colombiano (Cataño, 2018).



Estos trabajos muestran cómo se van consolidando “prácticas de comunicación cotidiana como acciones políticas”, tal como lo indica la investigación de Diana Carmona Nobles (2014), identificada aquí como el séptimo trabajo en esta línea de discusión. Su trabajo versa sobre las diferentes prácticas de comunicación –orales propias, mediáticas, de cabildeo y gestión de comunicación para la visibilidad– dirigidas al empoderamiento en el cabildo indígena Zenú de Arjona, en el norte de Colombia, y el logro de su reconocimiento como órgano de representación política, así como su interlocución con otras instancias del Estado colombiano y frente a instituciones privadas (Carmona Nobles, 2014).

El octavo ejercicio de investigación identificado en esta tendencia de comprender la comunicación desde las cosmogonías y las matrices culturales de los indígenas es la tesis de doctorado *Propuesta matricial de diálogo de saberes desde la comunicación de lo sagrado Un aporte desde los pueblos Kankuamo y Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia* (Plaza, 2019), que comprende el sentido de la comunicación cósmica x de los indígenas ubicados al norte de Colombia como una comunicación que parte de la cosmogonía y, por tanto, de una combinación de lo sagrado, lo trascendente y los saberes. Es una propuesta que nos habla de una teoría de la comunicación originaria desde la sabiduría kogui y la kankuama, originarias de la Sierra Nevada de Santa Marta (Plaza y Campuzano, 2020).

El noveno trabajo es la tesis doctoral de Eva González-Tanco (2016), *Identidad y empoderamiento para «liberar la palabra». Construcción de un sistema de comunicación indígena en los pueblos originarios del Cauca, Colombia*. El documento avanza en la comprensión de qué es la comunicación indígena a partir del estudio de caso de los procesos y las prácticas de comunicación de las comunidades que integran el CRIC. La tesista explica cómo la comunicación indígena se está construyendo de forma sistemática y holística con un sentido cosmocéntrico. Además, identifica las contribuciones del Sistema de Comunicación Indígena a la construcción social desde seis estrategias: fortalecer la identidad, resistir, crecer, intercambiar, ser reconocido y alcanzar un poder por esta vía. Concluye que la comunicación indígena consolida un proyecto dirigido al Buen Vivir<sup>11</sup> (González-Tanco, 2016).

Finalmente, un apartado especial merecen los últimos trabajos sobre la comunicación comprendida desde las cosmogonías propias de los indígenas, tres trabajos académicos de autoría de activistas indígenas nasas, en Colombia, quienes completan las doce reflexiones académicas en esta línea. El primero se titula *Encontrar la palabra perfecta: experiencia del Tejido de Comunicación del pueblo Nasa en Colombia*, de

<sup>11</sup> El concepto de Buen Vivir se deriva de la traducción de la expresión *sumak kawsay* (en quechua), o *suma qamaña* (en aymara), que aluden más allá de la traducción un complejo sentido de cuidado y crianza mutua desde la reciprocidad, la complementariedad y armonía (Espejo Elvira, comunicación personal, 2019).

Vilma Almendra Quiguanás (2010), en el que se establece una comprensión de la comunicación como tejido entre sus procesos propios cotidianos y la apropiación tecnológica para fortalecer la conciencia con la palabra como eje fundamental de la comunicación. El segundo trabajo académico, *El derecho a la comunicación en el Plan de Vida de los Pueblos Indígenas del Cauca*, escrito por el indígena nasa Vicente Otero (2008), diserta sobre cómo la comunicación es un principio de vida para los pueblos indígenas del Cauca, un principio vinculado a los sentidos territoriales, identitarios, lingüísticos y, especialmente, un principio de vida anudado a los planes de vida de los pueblos. El tercero es la tesis de maestría de Dora Muñoz (2020): «*Puutx We'wnxi Uma Kiwe*» *comunicación desde la Madre Tierra: una mirada de la comunicación propia, desde la práctica comunitaria como un camino de vida*, un trabajo que busca comprender cómo la comunicación vinculada con la tierra está atravesada por prácticas fundamentales como la tulpá, las mingas, las asambleas, las formas y símbolos, el arte, la comunicación con los animales y la expresión en el idioma propio; pero, además, explica cómo en el contexto de las luchas indígenas –especialmente del Cauca, en el suroccidente colombiano– la comunicación está asociada a un acto de liberación de la tierra desde lo espiritual, lo familiar y lo comunitario (Muñoz, 2020, p. 62-70).

En resumen, los trabajos encontrados sobre comunicación y pueblos indígenas responden a las tres tendencias que se muestran en la tabla 1.

Tabla 1  
Tendencias del estado del arte

Tendencia	Características de esta tendencia	Número de trabajos hallados
1) Pueblos indígenas y apropiación de TIC	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Reflexiones centradas en los medios y las maneras como se han apropiado el uso de diversas TIC por parte de las comunidades indígenas.</li> <li>*La apropiación y producción de narrativas como formas de empoderamiento y activismo político-cultural</li> <li>* Producción y circulación de mensajes sobre la relación con la naturaleza.</li> <li>*La generación de narrativas que profundizan en las complejidades de las configuraciones de las identidades culturales.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Sobre apropiación de radio:21</li> <li>*Sobre apropiación de video, tv, cine o audiovisuales: 17</li> <li>*Sobre apropiación de internet y generación de contenidos digitales: 11</li> <li>*Sobre apropiación y generación de mensajes sobre la naturaleza:10</li> <li>*Sobre procesos de apropiación tecnológica en relación con las identidades culturales:5</li> </ul> <p><b>Total de trabajos: 64</b></p>

<p>2) Representaciones de los indígenas en la prensa, los medios en general y otras expresiones</p>	<p>Formas de representación de los indígenas en los relatos mediáticos:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>* Invisibilizados-ausencia de sus voces</li> <li>* Estigmatizados o criminalizados: víctimas o victimarios, beligerantes, violentos, peligrosos</li> <li>*Folclorizados: mirada exótica sobre el otro</li> <li>*Subordinados, infantilizados o periféricos</li> </ul>	<p><b>Total de trabajos: 25</b></p>
<p>3) La comunicación desde la perspectiva de las culturas de los indígenas</p>	<p>*Se acercan a la comprensión de la comunicación o lo comunicativo desde la comunicación desde las ontologías, las cosmogonías, la historia y las culturas de los indígenas</p>	<p><b>Total de trabajos: 12</b></p>

Fuente: elaboración propia, a partir de las fuentes citadas

## REFLEXIONES DE CIERRE O DE APERTURA

La sucesión de una serie de situaciones vinculadas a la lucha de los movimientos y organizaciones de los pueblos indígenas en Colombia y América Latina especialmente en el cierre y comienzo de milenio tiene una repercusión importante en el tipo de estudios de comunicación y pueblos indígenas que se han ido centrando en la inclusión y el reconocimiento sea desde la apropiación, desde el develamiento de las representaciones excluyentes o desde el otorgamiento de un lugar epistémico a sus matrices culturales.

En el contexto académico, los debates de comunicación/cultura que fueron revelando las tensiones culturales de América Latina frente a la idea de la modernidad y la modernización incidieron en la aparición paulatina y cada vez más marcada en la última década por el mundo comunicacional indígenas. Desde esta modernidad trizada (Brunner, 1988), esas hibridaciones (García-Canclini, 1989), mestizajes o esas modernidades periféricas (Martín-Barbero, 2002), los investigadores latinoamericanos comenzarán a generar desplazamientos en las discusiones sobre comunicación, en las cuales se puede rastrear lo indígena como identidad cultural, subsumido, primero, en las reflexiones de los años ochenta, en el concepto de cultura popular; y luego, emergente como una identidad colectiva y como actor político.

También ha incidido en el desarrollo de la última línea de estudios aquí referenciados la celebración de tres cumbres indígenas en el Abya-Yala (América): 2010 en La María Piendamó, Cauca, Colombia; 2013 en Oaxaca, México; y 2016 en Cochabamba,

Bolivia. Cada una de estas cumbres ha derivado en sendas declaraciones en las cuales se reconoce la «comunicación propia» como un derecho fundamental desde el cual poder continuar o fortalecer la lucha, resistencia, pervivencia de los indígenas de todo el continente, a partir de sus cosmogonías culturales y de la interacción con otras expresiones idiosincráticas como las derivadas de la cultura occidental, moderna y letrada.

Como complemento a estos hallazgos de reflexiones académicas sobre comunicación y pueblos indígenas, especialmente en la temática relacionada con sus ontologías, epistemologías, historias y culturas se debe destacar el desarrollo de proyectos educativos universitarios indígenas en el continente americano,<sup>12</sup> la creación de una Red de Universidades Indígenas Interculturales y Comunitarias de Abya Yala, en 2012 y la puesta en marcha de la educación bilingüe e intercultural –mediante proyectos educativos comunitarios en algunas regiones de Colombia, con el acompañamiento de UNICEF–. Estos son hechos sociales en los que se entrecruza permanentemente la relación comunicación-cultura en una apuesta por la descolonización de los saberes a partir de pensar la comunicación desde referentes de las propias culturas y no desde las externalidades de la apropiación de medios.

Sea desde la apropiación de medios, desde la crítica a las representaciones o la perspectiva comunicativa propia, o “comunicación propia” –como la denominan los pueblos indígenas en Colombia en su propuesta de política pública de comunicación indígena–, encontramos un panorama de reflexiones y debates que al mismo tiempo revitalizan y complementan la propuesta de Martín-Barbero de incorporar cada vez más lo cultural y la historia como aspectos centrales para pensar la comunicación (2012). El andamiaje de las relaciones entre la comunicación y la cultura y la insistencia sobre la necesidad de pensar la historia más allá de los oficialismos se complementan con la comprensión de las mediaciones como “los lugares desde los que provienen las construcciones que delimitan y configuran la materialidad social y la expresión cultural” (Martín-Barbero, 2003, p. 297) como fundamento para entender la producción de sentido y significación más allá de los medios, en los procesos de la cotidianidad. Por eso el planteamiento de las investigaciones y debates más recientes aquí documentados, inmersos en la apuesta de la Escuela Latinoamericana de Comunicación, vindican la idea de que “la comunicación se nos tornó cuestión

<sup>12</sup> Universidad Autónoma Indígena Intercultural-UAIIN (Cauca, Colombia, 2003), Misak Universidad (Cauca, Colombia, 2010), Universidad Maya de Guatemala, o «Mayab` Nimatijob» (Ciudad de Guatemala, 2005), Universidad Indígena Boliviana Aymara «Tupak Katari» (Achacachi, Bolivia, 2008), Universidad Indígena Intercultural (La Paz, Bolivia, 2005), Universidad Intercultural del Estado de México (San Felipe del Progreso, México, 2004), Pluriversidad Amawtay Wasy (Quito, Ecuador, 2013), Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense-URACCAN (Managua, Nicaragua, 1992), Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur-Unisur (Malinaltepec, México, 2007), Universidad de Chile Indígena - Plan Bicentenario (Santiago de Chile, 2008), Universidad Indígena Boliviana Quechua «Casimiro Huanca» (Cochabamba, Bolivia, 2009).

de mediaciones más que de medios, cuestión de cultura y, por tanto, no sólo de conocimientos sino de reconocimiento” (Martín-Barbero, 2003, p. XVIII).

Esas mediaciones desde la cultura –en este caso de los pueblos indígenas y sus cosmogonías– y esos reconocimientos de sus intereses e intenciones en lo que ellos mismos han denominado «comunicación propia» constituyen una línea fundamental de estudios necesarios para seguir respondiendo a una necesaria comprensión del desarrollo como un discurso culturalmente construido, atravesado y sostenido por unas prácticas comunicativas que lo validan y perpetúan. De allí la emergencia de apuestas teóricas para entender que más allá de la comunicación desde las visiones lineales desarrollistas y modernizadoras tenemos hoy en el camino del debate tendencias que, retomando algunos elementos culturales de los pueblos originarios, debaten sobre la comunicación para el Buen Vivir o el vivir bien (Contreras, 2014) o la comunicación en relación con los buenos vivieres y transiciones (Mora et al, 2020).

Esta relación entre comunicación-desarrollo y cambio social reúne, junto con la relación comunicación-cultura, los elementos más representativos del pensamiento latinoamericano de comunicación en una apuesta teórica que desde varias vertientes ha desembocado en el reconocimiento de los saberes situados, en este caso, en las cosmogonías indígenas latinoamericanas, como se evidencia en el tercer grupo temático encontrado en este estado del arte. Es este un punto de inflexión interesante para alimentar desde el campo de la comunicación la decolonización del saber y el reconocimiento de otras ontologías y epistemología, como propósito para visibilizar puntos de vista innovadores, subversivos, localizados e identitarios para “encontrar formas de pensar que Occidente consideraba primitivas, subalternas o invisibles y que hoy aparecen como nuevas configuraciones de mundo” (Cocco, 2009, p. 18).

Para ello será interesante seguir potenciando la comprensión de la comunicación desde las cosmogonías y la historia de las comunidades nativas ancestrales amerindias, aquellas que desaparecieron y de aquellas que perviven para identificar elementos que permitan repensar la propuesta comunicacional latinoamericana. Con todos los cambios en el continente, desde la historia de la defensa de derechos del movimiento indígena y desde los reconocimientos políticos, a partir de los cambios constitucionales de los últimos treinta años en la región, emerge en los currículums y agendas de investigación la inquietud por los saberes ancestrales, la recuperación de las cosmogonías, la comprensión de sus representaciones para repensar la teoría y la práctica teórica desde América Latina, porque quizás, como indica Ómar Rincón, haya llegado el tiempo propicio para escuchar la comunicación indígena (Rincón, 2010).

## Referencias

- Albó, X. (1998). Expresión indígena, diglosia y medios de comunicación. En L. E. López & I. Jung, *Sobre las huellas de la voz: sociolingüística de la oralidad y la escritura* (pp. 126-157). Madrid: Ediciones Morata, S. L.
- Alí, M. (2010). Medios de comunicación, asuntos étnicos e interculturalidad en Colombia. *Revista Razón y Palabra*, (74), 1-27. <http://www.razonypalabra.org.mx/N/N74/VARIA74/23AliV74.pdf>
- Alí, M. y Amórtegui, D. (2011). Mentalidad salvaje y representación poscolonial en el periodismo colombiano. *CIC-Cuadernos de información y comunicación*, (29), 161-172. <https://doi.org/10.7764/cdi.29.245>
- Almeida, V. (2013). Internet, demandas culturales y minorías en Brasil: Resistencia y voz activa en indios online y central hip hop. *Diálogos de la comunicación*, (86).
- Almendra Quiguanás, V. (2010). *Encontrar la palabra perfecta: Experiencia del tejido de comunicación del pueblo NASA en Colombia*. Cali, Colombia: Impresión Digital Cargraphics S.A. [https://www.researchgate.net/profile/Jorge-Escobar-8/publication/264668223\\_Encontrar\\_la\\_palabra\\_perfecta\\_Experiencia\\_del\\_tejido\\_de\\_comunicacion\\_del\\_pueblo\\_NASA\\_en\\_Colombia/links/53f356ff0cf2dd48950cac74/Encontrar-la-palabra-perfecta-Experiencia-del-tejido-de-comunicacion-del-pueblo-NASA-en-Colombia.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Jorge-Escobar-8/publication/264668223_Encontrar_la_palabra_perfecta_Experiencia_del_tejido_de_comunicacion_del_pueblo_NASA_en_Colombia/links/53f356ff0cf2dd48950cac74/Encontrar-la-palabra-perfecta-Experiencia-del-tejido-de-comunicacion-del-pueblo-NASA-en-Colombia.pdf)
- Aravena, A., & Baeza, M. A. (2017). Imaginarios sociales y construcción intersubjetiva de alteridad. La prensa escrita y la cuestión mapuche en Chile. *Cultura y Representaciones Sociales*, 12(23), 7-29. <https://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v12n23/2007-8110-crs-12-23-00007.pdf>
- Azevedo Luíndia, L. E. (2010a). Boí Bumbá de Parintins (AM) y Çayré (PA), (re)configuraciones: fiestas, espectáculos institucionalizados, medios y turismo. *Punto Cero*, 15(20), 27-34. [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1815-02762010000100004](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1815-02762010000100004)
- Azevedo Luíndia, L. E. (2010b). Etnoarte indígena: signo, símbolo y turismo. *Signo y pensamiento*, XXIX(57), 236-247.
- Barber. (2011). *The socio-political effects of narrative and representational innovations in brazilian indigenous media*.
- Beltrán, L. y Reyes, J. (1993). Radio popular en Bolivia: la lucha de obreros y campesinos para democratizar la comunicación. *Diálogos de la comunicación*, 35, 14-31.
- Beltrán, L., Herrera, K., Pinto, E. y Torrico, E. (2008). *La comunicación antes de Colón. Tipos y formas de comunicación en Mesoamérica y los Andes*. Centro Interdisciplinario Boliviano de Estudios de la Comunicación.
- Betancour, S., Geeregat, O. y García, M. (2014). Pueblo mapuche. Estrategias discursivo-comunicativas para un nuevo orden. *Signo y Pensamiento*, 33(64), 62-77. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.SyP33-64.pmed>
- Cadavid, A., Herrera, E., Fayad, D. y Vega, J. (2017) Apropiación de TIC, pueblos indígenas y procesos políticos de resistencia en Colombia: el caso del Tejido de Comunicación. En: F. Sierra y T. Gravante (Eds.), *Tecnopolítica en América Latina y el Caribe*. (pp. 145-174) Salamanca: Comunicación Social.
- Carmona Nobles, D. (2014). El Cabildo indígena zenú de Arjona: prácticas comunicativas y acción política. *Signo y pensamiento*, 33(64), 46-60. <http://www.scielo.org.co/pdf/signo/v33n64/v33n64a04.pdf>
- Carrasco, D. y Cámara, G. (2010). El alcohol y la hoja de coca ¿vicios indígenas?: La prensa estigmatizando a las revueltas indígenas. *Punto Cero*, 15(20), 35-42. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421839647005>
- Castells i Talens, A. (2003). Cine indígena y resistencia cultural. *Chasqui*, (84), 50-57. <https://www.redalyc.org/pdf/160/16008407.pdf>
- Castells i Talens, A. (2008). Radio y nacionalismo iconográfico en México: La negociación discursiva de una identidad maya. *Signo y pensamiento*, (53), 230-245. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-48232008000200015](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-48232008000200015)
- Castells i Talens, A. (2011). ¿Ni indígena ni comunitaria? La radio indigenista en tiempos neoindigenistas. *Comunicación y Sociedad*, (15), 123-142. <https://www.scielo.org.mx/pdf/comso/n15/n15a6.pdf>

Castells i Talens, A., Ramos Rodríguez, J. y Chan Concha, M. (Junio, 2009). Radio, control, and indigenous peoples: the failure of state-invented citizens media in Mexico. *Development in Practice*, 19(4), 525-537. <https://doi.org/10.1080/09614520902866298>

Catalán, R. (2011a). *Brecha digital y pueblos originarios de América Latina: Experiencias de inclusión digital a través de Internet: el caso de Chile* [tesis de maestría]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Catalán, R. (2011b). Los desafíos de la inclusión digital étnica. *Diálogos de la comunicación*, (82), 1-7. file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-LosDesafiosDeLaInclusionDigitalEtnica-3728256.pdf

Cataño, M. (2018). La Comunicación para el Cambio Social como eje transformador de un grupo de mujeres indígenas Nasa. *XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación* (pp. 167-174). Costa Rica: Alaic. <https://www.alaic.org/wp-content/uploads/2022/03/GT-12-ALAIC-2018.pdf#page=70>

Cisneros, V. (2013). Guaraní y quechua desde el cine en las propuestas de Lucía Puenzo, El niño pez, y Claudia Llosa, La teta asustada. *Hispania*, 96(1), 51-61.

Cisneros Espinosa, J. y Cisneros Tirado, J. (2016). Comunicación comunitaria y defensa de la tierra. *XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación* (pp. 103-114). Ciudad de México: ALAIC.

Cocco, G. (2009). *MundoBraz: o devir-mundo do Brasil e devir-Brasil do mundo* [MundoBraz: el devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo]. Rio de Janeiro: Editora Record.

Connolly-Ahern, C. & Castells i Talens, A. (2010). The role of indigenous peoples in Guatemalan political advertisements: An ethnographic content analysis [El papel de los pueblos indígenas en la propaganda política guatemalteca: un análisis de contenido etnográfico]. *Communication, Culture & Critique*, 3(3), 310-333. <https://doi.org/10.1111/j.1753-9137.2010.01073.x>

Contreras, A. (2014). *Sentipensamientos de la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien*. Quito: UASB/Ediciones Tierra

Córdoba, A. (2011). Estéticas enraizadas: Aproximaciones al video indígena en América Latina. *Comunicación y Medios*, (24), 81-107. <https://doi.org/10.5354/rcm.v0i24.19895>

Cornejo, I. (2005). La radio indigenista en México. *Intercultural Communication Studies*, 14(3), 32-39. <https://www-s3-live.kent.edu/s3fs-root/s3fs-public/file/04-cornejo.pdf>

Cornejo, I. (2010). La radio cultural indigenista en México: Dilemas actuales. *Sociedad y política*, 55-66. [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-19182010000200004](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-19182010000200004)

Cuesta, O. (2012). Investigaciones radiofónicas: de la radio a la radio indígena. Una revisión en Colombia y Latinoamérica. *Ánfora*, 19(33), 166. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357834267008>

Cuesta, O., Gómez, A. y Cárdenas, G. (2013). Cosmovisión en producción radiofónica de emisoras indígenas. Estudio de cuatro casos en Colombia. *Revista f@ro*, 1(17), 19-37. <http://www.revistafaro.cl/index.php/Faro/article/view/245/175>

Del Valle, C. (2003). La identidad en un doble juego: resistencia y apertura... o el aprendizaje del cinismo. La construcción social del llamado «conflicto mapuche» en Chile, en publicaciones periódicas electrónicas realizadas por los propios mapuches. *Diálogos de la Comunicación*, (66), 90-97.

Del Valle, C. (2004). Los indígenas de Chile en las relaciones de sucesos españolas. Representación y memoria desde la interculturalidad. *Zer, Revista de estudios de comunicación*, (16), 121-136.

Del Valle, C. (2005). Interculturalidad e intraculturalidad en el discurso de la prensa: cobertura y tratamiento del discurso de las fuentes en el «Conflicto indígena Mapuche» desde el discurso político. *Redes.com - Revista de estudios para el desarrollo social de la comunicación*, 83-111. file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-InterculturalidadElIntraculturalidadEnElDiscursoDeL-3660951.pdf

Del Valle Rojas, C. y Rojel, A. J. M. (2012). La representación de los indígenas en los relatos del semanario pintoresco español: hacia una propuesta teórico-metodológica para un estudio comparado. *Arbor*, 188(757), 889-898.



Del Valle Rojas, C. (2014). La producción de sentido y la relación conflicto-diferencia, en contextos interculturales. En Torres, E. y Del Valle, C. (eds.). *Discurso y poder. Aproximaciones teóricas y prácticas*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera

Ferreira, L. (2000). Los códigos y la ley de expresión precolombina. *Diálogos de la Comunicación*, (58), 80-93. <https://silo.tips/download/l-ferreira-leonardo-ferreira-los-codices-y-la-ley-de-expresion-precolombina-dial>

Figueiredo, R. (2016). Limites sociais do cinema no Amazonas. *XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores en la Comunicación* (pp. 175-180). Ciudad de México: ALAIC.

Flores, C. (2005). Video indígena y antropología compartida: una experiencia colaborativa con videastas maya-q'echi' de Guatemala. *Liminar R, Estudios sociales y Humanísticos*, 3(2), 8-20. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74530202>

Flores, S. (2014). Sujetos en el margen: Representaciones de los indígenas en la pintura y el cine latinoamericano. *Question, Revista Especializada de Periodismo y Comunicación*, 1(43), 116-129. <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/2210/1972>

Gargurevich, J. (2002). *La comunicación imposible: información y comunicación en el Perú (siglo XVI)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Gasparello, G. (2011). Donde crece la flor de la palabra: Reflexiones sobre la radio comunitaria indígena en los estados de Guerrero y Oaxaca, México. *Revista Nómadas*, (29). <http://www.ucm.es/info/nomadas/29/giovanagasparello.pdf>

Gimeno, E. y Poe, K. (2012). Representación de lo indígena en el cine contemporáneo de América Latina: Lenguas, culturas, tradiciones y mitos. *54 International Congress of Americanists*. Viena: ICA.

Godoy, C. (2003). Sitios mapuches en internet: Reimaginando la identidad. *Revista chilena de antropología Visual*, (3), 59-83.

González, J. y Arteaga, M. (2005). *La representación de los indígenas en los medios de comunicación: En minga con los pueblos indígenas y por el derecho a su palabra*. Medellín: Hombre Nuevo Editores.

González-Tanco, E. (2016). *Identidad y empoderamiento para «liberar la palabra». Construcción de un sistema de comunicación indígena en los pueblos originarios del Cauca, Colombia* [tesis doctoral]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Gracia, Ó., & Laguna, A. (2016). Medio siglo de Jorge Sanjinés: una revisión al cine ya la sociedad boliviana a partir de los largometrajes del autor. *Revista Ciencia y Cultura*, 20 (36), 105-134. [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2077-33232016000100005](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077-33232016000100005)

Herrera-Huérffano, E. Rugeles Gélvez, M. V., Sotelo Carreño, A. Vega-Casanova, J. (2014.). *Emergencia del territorio y comunicación local. Experiencias de comunicación, desarrollo y cambio social en Colombia*. Barranquilla: Editorial Universidad del Norte, Universidad Nacional Abierta y a Distancia (Unad), Uniminuto y Universidad Santo Tomás. <https://manglar.uninorte.edu.co/bitstream/handle/10584/5520/9789587414332%20eEmergencia%20del%20territorio%20color.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Herrera-Huérffano, E. (2022). *Prácticas de comunicación y pueblos indígenas. Mediaciones de la cultura y el desarrollo local en la amazonia colombiana*. PhD tesis, Universidad de Sevilla (mimeo).

Kisín, E. (2011). Ravens and film: Stories of continuity and mediation [Cuervos y cine: historias de continuidad y mediación]. *Visual Anthropology Review*, 27(2), 131-140. <https://doi.org/10.1111/j.1548-7458.2011.01097.x>

López Tassara, G. S. (2014). *La imagen de la cultura amazónica en la prensa dominical de Lima*. Recuperado el 15 de Octubre de 2014 de XII Congreso ALAIC 2014: <http://congreso.pucp.edu.pe/alaic2014/wp-content/uploads/2013/09/GT11-Gustavo-Lopez-Tassara.pdf>

Lucero, J. (2012). Invisibilización de los pueblos originarios por el sistema de medios en Argentina. *XI Congreso de AlaicLAIC 2012*. Montevideo: ALAIC.



Magallanes-Blanco, C. (2007). El video como medio ciudadano: Autodefiniciones comunitarias de indígenas y campesinos. En M. A. Rebeil Corella (ed.), *Anuario de Investigación de la Comunicación* (pp. 373-387). México: Coneicc XIV.

Magallanes-Blanco, C. (2008). *The use of video for political consciousness raising in Mexico: An analysis of independent videos about the zapatistas [El uso del video para la elevación de la consciencia política en México: un análisis de los videos independientes sobre los zapatistas]*. New York: T. E. Mellen Press.

Magallanes-Blanco, C. (2015). Talking about our mother [Hablando de nuestra madre]. *Communication, Culture & Critique*, (8), 199–216.

Maldonado, C. (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 las redes digitales. *Razón y Palabra*, (71), 1-23. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199514914022>

Maldonado, C. (2012). Narrativa audiovisual mapuche en Youtube. Subalternidad en la red global. *Revista Comunicación*, 1(10), 547-557. [https://www.academia.edu/2054698/Narrativa\\_audiovisual\\_mapuche\\_en\\_Youtube\\_Subalternidad\\_en\\_la\\_red\\_global](https://www.academia.edu/2054698/Narrativa_audiovisual_mapuche_en_Youtube_Subalternidad_en_la_red_global)

Maldonado, C. (2014). *Decolonialidad y redes virtuales: El caso de Azkintuwe* [tesis doctoral]. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Ciencias de la Comunicación. <https://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/134681/camr1de1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Maldonado, C. y del Valle, C. (2013). Medios de comunicación y narrativas hipertextuales. Lógicas del desplazamiento del «conflicto mapuche» al espacio virtual. *Andamios*, 10(22), 283-303. <https://www.redalyc.org/pdf/628/62828837014.pdf>.

Maldonado, C., Peralta, L. C. y Vieira, E. (2019). Configuraciones culturales en la comunicación indígena. Resistencia y autonomía por comunicadores y comunicadoras de Wallmapu. *Comunicación y Sociedad*, 16, e7209. Epub 03 de julio de 2020. <https://doi.org/10.32870/cys.v2019i0.7209>

Marañón, F. y Muñiz, C. (2012). Estereotipos mediáticos de los indígenas. Análisis de las representaciones en programas de ficción y entretenimiento de televisoras en Nuevo León. *Razón y Palabra*, (80). <https://www.revistarazonypalabra.org/index.php/ryp/article/view/577/607>

Marchesi, M. (2014). La radio indígena de América Latina entre las dinámicas de innovación y el periodismo ciudadano. *Quórum Académico*, 11(1), 40-55. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199031388004>

Martín-Barbero, J. (2002). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Martín-Barbero, J. (2003). *De los medios a las mediaciones*. Bogotá: Convenio Andrés Bello. (Obra publicada originalmente en 1987).

Martín-Barbero, J. (2012). De la comunicación a la cultura: Perder el «objeto» para ganar el proceso. *Signo y Pensamiento*, 3(5), 17-24. <https://www.redalyc.org/pdf/860/86023575006.pdf>

Mesco, J. y Agurto, J. (2012). La comunicación indígena e intercultural como dinamizador de la comunicación para el cambio social. *XI Congreso de Alaic*. Montevideo: Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación.

MIN TIC, ONIC y Mincultura. (2008). *Fortalecimiento de las emisoras indígenas. Diagnóstico de la radio indígena de interés público en Colombia*. Bogotá.

Mora, A., Oviedo, A., Avella, A., Vega, E., Campuzano, C., Simbaña, F., Sánchez, J., Plaza, J., Giraldo, O., Lora, P. y Solano, R. (2020). *Buenos vivires y transiciones: la vida dulce, la vida bella, la vida querida, la vida sabrosa, la vida buena, la vida plenitud: convivir en armonía*. Bogotá D.C., Colombia: Corporación Universitaria Minuto de Dios.

Morales, G. (2011). Los medios de comunicación vinculados a las estrategias de resistencia y afirmación cultural de los pueblos indígenas. Caso Kankuama tv. *Saber, ciencia y libertad*, 6(1), 151-160. <https://doi.org/10.18041/2382-3240/saber.2011v6n1.1769>

- Muñiz, C., Saldierna, A., Marañón, F. y Rodríguez, A. (2013). Pantallas para ver el mundo. Estereotipación televisiva de la población indígena mexicana y generación de prejuicio. *Revista Latina de Comunicación Social*, 68, 290-309. <https://doi.org/10.4185/RLCS-2013-978>
- Muñiz, C., Serrano, F., Aguilera, R. y Rodríguez, A. (2010). Estereotipos mediáticos o sociales. Influencia del consumo de televisión en el prejuicio detectado hacia los indígenas mexicanos. *Global Media Journal México*, 7(14), 93-113. [https://gmjmxico.uanl.mx/index.php/GMJ\\_El/article/view/13](https://gmjmxico.uanl.mx/index.php/GMJ_El/article/view/13)
- Muñoz, D. (2020). «Puutx We'wnxi Uma Kiwe» comunicación desde la Madre Tierra: Una mirada de la comunicación propia, desde la práctica comunitaria como un camino de vida. *Ciencia e Interculturalidad*, 23(2). pp. 116-132. ISSN 2223-6260 <http://repositorio.uraccan.edu.ni/1166/>
- Naharro, N. (2018) Visiones sobre los indígenas en la prensa hegemónica argentina. En Sonia Álvarez Leguizamón, S y Naharro, N. (coord.) *Pobreza en la prensa hegemónica de Colombia, Argentina y Brasil: modos de legitimación de la desigualdad*. CLACSO pp. 177-204. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvnp0jj8.8>
- Nahmad, A. D. (2007). Las representaciones indígenas y la pugna por las imágenes. México y Bolivia a través del cine y el video. *Revista de estudios latinoamericanos*, (45), 105-130. <https://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n45/2448-6914-latinoam-45-105.pdf>
- Neves, I. (2009). *A invenção do índio e as narrativas orais Tupi* [tesis doctoral]. Universidade Estadual de Campinas, Doctorado en Lingüística. <http://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/1326214>
- Neves, I. y Monarcha, H. (2013). Inclusão digital Indígena no Brasil: Verdades e mentiras. *Diálogos de la comunicación* (86) 5 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6845034> .
- Neves, I. y Neves, M. (2013). Processos de recepção entre o povo indígena Aikewára, na Amazônia brasileira. *Diálogos de la comunicación* (86). <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/512350>
- Neves, I., Cardoso, A., Seixas, N., Neves, M., Da Silva, V. & Carvalho, V. V. (2013). *A invenção do índio na mídia: discursos e identidades*. Paraná: UFPA- Universidade Federal do Paraná, Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia.
- O´Farrill, I. (2009). Aprovechamiento de los mitos y símbolos prehispánicos como estrategia de comunicación para construir el patriotismo criollo en la Nueva España: Los casos de los mitos de Tonantzín-Guadalupe, de Quetzalcóatl-Santo Tomás y el mito fundacional Mexicade. *Razón y Palabra* (66). <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199520908013>
- Otero, V. (2008). *El Derecho a la Comunicación en el Plan de Vida de los Pueblos Indígenas del Cauca*. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina, FES.
- Peña, M. (2012). Voces y sonidos de la madre tierra: Jujunula makuira, la radio que fortalece el tejido social en La Guajira colombiana. *Anagramas: Rumbos y sentidos de la comunicación*, 10(20), 197-212. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1692-25222012000100014](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-25222012000100014)
- Pérez, N. (2012). Arqueo del cine etnológico en Venezuela. *Revista UCSAR investigaciones de las ciencias sociales*, 3(5), 115-129. [http://ucsar.com.ve/revista/REVISTA\\_UCSAR\\_III\\_5.pdf](http://ucsar.com.ve/revista/REVISTA_UCSAR_III_5.pdf)
- Plaza, J. (2019). *Propuesta matricial de diálogo de saberes desde la comunicación de lo sagrado* [tesis doctoral]. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata. <https://doi.org/10.35537/10915/80368>
- Plaza, J. y Campuzano, C. (2020). La vida dulce y la comunicación cósmica –Co-co–. En VV. AA., *Buenos vivires y transiciones. La vida dulce, la vida bella, la vida sabrosa, la vida buena, la vida en plenitud: convivir en armonía*. (pp. 245-281). Bogotá: UNIMINUTO. [https://repository.uniminuto.edu/bitstream/10656/11253/1/Libro\\_Buenos%20vivires%20y%20transiciones\\_2020.pdf](https://repository.uniminuto.edu/bitstream/10656/11253/1/Libro_Buenos%20vivires%20y%20transiciones_2020.pdf)
- Porto-Gonçalves, C. W. (2009). Entre América e Abya Yala - tensões de territorialidades [Entre América y Abya Yala - tensiones de territorialidades]. *Desenvolvimento e meio ambiente*, (20), 25-30. <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/16231-57117-2-PB.pdf>
- Poveda, G. (2011). El papel de la Amazonia en el clima global y continental: Impactos del cambio climático y la deforestación. En J. Á. Echeverri y C. Pérez (Ed.), *Amazonia colombiana imaginarios y realidades / Cátedra Jorge Eliecer Gaitán, I semestre 2010* (pp. 145-156). Bogotá/Leticia: Universidad Nacional de Colombia - Instituto Amazónico de Investigaciones -IMANI.

- Ramos, J. (2005a). Indigenous radio stations in Mexico: A catalyst for social cohesion and cultural strength [Las radios indígenas en México: un catalizador para la cohesión social y la afirmación cultural]. *The radio journal: International Studies in Broadcast & Audio Media*, 3(3), 155-169. [https://doi.org/10.1386/rajo.3.3.155\\_1](https://doi.org/10.1386/rajo.3.3.155_1)
- Ramos, J. M. (2005b). *Radio, cambio cultural y etnicidad: Dos décadas de radiodifusión indigenista en México* [tesis doctoral]. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Ramos, J. (2012). Treinta años de la radio indigenista: Incidencia, vigencia y sostenibilidad. En E. Rashkin y N. García Meza (coords.), *Escenarios de la cultura y la comunicación en México: De la memoria al devenir cultural* (pp. 231-249). Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Ramos, J. (2013). Redes, identidad y territorialidad. Legislación, políticas y procesos de estructuración de redes alternativas en Bolivia. *Diálogos de la comunicación* (86), 1-23. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6845037>
- Ramos, J. M. (2014, 6-8 de agosto). Las radios indigenistas de México como factores de reconstitución cultural indígena [ponencia]. *XII Congreso de ALAIC. Pensamiento Crítico Latinoamericano y los Desafíos de la Contemporaneidad*. Lima, Perú. <https://congreso.pucp.edu.pe/alaic2014/wp-content/uploads/2013/09/GT1-los%C3%A9-Manuel-Ramos-Rodr%C3%ADguez.pdf>
- Rejane Antunes Pereira, C. (2010). Identidades culturais, memória e cidadania nos processos comunicacionais Kaingang [Identidades culturales, memoria y ciudadanía en los procesos de comunicación Kaingang]. *Punto cero*, 15(20), 43-51. [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?pid=S1815-02762010000100006&script=sci\\_arttext&tlng=pt](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?pid=S1815-02762010000100006&script=sci_arttext&tlng=pt)
- Rejane Antunes Pereira, C. (2014). Ameríndia mediatizada: apontamentos sobre configurações identitárias e suas relações com os usos sociais das mídias [Amerindios mediatizados: apuntes sobre configuraciones identitarias y sus relaciones con los usos sociales de los medios]. *Razón y palabra*, (86).
- Repiso, R. y Delgado, E. (24 de agosto de 2013). H Index Communication Journals according to Google Scholar Metrics (2008-2013). Recuperado el 7 de octubre de 2013, de EC3 Reports 10, 24: <http://ec3noticias.blogspot.com/2014/08/indice-h-de-las-revistas-de.html>
- Restrepo, P., Manosalva, K., Benjumea, E. y Noreña, M. (2014). Del cine etnográfico al documental intercultural: Entre la representación y el cambio social. *Nexus comunicación*, (15), 144-157. <https://doi.org/10.25100/nc.v0i15.732>
- Rincón, Ó. (2010). Estos/medios/apropiados: Cuentos indígenas de la paciencia, la identidad y la política. *Folios*, (21), 181-196. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/folios/article/view/6434/5903>
- Rivera, T. y Tabares, G. (2012). Los pueblos indígenas somos más interculturales que otros. *Chasqui*, (120), 35-40. <https://doi.org/10.16921/chasqui.v0i120.500>
- Rodríguez, C. y El'Gazi, J. (2007). La poética de la radio indígena en Colombia. En VV AA, *Ya no es posible el silencio*. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina Friedrich Ebert Stiftung, pp 239-262.
- Rodríguez Olivera, L. (2005). Comunicação pública pré-colombiana em sociedades meso-americanas: fronteiras históricas para seu estudo entre maias e astecas [Comunicación pública precolombina en sociedades mesoamericanas: fronteras históricas para su estudio entre mayas y aztecas]. *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, 28(2), 43-68. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69830958003>
- Salazar, J. (2009). Making culture visible: The mediated construction of a mapuche nation in Chile. En C. Rodríguez, D. Kidd & L. Stein (eds.), *Making our media: Global initiatives toward a democratic public sphere, vol. one: Creating new communication spaces*. New York: Hampton Press. pp 29-46
- Salazar, J. F. (2004). *Imperfect media: The poetics of indigenous media in Chile*. Sydney: University of Western Sydney. <https://researchdirect.westernsydney.edu.au/islandora/object/uws:8477>
- Siguenza, R. (2016). *La guerra de papel: la representación de los indígenas neozapatistas en la prensa capitalina La Jornada y El Universal (1994 - 2003)* [tesis de maestría]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/156977>.

- Tabares, G. (2012). Periodismo indígena, una propuesta desde las cumbres de comunicación de Abya Yala. *Chasqui*, (120), 23-27.
- Torres, M. (2012). *La difícil puesta en marcha de la interculturalidad en el Ecuador. El cine indígena ¿herramienta de conocimiento y nuevas representaciones?* [trabajo de maestría]. Salamanca: Universidad del Salamanca, Estudios Latinoamericanos. <https://gedos.usal.es/handle/10366/120139>
- Uruburu, S., Herrera, A. y Rodríguez, J. (2011). *La comunicación para la inclusión en lo público. Articulación de iniciativas entre comunidades multiétnicas y pluriculturales. Amazonas, Colombia*. Bogotá: Ediciones USTA.
- Uruburu, S. y Ortiz, Y. (2016). Comunicación oral y construcción social del territorio: El caso del grupo intergeneracional de San Sebastián de los Lagos-Amazonas. *XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación* (pp. 181-186). Ciudad de México: ALAIC.
- Vallejo, M. (2009). La tecnología al servicio de la madre naturaleza. *Signo y pensamiento*, 28(59), 348-360. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/3737>
- Viladot, M., Gasiorek, J., Esteban, M. & Giles, H. (2011). Vitalidad etnolingüística, medios de comunicación e identidad étnica. Un estudio con grupos indígenas de Chiapas (México). *Sociolinguistic Studies*, vol. 3 n.º 6. 471-490. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, Internet Interdisciplinary Institute (IN3). <https://doi.org/10.1558/sols.v6i3.471>
- Wallece, R. & Neves, I. (2014). A colonialidade na amazônia brasileira e suas a tualizações na produção audiovisual: O vídeo instrucional «A Usina Hidrelétrica de Belo Monte». *XII Congreso ALAIC 2014*. Lima: ALAIC.
- Yujnovsky, I. (2017). Representaciones del espacio, el tiempo y las mujeres indígenas en fotografías, siglos XIX-XXI. *Memoria y Sociedad*, 21(43), 10-29. <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-RepresentacionesDelEspacioElTiempoYLasMujeresIndig-6365646.pdf>
- Zamorano, G. y León, C. (2012). Video indígena, un diálogo sobre temáticas y lenguajes diversos. *Chasqui*, (120), 19-22. <https://doi.org/10.16921/chasqui.v0i120.496>



## Biografías

### Ana Cristina Suzina

Periodista y doctora en ciencias políticas y sociales, actualmente, es Leverhulme Early Career Fellow en el Institute for Media and Creative Industries de la Universidad de Loughborough en Londres. Sus intereses de investigación incluyen la comunicación popular, alternativa y comunitaria, la participación en la democracia, desigualdades y las asimetrías de poder, el cambio social, y las epistemologías del Sur. Es editora de *The Evolution of Popular Communication in Latin America* (2021, Palgrave Macmillan) y coeditora de *Freire and the Perseverance of Hope* (INC, 2022), además de una serie de números especiales de revista sobre el legado del educador brasileño en el campo de la comunicación. Es también coeditora de la revista *Bulletin of Latin American Research* de la Society for Latin American Studies (UK) y miembro del Núcleo de Estudos de Comunicação Comunitária e Local (Comuni, Brasil).

### Cicilia M. Krohling Peruzzo

Brasileña. Doctora en Ciencias de la Comunicación por la Universidade de São Paulo (USP). Post doctora por la Universidad Nacional Autónoma de México. Autora de los libros *Relaciones públicas en el modo de producción capitalista*, *Comunicación en los movimientos populares: la participación en la construcción de la ciudadanía*, *Televisión comunitaria: dimensión pública y participación ciudadana en los medios locales* y *Pedagogía de la comunicación popular y comunitaria en los nos movimientos sociales*. Organizó algunos libros y publicó decenas de artículos en periódicos científicos de Brasil y del exterior. Coordina el Núcleo de Estudos de Comunicação Comunitária e Local (Comuni). Cofundadora y expresidenta de la Asociación Brasileña de Investigadores y Comunicadores en Comunicación Popular, Comunitaria y Ciudadana (ABPCom). Presidenta de la Associação Iberoamericana de Investigadores de la Comunicación (ASSIBERCOM). Investigadora en productividad en investigación por el CNPq (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología).

## Edgar Gómez Cruz

Profesor en la Escuela de Información de la Universidad de Texas en Austin. Ha publicado diversos artículos académicos en revistas indexadas en inglés y español con temas relacionados a la etnografía digital, las tecnologías digitales y la cultura visual. Entre sus libros se encuentran los títulos: *Tecnologías Vitales. Pensar las culturas digitales desde Latinoamérica* (Puerta Abierta/universidad Panamericana); *De la cultura Kodak a la imagen digital. Una etnografía de fotografía digital* (Editorial UOC, 2012); *Las metáforas de Internet* (Editorial UOC, 2007), y *Cibersexo: ¿La última frontera del Eros? Un estudio etnográfico* (Universidad de Colima, 2003). Ha coeditado los volúmenes: *Refiguring Techniques in Visual Digital Research* (Palgrave, 2017) y *Digital Photography and Everyday Life: Empirical Studies in Material Visual Practices*.

## Eliana Herrera-Huérffano

Doctora en comunicación de la Universidad de Sevilla, España y magíster en comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana. Profesora e investigadora de comunicación, cambio social y comunicación ambiental, con más de 25 años de experiencia. Miembro y cofundadora de ACICOM (Asociación Colombiana de Investigadores en Comunicación). Hace parte del grupo de investigación Comunicación, Lenguaje y Participación y es investigadora asociada del Grupo interdisciplinario de investigación Compóliticas de la Universidad de Sevilla. Su investigación se basa en metodologías participativas que implican la interacción con comunidades indígenas, defensores del medio ambiente y otros líderes sociales o comunitarios. Entre sus publicaciones se encuentran: *Emergencia del territorio y comunicación local*; *Hacia una epistemología del Sur. Descolonialidad del saber-poder informativo y la nueva Comunicología Latinoamericana* y *Communicative Justice in the pluriverse*. Se considera una aprendiz de las prácticas comunicativas y ambientales de las comunidades ancestrales e indígenas.

## Eloína Castro Lara

Docente e investigadora del área de teoría del conocimiento en el programa internacional de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, en México. Comunicadora diplomada en Ciencias Sociales con mención en Gestión Educativa por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, estudió la Maestría en Dirección de centros educativos en la Universidad de La Rioja y el Doctorado en Comunicación social en la Universidad Nacional de La Plata. Ha sido gestora organizacional, docente internacional invitada, panelista, autora, coeditora e investigadora en las líneas de: Pensamiento comunicacional latinoamericano, Comunicación decolonial y Educomunicación. Es miembro del Grupo Comunicación-Decolonialidad,

cocoodina el Grupo de Trabajo (recientemente aceptado) con el mismo nombre en la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación y forma parte del comité de publicaciones de la misma.

### **Dorismilda Flores-Márquez**

Profesora investigadora en la Facultad de Comunicación y Mercadotecnia de la Universidad La Salle Bajío (León, México). Doctora en Estudios científico sociales (ITESO, 2016). Integrante del Sistema Nacional de Investigadores de Conacyt en nivel I. Presidenta (2021-2023) de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (AMIC). Integrante del Observatorio de Participación Política de las Mujeres en el Estado de Guanajuato. Coordinadora del Seminario de Estudios de Internet (México) y cocoodinadora de la sección de Investigación en Comunicación Participativa (IAMCR). Autora del libro *Imaginar un mundo mejor: La expresión pública de los activistas en internet* (ITESO, 2019) y cocoodinadora de *La imaginación metodológica: Coordenadas, rutas y apuestas para el estudio de la cultura digital* con Rodrigo González Reyes (Tintable, 2021).

### **Ignacio Siles**

Profesor catedrático de la Escuela de Ciencias de la Comunicación Colectiva e investigador del Centro de Investigación en Comunicación (CICOM), ambos de la Universidad de Costa Rica. Su trabajo de investigación y de docencia se centra en las implicaciones sociales, políticas y culturales del uso de tecnologías como redes sociales y algoritmos. Es autor de los libros *Living with algorithms: Agency and user culture in Costa Rica* (MIT Press, 2023), *A transnational history of the Internet in Central America (1985-2000): Networks, integration and development* (Palgrave Macmillan, 2020), *Networked selves: Trajectories of blogging in the United States and France* (Peter Lang, 2017), y *Por un sueño en.red.ado: Una historia de Internet en Costa Rica* (EUCR, 2008), así como de varios ensayos sobre la relación entre tecnología, comunicación y sociedad.

### **Jair Vega-Casanova**

Sociólogo, Magister en Estudios Políticos y Económicos, con más de 25 años de experiencia en el campo de la comunicación y el cambio social. Ha combinado el activismo, el trabajo con comunidades, consultorías con organizaciones no gubernamentales, entidades públicas y agencias internacionales, y su vinculación con la academia. Actualmente, profesor del Departamento de Comunicación Social e investigador de PBX, Grupo de Investigación en Comunicación, Cultura y Cambio Social de la Universidad del Norte, en Barranquilla, Colombia. Su



trabajo está relacionado con comunicación, cultura y política, enfatizando en 1) participación y construcción social de la salud, 2) agencia política de las organizaciones y movimientos sociales, 3) género, diversidad y ciudadanía. En los últimos años ha priorizado la reflexión sobre las perspectivas de los sures (“Sur Global”) en estrategias de comunicación para el cambio social. En alianza con Fundación Imaginario y La Iniciativa de Comunicación, se ha enfocado en evidenciar las contribuciones del edu-entretenimiento a la reflexión y generación de pensamiento histórico y crítico.

### **Jesús Martín-Barbero**

Oriundo de Ávila (España) y radicado desde 1963 en Colombia -donde obtuvo esa nacionalidad en 2004-, fue presidente de la Asociación Latinoamericana de Investigaciones de la Comunicación y miembro del Comité Científico de Infoamérica, entre otros cargos. El académico hispano-colombiano era doctor en Filosofía, semiólogo, antropólogo y experto en investigación de la cultura y las teorías de comunicación en medios. Entre sus obras, que son estudiadas en facultades de comunicación de todo el mundo, aparecen Comunicación Masiva, Discurso y Poder, Televisión y Melodrama, Mapas Nocturnos y Pre-textos: conversaciones sobre la comunicación y sus contextos, así como De los Medios a las Mediaciones. Ejerció como docente en universidades por todo el mundo, así como fue reconocido como profesor emérito en cinco universidades latinoamericanas y distinguido con cinco doctorados Honoris Causa. Igualmente fundó en 1975 el plan de estudios de Comunicación Social y la unidad académica de la Universidad del Valle.

### **Nívea Canalli Bona**

Doctora por la Universidad do Rio dos Sinos en Unisinis, Brasil. Tiene 3 libros de comunicación publicados y fue profesora por más de 15 años de los programas de Periodismo y publicidad de Uninter en Curitiba, Brasil. También coordinó el programa de Periodismo en la misma institución por tres años. Su foco de estudio es Comunicación en los movimientos sociales, Comunicación comunitaria, popular y alternativa, Educomunicación y Comunicación y activismo. Desarrolló investigaciones en Brasil, España, Irlanda y Estados Unidos. Actualmente, es profesora del Programa de Media Science en Boston University en Boston, MA, Estados Unidos. Ella cree que otra comunicación es posible.

### **Paola Ricaurte**

Investigadora asociada del Departamento de Medios y cultura digital del Tecnológico de Monterrey y profesora asociada del Berkman Klein Center for Internet & Society

de la Universidad de Harvard. Junto con Nick Couldry y Ulises Mejías, cofundó Tierra Común, una red de académicos, profesionales y activistas interesados en descolonizar los datos. Participa en varios comités de expertos, como el Global Partnership for Artificial Intelligence (GPAI), el Global Index on Responsible AI y el Grupo de Expertos para la implementación de la Recomendación de la UNESCO sobre la Ética de la Inteligencia Artificial. Es integrante de la Alianza <A+> para Algoritmos Inclusivos y coordina el nodo de Latinoamérica y el Caribe de la Red de Investigación Feminista en Inteligencia Artificial, <a+i>r, desde donde impulsa un proyecto de investigación-acción e innovación para el desarrollo de tecnologías desde un marco feminista y descolonial.

### **Santiago Gómez Obando**

Educador Popular. Miembro del Colectivo Dimensión Educativa. Doctor en Estudios políticos y relaciones internacionales de la Universidad Nacional de Colombia. Doctor en Ciencias políticas y sociales de la Universidad Católica de Lovaina. Ha desempeñado cargos de docencia en la Universidad Nacional de Colombia y la Licenciatura en Educación en Educación Básica con Énfasis en Derechos Humanos de la Universidad Pedagógica Nacional. En el campo editorial, ha sido autor de varias publicaciones relacionadas con educación popular, diálogo cultural, políticas educativas, movimientos sociales, derechos humanos e implementación de procesos de paz.

### **Washington Uranga**

Periodista, docente e investigador de la comunicación. Su campo de especialización son los temas de comunicación vinculados con la ciudadanía, la participación, las políticas públicas y la planificación de procesos comunicacionales. Se desempeña como periodista en el diario Página 12 (Buenos Aires), y escribe sobre temas de comunicación en medios académicos y científicos. Asesora a organizaciones sociales, entidades públicas y gobiernos. Dicta cursos en posgrado, fue director de la Maestría en Planificación de Procesos Comunicacionales (UNLP) y de la Maestría en Periodismo (UBA) y actualmente dirige la Maestría en Comunicación Institucional de la Universidad Nacional de San Luis, todas en Argentina. En la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC) coordinó el grupo de trabajo sobre “Comunicación popular, comunitaria y ciudadanía” (GT8). Fue Vicepresidente de la Asociación Católica Mundial para la Radio y la Televisión y Presidente de la misma organización a nivel latinoamericano y caribeño.

## LA COMUNICACIÓN POPULAR EN NUESTRAMÉRICA: VISIONES Y HORIZONTES

El conjunto de textos reunidos en este libro demuestra la vigencia histórica y actual de la comunicación popular en Nuestramérica - y más allá. De las iniciativas barriales a las construcciones algorítmicas, pasando por miradas ancestrales y decoloniales, la reflexión y práctica de esta comunicación popular desvela la fuerza de unas epistemologías en las que coherentes con el "barro en que pisan" las gentes se toman la comunicación como ingrediente en la lucha por dignidad y justicia.

Martín-Barbero . Gómez Obando . Castro-Lara . Suzina . Peruzzo .  
Vega-Casanova . Uranga . Canalli Bona . Flores-Márquez . Siles, Gómez  
Cruz, Ricaurte . Herrera Huérfano . Madson (imagen de carátula).

FES Comunicación - Proyecto de la Friedrich-Ebert-Stiftung para el análisis de la comunicación para América Latina. Su objetivo es producir conocimiento para hacer de la comunicación una estrategia fundamental del diálogo político y la profundización de la democracia social. Nuestras áreas de trabajo son la comunicación política, periodismo independiente, comunicación y ciudadanía, libertad de expresión y ciberactivismo. Esta publicación es de descarga gratuita.