



UNIVERSIDAD DE
COSTA RICA

CICOM

Centro de
Investigación en
Comunicación

ALAIC

ALAIC 2018

30 JUL-01 AGO | COSTA RICA

XIV Congreso de la Asociación
Latinoamericana de Investigadores
de la Comunicación



Comunicación en sociedades diversas:
Horizontes de inclusión, equidad y democracia

Memorias

GRUPO DE INTERÉS 4

Comunicación-Decolonialidad



UNIVERSIDAD DE
COSTA RICA

CICOM

Centro de
Investigación en
Comunicación

ALAIC

ALAIC2018

30 JUL-01 AGO | COSTA RICA

XIV Congreso de la Asociación
Latinoamericana de Investigadores
de la Comunicación



Comunicación en sociedades diversas:
Horizontes de inclusión, equidad y democracia

GRUPO DE INTERÉS 4

Comunicación-Decolonialidad

Universidad de Costa Rica

San Pedro

ISSN 2179-7617

ÍNDICE

La influencia del enfoque decolonial en la comunicación para el desarrollo y el cambio social en España	5
<i>Lohitzune Zuloaga Lojo & Javier Erro Sala</i>	
La voz del otro. Discursos en torno a la praxis comunicacional mapuche.	10
<i>Claudio Maldonado Rivera</i>	
Seres sin rostro y enigmas de la expresión	14
<i>João Barreto da Fonseca</i>	
La rehumanización, sentido último de la decolonización comunicacional	20
<i>Erick Rolando Torrico Villanueva</i>	
La comunicación en la trama del postdesarrollo. Aportes para su reflexión en términos de ejercicios decolonizantes	25
<i>Valeria Belmonte</i>	
Hacia una teoría de la comunicación decolonial. Representaciones nodales y discurso político	30
<i>Alejandra Cebrelli & Víctor Arancibia</i>	
¿Filantropía o solidaridad “decolonializada”? Diseño de modelos comunicativos de Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (ONGD) para la “transformación social”	35
<i>Javier Erro Sala & Lohitzune Zuloaga Lojo</i>	
Epistemología del Sur en el contexto del Movimiento indígena de Chimborazo, un acercamiento comunicacional	40
<i>Carlos Alberto Larrea Naranjo & Hilda Saladrigas Medina</i>	
Descolonizar la comunicación, acción comunitaria y espectro radioeléctrico: Un vistazo a la realidad comunicacional Costarricense	44
<i>Esteban Andrés Aguilar Ramírez</i>	
Pensamiento decolonial o descolonizar el pensamiento: una reflexión inconclusa	52
<i>José Ignacio “Iñaki” Chaves Gil</i>	
Reflexiones sobre Naturaleza, Comunidades e Historia del Discurso Económico en la Patagonia	60
<i>Andrés Dimitriu</i>	

Campanhas eleitorais no Brasil: democracia e colonialidade	69
<i>Renato Coelho Ribeiro</i>	
Avances del proyecto investigativo historia de la investigación comunicacional boliviana y retos desde la perspectiva decolonial	74
<i>Esperanza Pinto Sardón</i>	
Colonialidade do saber, currículo e jornalismo	81
<i>Giordanna Santos</i>	
La minga de pensamiento, metodología indígena para la construcción colectiva de conocimiento	86
<i>Eva G. Tanco</i>	
JWABNA: Memoria, curiosidad y Movimiento. Tejiendo pensamientos	91
<i>Willian Jairo Mavisoy Muchavisoy</i>	
Los inicios de la fotografía en México. Exotismo e imaginarios de colonialidad	103
<i>Yamile Johanna Peña Poveda, David Felipe Bernal Romero & Julio Roberto Jaime Salas</i>	
Reflexividad Interseccionalidad y Decolonialidad etnográfica . Análisis interseccional de los sistemas de dominación a los que resiste las comunidades negras en las películas etnográficas de Pasolini En Medellín	108
<i>César Augusto Tapias Hernández & Camilo Ernesto Pérez Quintero</i>	
Enunciados de la ciudad y la prensa republicana	116
<i>Camilia Gómez Cotta</i>	
Pensamiento decolonial y pensamiento comunicacional. Revisando los saberes/conocimientos	121
<i>Karina Olarte Quiroz</i>	
Las mujeres trans y la limpieza social en la prensa amarillista de los años noventa	127
<i>Gabriela Córdoba Vivas</i>	
Representaciones culturales en el Museo Etnográfico: El caso EL Gran Museo del Mundo Maya de Mérida	133
<i>Francisco Fernández Repetto & Alejandra Ramírez Gallardo</i>	

Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

La influencia del enfoque decolonial en la comunicación para el desarrollo y el cambio social en España

The influence of the decolonial approach in communication for development and social change in Spain

A influência da abordagem decolonial na comunicação para o desenvolvimento e a mudança social na Espanha

Lohitzune Zuloaga Lojo *
Javier Erro Sala**

RESUMEN: En esta ponencia analizamos la influencia de la decolonialidad en la discusión académica y profesional del Tercer Sector en España. Concretamente, lo hacemos investigando el efecto de la reflexión comunicológica latinoamericana sobre la experiencia de los *Foros de Comunicación, Educación y Ciudadanía* (2006-2015) y, en consecuencia, sobre el efervescente debate en torno a la comunicación para el cambio social.

PALABRAS CLAVE: Decolonialidad, comunicación para el cambio social, Tercer Sector.

1. INTRODUCCIÓN Y PRESENTACIÓN DEL ESTUDIO

Este trabajo parte de la reflexión sobre la medida en que los debates en torno a la decolonialidad del saber están calando en la discusión sobre la comunicación social en España. El análisis realizado pretende ir conociendo si el diálogo teórico crítico y las prácticas comunicativas alternativas que se producen en nuestro país se encuentran lo suficientemente impregnados de los avances sobre el enfoque colonial y las epistemologías del Sur como para introducir cambios de fondo en el panorama actual. En esta línea, nos planteamos contribuir a clarificar la situación de este campo de estudios en España, así como aportar pistas para abrir nuevas líneas de investigación futuras.

Para estudiar la influencia del enfoque decolonial en la discusión académica y en la actividad profesional comunicativa de las organizaciones del Tercer Sector en España, optamos por una metodología de abordaje y aproximación al objeto de estudio a partir de:

- Los primeros resultados del proyecto de investigación "Evaluación y monitorización de la Comunicación para el Desarrollo y el Cambio Social en de España: diseño de indicadores para la medición de su incidencia social", de cuyo equipo de investigadores formamos parte ¹.
- El estudio pormenorizado que realizamos dentro de ese proyecto en torno a la figura del *I y II Foro de Comunicación, Educación y Ciudadanía*, para conocer el papel que este instrumento pudiera haber desempeñado en el debate sobre la comunicación, el desarrollo y el cambio social en España. ²
- El resurgimiento del estudio de la Comunicación para la Transformación y el Cambio Social en el ámbito académico de nuestro país.

* **Doctora y Licenciada en Sociología, Universidad Pública de Navarra, España, Email:** lohitzune.zuloaga@unavarra.es

** **Doctor en Sociología y licenciado en Ciencias de la Información, Universidad Pública de Navarra, España, Email:** josejavier.erro@unavarra.es

¹ Proyecto I+D financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (MINECO) de España (CSO2014-52005-R) (2015-2017). Los primeros resultados los pudimos compartir en el I Congreso internacional "EvalComDev" celebrado en Jerez de la Frontera (España) en mayo 2017. Véase: <http://conferencias.uca.es/index.php/EvalComDev/IEvalComDev>

² Estos Foros se celebraron en Pamplona en 2006 y 2007 e inauguraron una trayectoria con amplio recorrido en los años siguientes. Sobre esta investigación véase en enlace mencionado en la cita anterior.

- Las prácticas comunicativas de las organizaciones sociales pertenecientes al Tercer Sector.

En concreto, investigamos aquí la influencia de la comunicología latinoamericana en la figura crítica que representan los *Foros de Comunicación, Educación y Ciudadanía*, esta vez de las cinco ediciones realizadas entre 2006 y 2015. También estudiamos los límites epistemológicos de esa influencia en la “implosión” actual que los estudios de la Comunicación para la Transformación o el Cambio Social viven en la academia española.

Frente a la idea de que vivimos en un mundo poscolonial que nos remite a la categoría de “descolonización”, llamaremos aquí “decolonialidad” al reconocimiento de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias y la jerarquización étnico-racial de las poblaciones impuestas por la expansión colonial europea no han cambiado sustancialmente las relaciones centro-periferia a escala mundial, hasta el punto de que estaríamos asistiendo a una “transición del colonialismo moderno a la colonialidad global” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 13). Entendemos entonces que la periferia se mantiene subordinada por ese proceso de “colonialidad global”, consustancial no simplemente a un “sistema-mundo capitalista”, sino a un “sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial”, tal como lo define Grosfoguel (2005). Por lo tanto, hablamos de una perspectiva o enfoque “decolonial” para referirnos al conjunto de miradas que descubren las exclusiones operadas por el conjunto de jerarquías y estructuras (epistémicas, étnicas, de género, ecológicas, sociales, políticas, etc.) en que se sostiene el capitalismo global contemporáneo, en su versión tardomoderna o posmoderna. Ese enfoque “decolonial” apuntaría claves para complementar supuestos del análisis del sistema-mundo y marcaría distancias respecto a los “postcolonial studies” anglosajones³.

Dicho esto, nos centraremos aquí entonces en revisar los límites epistemológicos del debate sobre la situación de la comunicación social en España que se pudo abrir a través de la figura de los *Foros de Comunicación, Educación y Ciudadanía*. Al mismo tiempo, señalaremos algunos de los obstáculos que encuentran los avances del estudio de la Comunicación para la Transformación y el Cambio Social en el campo académico. Dejaremos para otra entrega la situación de las organizaciones sociales del Tercer Sector, que requieren un tratamiento particular y más pormenorizado, especialmente en el caso de las ONG de Desarrollo (ONGD) en España.

2. EL REPUNTE DE LA COMUNICACIÓN PARA EL CAMBIO SOCIAL A TRAVÉS DE LOS FOROS SOBRE COMUNICACIÓN, EDUCACIÓN Y CIUDADANÍA.

Los *Foros de Comunicación, Educación y Ciudadanía*, que ya han celebrado cinco ediciones entre 2006 y 2015, pueden considerarse una figura aglutinante de muchas de las miradas críticas de la comunicación social en España, tanto desde el ámbito de la reflexión académica como del activismo social alternativo.

El *I Foro de Comunicación, Educación y Ciudadanía* vio la luz en la ciudad de Pamplona bajo el lema “Otras relaciones entre medios de comunicación, movimientos sociales y nuevas tecnologías”, cuando un grupo de comunicadores y estudiosos decidieron crear un lugar de encuentro y de discusión abierto sobre el estado de la comunicación social en nuestro país. Les guiaba la idea general de poner en común el conocimiento disponible en ese momento desde los ejes de comunicación, educación y solidaridad, y el afán de tejer una red de personas, grupos e instituciones que pudiera dar vida a un ímpetu colectivo de cambio.

El debate público se centró en el papel que juegan los medios de comunicación de masas y las organizaciones sociales en la construcción social de la ciudadanía; la utilidad de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación para educar y sensibilizar a las personas; y las experiencias de comunicación y educación que construyen otras formas de ciudadanía en el Norte y en el Sur. Y lo que todavía nos interesa más aquí: nacieron y se desplegaron bajo el influjo de la reflexión comunicológica latinoamericana.

En la investigación que llevamos a cabo concluimos que desde su origen los Foros mostraron que el encuentro fructífero entre universidad, práctica profesional comunicativa y activismo social era posible. El contexto lo facilitó el hecho de que buena parte de las personas que constituyeron el núcleo fundador del *I Foro* compaginaban su trabajo profesional en los movimientos sociales y en la universidad.

Al mismo tiempo, se puso esmero en dar a conocer visiones teóricas más complejas de la comunicación social que las instrumentales, denunciando no solo a los “medios”, sino también la estrechez académica y la subordinación del modelo de comunicación del mundo de la solidaridad a las lógicas comunicativas mediáticas y mercantiles (López Rey, 2001; Erro, 2001). Asimismo, los Foros dejaron patente la vocación de nutrirse de la comunicología latinoamericana.

Buena parte de los miembros del equipo fundador habían bebido intensamente e in situ de fuentes latinoamericanas, y concebían la comunicación como un proceso social estrechamente vinculado a la cultura. La reflexión se vio facilitada además por un lenguaje común procedente de las obras de autores como Martín-Barbero, Freire o Kaplún, entre otros. Se tenía en mente la conjunción de la pedagogía de Freire con las aportaciones de Gramsci, la suma de la palabra y la acción (Martín-Barbero, 1978). En definitiva, se había aprendido a mirar las ciencias sociales como lugar de articulación de saberes y procedimientos donde descubrir la complejidad de los procesos de constitución y configuración de lo social (Reguillo, 1998).

³ Nos remitimos al “Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad” (Escobar, 2005) y a la categoría de “decolonialidad” en sentido de “giro decolonial” desplegada por Maldonado-Torres (2006).

Toda esta fuerte imantación teórica se materializó en los Foros en la presencia estelar de Rosa María Alfaro ⁴. La estudiosa peruana incorporó a los foros la actualización de su apuesta con su texto sobre Comunicación y Desarrollo (2006). Pero, sobre todo, dio cuenta de la experiencia latinoamericana sobre la figura de las veedurías y observatorios de medios. Los trabajos de Rey, Mata (2003) y Miralles (2002), además de las investigaciones de la propia Alfaro (2006) sobre el papel entre lo estatal y lo público de los “medios” trajeron savia fresca al debate español.

Las veedurías y los observatorios de medios constituían en aquel entonces un sistema novedoso de vigilancia ciudadana de la actuación de los “medios” y un modelo de construcción de ciudadanía a través de la sociedad civil. Vistas como metáforas de la vinculación entre los procesos sociales y comunicativos con los movimientos de democratización de la sociedad (Rey, 2003), las veedurías encarnaban lugares de construcción de ciudadanía y su mayor interés residía en su capacidad de articularse con proyectos sociales y políticos más amplios y con experiencias comunitarias y ciudadanas.

A la presencia de Alfaro en el *I Foro* se sumó en *II Foro la de Rincón* ⁵, que presentó su apuesta por una nueva narrativa como operación política desde la que se produce sentido (Rincón, 2006: 12). El autor colombiano aportó su propuesta de atender al estallido de los universos estético-narrativo-políticos construidos por la máquina comunicativa y la homogeneidad del mercado, y lo que esto supone a la hora de extender el activismo comunicativo.

En 2010 y 2013 se celebraron en Córdoba dos nuevas convocatorias de los Foros ⁶. La ciudad andaluza acogió el *III Foro Internacional de Educación, Comunicación y Ciudadanía* bajo el epígrafe “Cultura hegemónica y diversidad cultural”; y en 2013 articuló el *IV Foro*, esta vez como *Foro Andaluz de Educación, Comunicación y Ciudadanía*. La última edición tuvo lugar en 2015 en Castellón a cargo de la Universidad Jaume I ⁷. A lo largo de las cinco ediciones puede distinguirse la evolución en los temas y también en el peso del poso latinoamericano. Siempre desde la reflexión en torno a los vínculos entre comunicación y ciudadanía, los dos primeros Foros se centran especialmente en la experiencia de los observatorios y las veedurías de medios en América Latina, mientras los *III* y *IV Foros* introdujeron temas nuevos como el derecho a la información y la comunicación y a las experiencias locales.

Por último, en el *V Foro* irrumpen preocupaciones distintas bajo el eje de la Comunicación para el Cambio Social. De aquí que figuren como invitados autores destacados de la actual revisión a este tema como Flor Enghel (Universidad de Karlstad, Suecia), Clemencia Rodríguez (Oklahoma University, Estados Unidos) o Thomas Tuft (Roskilde University, Dinamarca), y que la reflexión gire en torno a la figura de “Comunicambio”. **Este espacio, que incluye el género y la cultura de paz como elementos esenciales y transversales, se ha concebido desde una perspectiva de empoderamiento y agencia con el objetivo de explorar propuestas y alternativas pacíficas que contribuyan desde la sociedad civil a la transformación de las injusticias y las desigualdades sociales.**

El siguiente cuadro refleja el marco general de los debates de las cinco ediciones de los Foros:

Cuadro. Foros de Comunicación, Educación y Ciudadanía (2006-2015)

BASES EPISTEMOLÓGICAS	EJE / OBJETIVO	TEMAS INICIALES	TEMAS DE TRANSICIÓN	TEMA ACTUAL
Comunicación y cultura	Repensar la ciudadanía desde la comunicación	Repensar la comunicación para el desarrollo	Repensar el papel de los medios en la construcción de la ciudadanía	Una comunicación para la transformación o el cambio social
		Repensar las articulaciones entre Comunicación y Educación (para el desarrollo)		
		Repensar la comunicación desde la Cultura Digital (de las pantallas)	Repensar el papel de los medios en la construcción de la ciudadanía	
Academia + Actualidad profesional comunicativa + activismo social				

Fuente: Elaboración propia

⁴Rosa María Alfaro, fundadora y exdirectora Ejecutiva de la Asociación de Comunicadores Sociales Calandria (Perú) y Premio Córdoba a la Comunicación 2010.

⁵Omar Rincón, profesor universitario, ensayista, periodista y analista de las relaciones entre medios, cultura, política y tecnología. Consultor en comunicación para América Latina de la Fundación Friedrich Ebert de Alemania.

⁶Véase: <http://www.comunicacionyciudadania.org/comunicacion/>

⁷Véase: <http://www.comunicambio2015.uji.es/language/es/>

En vista de lo planteado, la cuestión central sería conocer en qué condiciones concretas se presenta aquello que podríamos cobijar bajo el paraguas impreciso de unas “comunicaciones para la transformación o el cambio social”, que deberían construirse directamente vinculadas a unas “comunicaciones para la solidaridad”.⁸

Desde el abanico de tesis latinoamericanas que vinculan la comunicación y la cultura, y con el ánimo de repensar la ciudadanía desde lo comunicativo, en el desarrollo de los Foros puede apreciarse una trayectoria que culmina, hasta el momento, en el debate en torno a la reconstrucción de una Comunicación para la Transformación o el Cambio Social. En ese sentido, Marí (2013) sostiene que el momento actual de expansión de una “Comunicación para el Desarrollo y el Cambio Social (CDCS)” debe ser leído como una implosión del campo, es decir, como una ruptura hacia adentro por la debilidad e inconsistencia con el que se institucionalizó. Este proceso tiene que ver con el cuestionamiento del término Comunicación para el Desarrollo y su reemplazo por el de Comunicación para el Cambio Social instituido en el *Primer Congreso Mundial de Comunicación para el Desarrollo* celebrado en Roma en 2006 (Engel, 2011; Gumucio y Tufte, 2006).

Sin embargo, la nueva denominación de “cambio social” se presenta tan problemática como la de “desarrollo”, al carecer de una dirección concreta y unívoca. Se requiere entonces una genealogía del concepto y que esta noción de cambio social sea problematizada. Engel (2011) destaca que la elección terminológica obedece a un debate estéril cuando se trata de abordar cuestiones de naturaleza sociopolítica. Marí (2013) por su parte recalca que la Comunicación para el Desarrollo y la Comunicación para el Cambio Social supondrían diferentes aproximaciones para denominar un mismo campo de actuación.

3. PRINCIPALES RESULTADOS, REFLEXIONES Y CONCLUSIONES.

La primera conclusión que extraemos es que en los Foros no se ha producido todavía un debate crítico sobre la comunicación social basado en el “enfoque decolonial”. Efectivamente, los Foros han contribuido a superar los límites de la visión informacional y mediática de lo comunicativo difundiendo una visión de la comunicación mucho más amplia. Pero, a pesar de los aportes teóricos latinoamericanos de los que se han nutrido, no han introducido un proceso crítico sobre el paradigma del desarrollismo, ni mucho menos un debate institucionalizado sobre el “enfoque decolonial”.

La segunda conclusión relevante tiene que ver con el actual repunte de la Comunicación para el Cambio Social, que apenas ha comenzado a entroncar tímidamente con el debate de la decolonialidad. Ciertamente podemos hablar de una revisión actualizada de una comunicación para (otro) desarrollo o para el cambio social, en la línea recogida en las últimas investigaciones de Quarry y Ramírez (2014), Tufte (2015) o Marí (2011, 2016) entre otros. Sin embargo, superar los límites de las perspectivas basadas en el emparejamiento entre comunicación y desarrollo desde un enfoque de “cambio social” exige profundizar y aclarar qué entendemos por este último concepto, al mismo tiempo que hace necesario emprender una genealogía del concepto (Marí y Engel, en Quarry y Ramírez, 2014: 9). Y aunque en términos sociológicos resulta ya poco plausible pensar una teoría general del cambio social, sí podemos progresar en la elaboración de teorías adaptadas del cambio social si lo entendemos como algo concreto y empírico. Una lectura así nos permitiría ir dando cuenta de las evoluciones de los sujetos y de las estructuras desde cada caso particular, además de ir elaborando herramientas y metodologías aplicadas haciendo posible su medición y evaluación. Quarry y Ramírez (2014), por ejemplo, apuestan por unas prácticas sobre el terreno “emancipadas de preconceptos”, que revierten el proceso tradicional de la concepción de la comunicación para el desarrollo. También Tufte (2015) se inclina por prestar especial atención a las investigaciones cimentadas en las prácticas.

La cuestión está en dilucidar hasta qué punto la centralidad de la “praxis” esconde una posible huida epistemológica que deja de pensar el tema del desarrollo y sus vínculos con la modernidad o, por el contrario, supone una apertura de enjundia hacia las epistemologías del Sur, concretada en la escucha activa del “enfoque decolonial” o de los planteamientos de la “transmodernidad” (Dussel, 2016). En otras palabras, si puede abrir la espita de lo que Chaparro denomina “comunicología de la liberación” (2015: 273), o de un cambio ecosocial en palabras de Barranquero (2011, 2014).

En todo caso, se echa en falta un planteamiento de las ciencias sociales y de la comunicación social transdisciplinar que interpele a fondo a los marcos de la modernidad y del desarrollo en nuestro país. Concluimos entonces que es necesario seguir investigando, para lo que proponemos dos direcciones fundamentales. La primera apunta a una genealogía del cambio social que reflexione desde el pensamiento de la decolonialidad y de las epistemologías del Sur. La segunda, subalterna de la anterior, nos remite a la construcción de una cultura de solidaridad desde los movimientos y las organizaciones sociales. Sobre esta última continuamos avanzando en un trabajo posterior.

⁸ Sobre esta cuestión véase el texto publicado por Javier Erro y Montse Santolino en relación al Congreso #Comunicambio: los debates en torno a la comunicación y la solidaridad (V Foro):

<http://www.revistapueblos.org/blog/2015/07/30/congreso-comunicambio-los-debates-en-torno-a-la-comunicacion-y-la-solidaridad/>

BIBLIOGRAFÍA:

- ALFARO, R.M. (2006). *Innovaciones en Comunicación y Desarrollo*. Perú: Calandria.
- BARRANQUERO, A. (2014). "Comunicación, cambio social y ONG en España: pistas para profundizar en la cultura de la cooperación desde los nuevos elementos comunicacionales, el caso del 15M". En *Commons. Revista de Comunicación y Ciudadanía Digital* 3(1). Pp. 6-33.
- BARRANQUERO, A. (2011). "El espejismo de la comunicación para el cambio social, radiografía de un concepto insostenible. Hacia una comunicación de cambio ecosocial". Pereira G., José Miguel y Cadavid B., Amparo (Eds). *Comunicación, desarrollo y cambio social Interrelaciones entre comunicación, movimientos ciudadanos y medios*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Pp. 81-101.
- CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFOGUEL, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- CHAPARRO, M. (2015). *Claves para repensar los medios y el mundo que habitamos. La distopía del desarrollo*. Colombia: Ediciones desde abajo.
- DUSSEL, E. (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- ENGHEL, F. (2011). *Communication, development and social change: future alternatives. Comunicación presentada en la ICA Conference* (International Communication Association). Boston. EE.UU.
- ERRO, J. (2001). Las prácticas comunicativas de las ONGD. De la comunicación mercadeada a la construcción de una mirada comunicacional, en *Directorio de ONGD 2000*. Coordinadora de ONGD de España. Páginas 51-72. Madrid.
- ESCOBAR, A. (2005). "Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program". [Http://www.unc.edu/~aescobar/articles1engli.htm](http://www.unc.edu/~aescobar/articles1engli.htm)
- GROSFOGUEL, R. (2005). "The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality". En Richard P.Appelbaum and William I. Robinson (eds.). *Critical Globalization Studies*. New York/London: Routledge.
- GUMUCIO, A. y TUFTE, TH (Eds.) (2006). *Communication for Social Change Anthology: Historical and contemporary readings*. New Jersey: CFSC.
- LÓPEZ REY, J. A. (2001). *El Tercer Sector y el mercado: conflictos institucionales en España*. Madrid: CIS.
- MALDONADO-TORRES, N. (2006). *Against War*. Durham/London: Duke University Press.
- MARÍ, V. (2016). *Comunicaciones ininterrumpidas*. Madrid: PPC.
- MARÍ, V. (2013). "Comunicación, desarrollo y cambio social en España: entre la institucionalización y la implosión del campo". En *Commons. Revista de Comunicación y Ciudadanía Digital* (2)3.
- MARÍ, V. (2011). *Comunicar para transformar, transformar para comunicar. Tecnologías de la información desde una perspectiva de cambio social*. Madrid: Popular.
- MATA, M.C. (2003). *Medios: ¿Desde dónde pensar la acción ciudadana? Observatorios y veedurías de medios de comunicación en América Latina*. Veedurías y observatorios. Buenos Aires: La tribu. Pp. 22-27.
- MARTÍN-BARBERO, J. (1978). *Comunicación masiva: discurso y poder*. Quito: Ciespal, Colección Intiyán.
- MIRALLES, A.M. (2006). *Periodismo, opinión pública y agenda ciudadana*. Bogotá: Norma.
- REGUILLO, R. (1998). "Rompecabezas de una escritura: Jesús Martín-Barbero y la cultura en América". Jesús Martín-Barbero. María Cristina Laverde Toscano y Rossana Reguillo, Mapas Nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero. Colombia: Fundación Universidad Central. Pp. 79-90.
- REY, G. (2003). "Ver desde la ciudadanía. Observatorios y veedurías de medios de comunicación en América Latina". Veedurías y observatorios. Buenos Aires: La tribu.
- RINCÓN, O. (2006). *Narrativas mediáticas. O cómo se cuenta la sociedad del entretenimiento*. Barcelona: Gedisa.
- QUARRY Y RAMÍREZ (2014). *Comunicación para otro desarrollo. Escuchar antes de hablar*. Madrid: E. Popular.
- TUFTE, T. (2015). *Comunicación para el cambio social. La participación y el empoderamiento como base para el desarrollo mundial*, Barcelona: Icaria.



Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

La voz del otro. Discursos en torno a la praxis comunicacional mapuche.

The voice of the other. Discourses on mapuche communicative praxis. A voz do outro. Discursos sobre praxis comunicativa mapuche

*Claudio Maldonado Rivera **

RESUMEN: El trabajo presenta los resultados de un análisis argumental aplicado a los discursos de diez comunicadores mapuche, quienes desarrollan prácticas de apropiación tecnológica en el marco del conflicto interétnico e intercultural chileno-mapuche. El análisis da cuenta que las prácticas de comunicación se intersectan con temas de identidad, territorio, interculturalidad, competencia informacional y luchas reivindicativas. Con ello, se reconoce que la comunicación mapuche se concibe como un campo de disputa que contribuye a los procesos políticos e identitarios que en la actualidad avanzan en la reconstrucción del país Mapuche.

PALABRAS CLAVE: Comunicadores mapuche , discurso , análisis argumental.

I. TEMA CENTRAL

En el marco del conflicto entre el estado-nación chileno y el pueblo mapuche, la comunicación mediática ha jugado un rol central. Investigaciones abocadas al estudio de los medios de comunicación hegemónicos en Chile dan cuenta que en su producción informativa se genera una narrativa que apunta a la construcción de estereotipos negativos y a la criminalización del otro-mapuche. Por su parte, los estudios en torno a los medios de comunicación mapuche exponen sus rasgos de especificidad, destacando los mecanismos de autoafirmación identitaria, la necesidad imperativa de descolonización frente a la estructura estatal-colonial chilena, la valorización de la dimensión cosmovivencial, el rescate de la memoria, el arraigo con el territorio ancestral, entre otros.

Estas investigaciones han contribuido sustancialmente a la comprensión de los procesos comunicativos-discursivos que se han desarrollado en el marco de dicho contexto, sin embargo, estas agendas han estado centradas en analizar los medios informativos y sus productos discursivos, obviando las mediaciones de los sujetos, esto es, desatendiendo las tramas de sentido configuradas por las personas involucradas en el quehacer comunicativo.

El presente trabajo opta por problematizar, desde el diálogo de saberes, las experiencias de los propios comunicadores mapuche, quienes desde el Wallmapu dan cuenta de una discursividad social marcada por las huellas de la colonialidad y los anhelos de transformación del orden imperante.

A partir de una entrevista aplicada a comunicadores de diversos medios mapuche, se ha intentado comprender las tramas de sentido que se organizan en torno a tópicos como identidad, conflicto, comunicación y tecnologías. Los relatos obtenidos se someten al modelo de Análisis Argumental, con el propósito de identificar los argumentos-pivotes que estructuran frente a los tópicos ya enunciados.

Nos parece central indagar en la reflexión que los propios actores de la comunicación poseen sobre su praxis, su identidad, su cultura y el rol que asignan a la comunicación, puesto que es en el diálogo donde reside hoy la posibilidad de construir nuevas formas de encuentro y de saber desde la puesta en común.

* **Universidad Católica de Temuco. Doctor en Comunicación, Chile. Email:** cmaldonado@uct.cl

II. OBJETIVOS.

Comprender los discursos de comunicadores mapuche en torno al rol que cumple la comunicación en contextos de conflicto intercultural e interétnico.

III. CARACTERIZACIÓN DEL ESTUDIO O DISCUSIÓN TEÓRICA PROPUESTA.

Es a partir de la década de los noventa que la problemática indígena en Latinoamérica se posiciona como tópico central dentro del debate público de la región. A contrapunto de los discursos que avizoraban la asimilación cultural como efecto de la globalización, el movimiento indígena ha dado cuenta de un fuerte proceso de politización de sus demandas y derechos. La inserción casi absoluta del continente a los procesos de globalización y mundialización que caracterizaran al siglo XX trajo consigo el surgimiento de identidades que habían estado excluidas de las grandes luchas ideológicas de antaño. Las organizaciones indígenas, en este nuevo escenario, comienzan a generar una “conciencia étnica” (Bengoa, 2000) respecto a su autonomía y su diferenciación.

En este contexto, la comunicación ha tenido un sitio preponderante, siendo un mecanismo estratégico en las dinámicas de autoafirmación identitaria, resistencia cultural y proyección autónoma de las organizaciones adscritas a la lucha indígena. Esta concepción del fenómeno comunicacional posiciona los componentes políticos e identitarios como ejes vectores del saber-hacer, validando la dimensión de lo local - en tanto locus de enunciación y matriz cultural - y la proyección autónoma de los pueblos, pero jamás anulando la construcción dialógica con el mundo no indígena, situación que reafirma que la construcción identitaria es siempre posicional y estratégica en el marco de las reivindicaciones y los juegos de poder en los cuales se proyecta la posibilidad y el derecho de “ser-otro” (Hall, 2011).

Para Salazar (2002) las prácticas de comunicación indígena de carácter mediático configuran un espacio autónomo en la construcción de sentidos alternativos a los regímenes de representación que durante siglos han configurado al “otro” como alteridad radical, lo que Spivak (2003) denomina como “mecánicas de constitución del otro”; a su vez, señala el autor, no son sólo prácticas a través de las cuales se reproducen los códigos comunicativos de la cultura occidental, sino que deben entenderse como un proceso colectivo de autoproducción “por medio del cual es posible mediar rupturas históricas y culturales dentro de sus propias comunidades y una manera alternativa de hacer valer su presencia en las políticas que los envuelven” (Salazar, 2002, p.66).

Los sectores que hoy apuestan por transformaciones de fondo, tal es el caso de los pueblos indígenas, incorporan dentro del campo comunicacional una racionalidad diametralmente opuesta al discurso regulador de la administración política y mercantil que opera en materias de comunicación. En tanto sujetos oprimidos, la comunicación funciona como un sistema de organización y articulación entre los agentes, ya sea para resistir la opresión, para confrontar el orden dominante o para promover nuevas formas de convivencia (Zibechi, 2007).

En lo que respecta a las luchas actuales por la descolonización que los pueblos afro-descendientes e indígenas vienen gestando en Latinoamérica, la comunicación mediada por tecnologías ha cobrado un sitio preponderante, evidenciándose prácticas alternativas a los modelos que priman dentro de la “comunicación occidental”, entendiéndola como aquella que sustentada en un paradigma instrumental, basado en lo estrictamente tecnológico y cuya finalidad es central es la mercantilización del proceso comunicativo (Torrico, 2015). Estas prácticas de comunicación las hemos conceptualizado anteriormente como prácticas decoloniales (Maldonado, 2013) y/o comunicaciones-otras (Maldonado, Reyes, Del Valle, 2015).

Se proponen como rasgos característicos de estas prácticas comunicativas descolonizadoras, los siguientes:

- Confrontan las tecnologías de representación a partir de relatos antagónicos y la producción de narrativas de auto-representación y auto-identificación.
- Instalan tramas de sentido que explicitan la experiencia de subalternización generada por la modernidad/colonialidad.
- Valoran y defienden lo local por sobre las hegemonías nacionales y globales, sin negar la posibilidad de interacción con las mismas.
- Transitan del modelo clientelar vinculado a la gestión de recursos tecnológicos hacia un modelo de apropiación social de las tecnologías.
- Irrumpen la lógica instrumental del paradigma dominante de la comunicación al abocarse al diseño de prácticas liberadoras.
- Presentan alternativas para el cambio civilizatorio, por sobre la tendencia a la reproducción del modelo dominante.
- Defienden el derecho a la vida y la dignidad de los sujetos, desligándose de los modelos mercantiles que regulan la comunicación.

La presencia de estas prácticas otras de comunicación obedece a una dinámica oposicional a los relatos raciales y etnocéntricos configurados desde el occidente global-colonial. Estas prácticas refieren a nuevos usos sociales de los medios de comunicación, ya sean digitales, analógicos o impresos, optando por desprenderse del pragmatismo instrumental a través de la incorporación de formas alternativas al modelo de producción de comunicación capitalista que hoy por hoy sostiene el sistema hipermediático de comunicación. Estamos en presencia de estrategias reivindicativas que no tan sólo buscan defender lo propio, sino también generar un aporte en las lógicas de comprensión del entorno, el sujeto y el porvenir de la humanidad. En esta línea, Arturo Escobar establece que en el actual escenario tecnocultural: “Asistimos no sólo al surgimiento de identidades culturales antes sumergidas, sino a su consolidación como estratégicas en los debates sobre naturaleza, cultura y desarrollo” (1999, p. 345).

En el contexto mediático actual la presencia de diversas manifestaciones sociales irrumpen los cauces de la globalización hegemónica y cuestionan los dispositivos de control que ejerce el estado-nación y sus instituciones subsidiarias. Estas comunicaciones-otras dan cuenta de la existencia real de agenciamientos colectivos que devienen en múltiples formas de acción/reacción/proacción frente a los sistemas de dominación/exclusión que la hegemonía capitalista y estatal ponen en funcionamiento para asegurar su propia reproducción. La sociedad informacional que define Castells (1997;2001) no tan sólo es generada por las lógicas del poder global hegemónico, también está siendo articulada desde los movimientos contra-hegemónicos, dotando de sentidos heterogéneos el mundo social y cultural.

Para Castells (2009), en la era de las informaciones se enfrentan dos tendencias. La primera refiere a la "Globalización cultural", a través de la cual explica la presencia de mecanismos hegemónicos de control y regulación de las poblaciones que operan a escala planetaria. Es el eje de la dominación. Por otra parte reconoce la existencia de procesos de "identificación cultural", aludiendo a dinámicas de adscripción cultural, histórica e identitaria que emergen en el seno de comunidades que buscan autolegitimarse como otros diferenciados. Las identificaciones culturales deben entenderse como el sustrato que explica lo que en otra obra Castells (2001) define como el surgimiento de "identidades de resistencia".

Las identidades de resistencia responden a la necesidad de gestar luchas de diferenciación capaces de contrarrestar la dislocación de los referentes territoriales, simbólicos e identitarios que diversas poblaciones del orbe están experimentando dados los mecanismos de irrupción que la globalización hegemónica instala al momento de hacer prevalecer el diseño de una cultura global por sobre los intereses de las comunidades locales. Por ende, cabe preguntarse cómo ante los flujos descodificados/descodificantes y desterritorializados/desterritorializantes que genera el capitalismo y la globalización, los procesos de identificación cultural y las identidades de resistencia gestionan mecanismos de codificación alternos y de localización. Castells nos ofrece una orientación significativa al respecto: "Las comunidades de resistencia defienden su espacio, sus lugares, contra la lógica sin lugares del espacio de los flujos que caracteriza el dominio social en la era de la información" (Castells, 1997, p.397). El punto de partida es concebir que a diferencia de los sistemas en red de la globalización cultural, que tienden a desarticular los sistemas de localización de las comunidades, las identidades de resistencia operan en función de una política del lugar, lo cual hace que la operatoria de estos colectivos esté enmarcada en el reconocimiento y valorización de su entorno -material y simbólico- como lugar desde el cual se configuran sistemas de identificación y producción de semiosis social.

Jesús Martín Barbero (2005) fue preciso en señalar que a fines del siglo XX algo sin precedentes estaba ocurriendo en el complejo campo de la cultura y la comunicación: "Dos procesos están transformando radicalmente el lugar de la cultura en nuestras sociedades de fin de siglo: la revitalización de las identidades y la revolución de las técnicas" (Martín-Barbero, 2005, p.28). Es por ello que en el contexto de la globalización y la informatización de las sociedades, las culturas y las tecnologías tienden un puente de encuentro, en el sentido del uso que se genera sobre estos instrumentos para el fortalecimiento de las identidades culturales deslegitimadas históricamente. Martín Barbero (2004) explica que al momento de pensar las tecnologías no podemos caer en una concepción que anule su relación con lo cultural. Ello impediría reconocer que lo que está en juego no es el valor de lo tecnológico en sí, sino las mediaciones estructurales que operan en los usos tecnológicos.

El tema estriba, por tanto, en el uso específico que estas comunidades le otorgan a proceso de comunicación mediado por tecnologías, reconociendo que éstas contribuyen a que diversos grupos dejen de ser sujetos pasivos de recepción de los relatos hegemónicos y pasen a convertirse en productores simbólicos. Es por ello que nos parece interesante el itinerario de investigación que promueve Martín-Barbero (2004) al establecer que debemos pasar de los análisis centrados en los efectos de la comunicación y situarnos en el plano de los usos, para así comprender los procesos de "resistencia, de resemantización y rediseño" (Martín-Barbero, 2004, p.177) que desde la comunicación hoy se están llevando a cabo por los grupos excluidos de la modernidad capitalista.

IV. ENFOQUE Y/O METODOLOGÍA DE ABORDAJE.

Las entrevistas aplicadas a 10 comunicadores mapuche emplazados en la región de la Araucanía, Chile, fueron sometidas a un Análisis Argumental (AA). El modelo de análisis argumental ha sido diseñado por Bonilla (2012), basándose en el trabajo de Gilberto Giménez (1981). El AA comprende que en los discursos se esquematizan argumentos que buscan intervenir el espacio social. Este modelo de análisis asume que "toda argumentación pone en juego una determinada estrategia retórico-discursiva, en la medida en que selecciona y ordena determinadas operaciones lógico-semánticas en función de un objetivo muy preciso" (Giménez, 1981, p.128). En efecto, el primer paso del AA será identificar "la construcción progresiva de ciertos objetos discursivos (tópicos, nociones, temas) mediante una sucesión de determinaciones predicativas (argumentos) encadenadas entre sí por medio de operaciones que remiten (...) a la lógica del lenguaje natural" (Giménez, 1981, p.142). El proceso de análisis consta de dos niveles:

1_ Nivel sintagmático: busca esquematizar la estructura argumentativa que opera en el discurso. Para ello, se establecen tres etapas de trabajo:

- a) Reconocimiento de argumentos: en esta fase se debe inventariar y ordenar la serie de argumentos que figuran en el texto en función de los objetos discursivos.
- b) Explicitación de la gramática de los argumentos: "consiste en seleccionar los argumentos-pivotes del discurso para explicitar y diagramar las relaciones lógicas que los articula y enlaza" (Giménez, 1981, p.146).
- c) Identificación de las estrategias discursivas: refuerza la anterior al seleccionar y ordenar "las operaciones lógicas y modales aplicadas a las series de argumentos agrupadas en función de sus respectivos objetos discursivos" (Giménez, 1981, p.148).

2_ Nivel Paradigmático: refiere a la "identificación y explicitación de las representaciones colectivas que subyacen de un modo

generalmente implícito en la argumentación” (Giménez, 1981, p.149). Estas representaciones operan en el discurso a modo de elementos axiomáticos que atribuyen el efecto de verosimilitud al discurso.

La síntesis que acá se presenta simplifica las fases analíticas, y se centra en presentar los argumentos-pivotes y relacionarlos, en un ejercicio interpretativo, con categorías teóricas ad hoc a los tópicos que se desprenden de los discursos esbozados por los comunicadores.

V. PRINCIPALES RESULTADOS, REFLEXIONES Y CONCLUSIONES.

- Los comunicadores mapuche argumentan a favor de las matrices culturales de su pueblo, enfatizando en la diferenciación positiva que éstas presentan al ser contractadas con la cultura occidental y, particularmente, con las matrices identitarias que sostienen el imaginario de la nación chilena.

- La comunicación es asumida por los comunicadores mapuche como un proceso que posibilita la auto-afirmación identitaria, la construcción de vínculos entre comunidad, la socialización de sus demandas y como una herramienta central en el quehacer político de organizaciones y comunidades mapuche.

- Los argumentos en torno al conflicto chileno-mapuche explicitan una conciencia histórica que reconoce el despojo, la exclusión y las desigualdades como síntomas de un política anti-indigenista de carácter racial y colonialista ejercida por el Estado-nación chileno.

- Respecto a las tecnologías que median el proceso de comunicación, los argumentos trascienden la narrativa tecnodeterminista, para situarse en el plano de la apropiación social de las tecnologías y los usos estratégicos que los actores desarrollan como formas de acción política y cultural a través de éstas.

- La articulación de los argumentos dan cuenta de un sistema ideológico de auto-identificación cultural, con un claro componente político reivindicativo que confronta las políticas que desde el Estado-nación se esgrimen en torno al mundo indígena. En este contexto la descolonización, en tanto sistema ideológico central, emerge como un imperativo dentro de la lucha mapuche.

- El propósito fundamental de los procesos de apropiación tecnológica efectuado por comunicadores mapuches es generar espacio que permitan una comunicación autónoma que reivindique la diferencia, expresando modos de conocer, representar y proyectar las relaciones sociales y culturales a partir de subjetividades que desafían el orden de lo nacional-colonial y lo global-imperial.

VII. BIBLIOGRAFÍA.

- Bengoia, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Bonilla, E. (2012). *El grupo de discusión como generador de discurso social en la mercadotecnia en salud*. *Universita*, n°1, 13-23.
- Castells, M. (1997). **La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura. La sociedad red**. Vol I. Madrid, Alianza.
- Castells, M. (2001). *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura. El Poder de la identidad*. Vol II. México, Siglo XXI.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid, Alianza.
- Giménez, G. 1981. *Poder, Estado y Discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político jurídico*. México, UNAM.
- Hall, S. (2011). Introducción: ¿quién necesita identidad?. En S. Hall, Stuart y P. Du Gay, (comps.) *Cuestiones de identidad cultural* (pp 13-39). Buenos Aires, Amorrortu.
- Maldonado, C. (2013). *Prácticas comunicativas decoloniales en la red*”. *Redes.com*, 8, 131-151.
- Maldonado, C., Reyes, C. y Del Valle, C. (2015). *Emergencia indígena, Comunicación-otra y Buen Vivir. Pensar la socio-praxis comunicativa de los pueblos indígenas*. Chasqui, 128, 166-183.
- Martín Barbero, J. (2004). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Martín Barbero, J. (2005). *Tecnidades, identidades, y alteridades: desubicaciones y opacidades de la comunicación en el nuevo siglo*. En: Pereira, M. y Villadiego, Miral (eds.) *Tecnocultura y comunicación* (pp. 25-53). Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Salazar, J. (2002). *Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación*. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 8 (2), 61-80.
- Spivak, G. (2003). “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39, 297-364.
- Torrice, E. (2015). *La comunicación occidental*. *Oficios Terrestres*, 32, 3-25.
- Zibechi, R. (2007). *Los movimientos sociales como sujetos de la comunicación. América Latina en movimiento*. Recuperado en: <http://www.alainet.org/es/active/23062>

Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

Seres sin rostro y enigmas de la expresión

Faceless beings and expression puzzles

Seres sem rosto e enigmas da expressão

*João Barreto da Fonseca **

RESUMO: O trabalho de Viviane Sassen apresenta questões relativas à colonização cultural e ao poder da visibilidade. A fotógrafa subverte clichês e instaura dúvidas, envolvendo suas fotos em enigmas que mais silenciam do que falam.

RESUMEN: El trabajo de Viviane Sassen presenta cuestiones relativas a la colonización cultural y al poder de la visibilidad. La fotógrafa subvierte clichés e instaura dudas, envolvendo sus fotos en enigmas que más silencian de lo que hablan.

PALABRAS CLAVE: Colonização estética, Comunicação, Fotografia.

TEMA CENTRAL

A exotificação da África foi uma constantes na produção de imagens, tanto da pintura quando da fotografia e do cinema, em trabalhos realizados, principalmente na Europa e Estados Unidos. Sob esse contextoo, o ensaio fotográfico da holandesa Viviane Sassen, com modelos africanos, antes de mais nada ressuscita antigas questões referentes à colonização. Mas uma mirada mais atenciosa deixa transparecer uma conexão entre comunicação e arte, responsável pela produção de enigmas e jogos cênicos que resultam em mensagens abertas, ocultas e sombrias.

Se o projeto da modernidade foi, de certa forma, a iluminação de regiões das sombra que habitam o humano, Sassen revela uma desistência em relação a essa proposta, combatendo esse estado de coisas com uma experiência sensível.

OBJETIVOS

- Problematizar a importância da diversidade cultural e do patrimônio intangível a partir da necessária experiência do outro, mediada pela fotografia da holandesa Viviane Sassen com modelos africanos.
- Experimentar os sentidos da alteridade como predisposição para gerar aproximações de pessoas e culturas.
- Explorar a relação fotógrafo-modelo, levando em consideração as questões pertinentes ao contexto social, ao referente fotográfico e às formas e aos meios de significação.
- Analisar a interação entre culturas, devido à importância da da cultura africana na formação do povo brasileiro.

CARACTERIZAÇÃO DO ESTUDO OU DISCUSSÃO TEÓRICA PROPOSTA

Neste artigo, refletimos o ensaio fotográfico da holandesa Viviane Sassen, com modelos negros africanos, publicado na revista Zum, editada pelo Instituto Moreira Sales, no segundo semestre de 2017. As fotos publicadas na revista brasileira estão em exposição na Galeria Stevenson da Cidade do Cabo e de Joanesburgo.

* **Professor-associado da Universidade Federal de São João del-Rei**, Doutor pelo Programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. **Email:** jombarreto@gmail.com

O ensaio fotográfico, nesse tipo de publicação, pressupõe um processo de comunicação, que se configura em um certo dever de tornar comum aquilo que socialmente não deveria ficar isolado, diminuindo assim a distância que surge nos movimentos de diferenciação entre indivíduos, nas categorizações de classe, etnia e gênero. Um abismo entre Europa e África surge novamente ou é compensado por uma visibilidade combinada entre modelos e fotógrafa?

As fotografias de Sassen apresentam mais questões do que respostas e essa sensação de estranhamento e vazio advém justamente da percepção de que um corpo está sempre fugindo dos discursos que recaem sobre ele.

Sassen apresenta modelos negros, africanos, evidentemente posados, acompanhados de uma mise-en-scène marcadamente publicitária, herdada em trabalhos anteriores a pedido das casas de moda Stella McCartney, Miu Miu, Louis Vuitton. Então, a ideia de comunicar apresenta uma proposta que também conjuga a linguagem fotográfica e a publicitária.

Viviane Sassen é holandesa e os fotografados são africanos, anônimos, pelo menos na publicação em que se tem acesso ao ensaio. Como europeia, Sassen detém o poder de apresentar pessoas de uma forma que elas jamais fariam ou necessitariam. O que entra em debate diante de tal configuração é a defesa do direito político de ser um sujeito, questão cada vez mais fluida no mundo em que o arrefecimento do controle da própria visibilidade e a perda do direito à intimidade são realidades emergentes.

Como não se trata de determinações puramente mercantis, porque a revista não é um item a mais da indústria cultural, destaca-se uma certa face da cultura burguesa relativa às mudanças no pensamento sobre o neo-colonialismo, o que remonta a antiga questão das práticas documentais nomeada como “o outro de classe”. Nas fotos de Sassen essa categoria de estudo, que norteou os trabalhos de campo, parece não soar muito profícua.

A sociologia dos anos 70 em diante tentou mostrar ser frutífero fazer coincidir o sujeito da experiência com sujeito do discurso. Nas fotos de Sassen, parece não haver discurso, muito menos experiência a ser transmitida. Definitivamente, Sassen não é uma socióloga, mas é uma esteta. Mesmo com toda liberdade de criação da qual faz uso, permanece a pergunta: quem são essas pessoas? Sabemos que Sassen passou sua infância no Quênia, onde retornou. Saber que os modelos são quenianos, ugandenses, tanzanianos não diz nada do ensaio fotográfico, no qual a própria fotógrafa descobre meios para silenciar o próprio discurso.

METODOLOGIA DE APROXIMAÇÃO E/OU ABORDAGEM

Apontar a câmera para um objeto/ sujeito já é uma demonstração de interesse. A câmera fotográfica, como produtora de visibilidade, é também uma produtora de reconhecimento. E reconhecimento é poder. Seguindo essa linha, a imagem tem o poder de exemplificar uma situação, corrigi-la ou deformá-la, dependendo da angulação, da combinação dos elementos pessoais e cênicos.

Esses entendimentos sobre o ato fotográfico estão em parte contemplados na fotografia de Sassen. Parcialmente, porque há uma dubiedade, um silenciamento, um estranhamento. Mas o reconhecimento se faz em transformar modelos africanos, conhecidos historicamente pela condição de subalternidade, em incógnitas. Os modelos não estão depreciados, nem vulnerados, nem subalternizados, mas também não estão emitindo discursos. É claro que há um discurso, uma mensagem, nem que seja criada no contado com as imagens, até porque para algo ser não narrativo, segundo Aumont (2012), teria que ser não simbólico.

Procurar entender a visibilidade proposta por um ensaio imagético é abrir o horizonte para uma crítica epistemológica, produzir teoria e descolonizar o pensamento, principalmente em relação às ações comunicativas já naturalizadas. As fotos no ensaio da holandesa, inicialmente, forçam o pensamento em direção à resolução de um incômodo, produzido pela relação fotógrafa-modelos: exploração ou parceria?

Abordando os elementos mais evidentes dessa interação, a partir da discussão entre o visível e o invisível, percebemos que o trabalho evoca uma atitude do espectador, fazendo-o transitar da condição de voyeur para a de participante interpretativo. Se o constrangimento é uma decorrência do acaso dos encontro dos corpos e suas relações de poder, a relação entre fotógrafa-modelo também, nesse sentido, deixa uma interrogação no campo das agências e práticas comunicacionais.

PRINCIPAIS RESULTADOS, REFLEXÕES E CONCLUSÕES

Sassen, como artista, se joga num campo minado. Primeira ousadia foi implodir a barreira mimética do “princípio fotográfico”, jogando “contra” o dispositivo e seus programas. Aquele mundo, daquela forma, só existe ali, na revista ou na galeria.

Ensina Rancière (2009, p. 30) que “a *mimésis* é um princípio normativo que diz que a arte deve produzir cópias parecidas com seus modelos”. Certas artes, baseadas na estreita relação com os seus referentes, como a fotografia, estariam condenadas à *mimésis*. O que faz Sassen é produzir rupturas, modelos que interrogam, um tipo de fábrica de intrigas e agenciamentos múltiplos. Para Rancière, a *mimésis* é um regime de visibilidade, “o vinco na distribuição das maneiras de fazer e das ocupações sociais que torna as artes visíveis”.

Sassen opera a mistura de signo. Se cada segmento étnico emite signos referentes a sua posição social, “implica na prática uma operacionalização das trocas sociais sobre a égide do signo” (SODRÉ, 1996, p. 23). O contrário, uma africana fotografando holandeses, seria, dado o contexto internacional e suas relações de poder, inimaginável, mesmo pensando nos agenciamentos múltiplos e atravessamentos de fronteiras à moda das teorias pós-modernas - o que nos possibilita inferir a supremacia do campo econômico

sobre o ético e o estético. Aline Buaes (2016, p. 125) provoca no seu artigo sobre *A Raiva*, de Pasolini: "Junto à velha Europa, que se reorganiza nos seus princípios solenes, nasce a Europa moderna: o Neocapitalismo".

Sassen assim como seus modelos parecem expressar um vazio, como se o ético e estético se emudescessem diante da combinação proposta pelo jogo cênico da fotógrafa. Fotógrafa e modelos apresentam um certo cansaço diante da impossibilidade de fazer acordo com as normas disponíveis ou mesmo com o contexto, que funciona como uma memória sufocante. Neste momento, fazemos Butler (2015, p. 39) falar por Sassen: "No momento que percebo que os termos pelos quais confiro reconhecimento não são meus, que não fui eu quem os criou, ou os arquitetou sozinha, sou, por assim, dizer, despossuída pela linguagem que ofereço".

Baudrillard, segundo Jonathan Crary (2012, p. 21) concebeu a modernidade como "estritamente ligada à capacidade que grupos e classes sociais recém-chegadas ao poder têm de superar o "exclusivismo de signos". O ensaio de Sassen, nessa perspectiva, tenta desorganizar as emissões de signos, porque se a fotógrafa tem o instrumento de poder, resolve utilizá-lo para criar impressões abertas, resultando em fotos que resistem à leitura.

O reconhecimento de um outro nas fotos de Sassen pressupõe também um esforço da fotógrafa se tornar inteligível, pois o reconhecimento só é possível quando as normas já existem. Então, caímos novamente no paradoxo da falta de liberdade em que as histórias "singulares" são contadas.

Mesmo correndo o risco de se configurar em um projeto neo-colonial, a fotógrafa sabe que é possível jogar com um aberto. Embora as posições se ajustem a antigas hierarquias, há um campo de hesitações, intenções e virtualidades que compõem o vasto ambiente da linguagem. Virtualizações que se atualizaram nas diversas leituras dos múltiplos leitores. O que as fotos silenciam? Pergunta feita por Djaimilia Pereira de Almeida (2017), no ensaio da revista. Um tipo de silêncio que é também uma hesitação, uma medida, um limite. Quais as intenções virtualizadas que a câmera não pode captar?

Sassen faz uma espécie de exercício entre visível e invisível, entre virtual e atual. Segundo Lèvy (1996, p. 12), o virtual é um modo de ser que "põe em jogo processos de criação, abre futuros, perfura poços de sentido sobre a platitude da presença física imediata". Com palavras diferentes, Merleau-Ponty, havia chegado a conclusões parecidas: "entre mim e elas (as coisas), há, doravante, poderes ocultos, toda essa vegetação de fantasmas que ele (o corpo) só consegue "dominar" no ato frágil do olhar".

Enfim, as marcas evidentes da mão da fotógrafa deixam transparecer um processo de produção e suas condições variáveis e particulares, uma espécie de conversa polifônica entre vários elementos. As formas de falar, reconhecidamente fotográfica ou publicitária, impedem um tipo de assinatura totalmente autoral. Soa como uma aceitação da natureza precária da autoria, como entendimento do trabalho lacunar e enigmático da imagem, que resulta de um trabalho de equipe.

São imagens destituídas de depoimentos, mesmo quando ouvimos as vozes dos modelos é como se fosse "a voz do corpo mudo" (2017, p. 40), como intitula Djaimilia Pereira de Almeida o seu ensaio. Além do trabalho de silenciamento da fotógrafa, há também a própria condição da fotografia como pertencente ao regime das imagens, como ensina Wulf (2013, p.27): "A imagem se refere a uma ausência e a torna visível como imagem. Uma imagem obtém o seu significado ao retratar algo ausente, algo que *qua absentia* só pode estar presente como uma imagem e na imagem"



Viviane Sassen, Galeria Stevenson da Cidade do Cabo e Joanesburgo



Viviane Sassen, Galeria Stevenson da Cidade do Cabo e Joanesburgo

Outro aspecto a ser ressaltado na virtualização não diz respeito à autoria das fotos, mas a própria reinvenção do corpo. O corpo que não existe no real: um tipo de multiplicação, de reencarnação em outra forma. Do ponto de vista político, Nízia Villaça (1999, p. 20) reinterpreta Lèvy, dizendo que mesmo o autor sendo um entusiasta dessas mutações e exteriorizações e das criações de novos espaços e velocidades, ele afirma que o “limite não estará nunca definitivamente marcado entre a heterogênesse e a alienação, entre a atualização e reificação mercadológica, entre a virtualização e a amputação, entre a insularidade coletiva ou a tecno democracia”.

Adaptando pensamento apresentado por Resende (2013, p. 134), podemos pensar que o trabalho da artista inicialmente se declinaria sobre um tema, sobre formas, sobre modelos, cenários, e se distende a uma dimensão virtual, relativizando a materialidade ou existência física da própria foto.

O que é visível em termos de matéria e realidade é apenas uma pequena parte da fotografia. Sassen parece se livrar de uma tradição ou mesmo uma ideologia de arte, cuja função da fotografia é representar. “Não é a realidade que as fotos tornam imediatamente acessível, mas sim as imagens”, diria Sontag (2004, p.181).

Aumont (2012, p. 206) argumenta que o hábito de ver imagem análoga gerou um tipo de aprendizado ruim, que relaciona de modo quase inconsciente a analogia ao um ideal e a um modelo. Para fundamentar seus argumentos, Aumont (p. 210) vai buscar antigas discussões da teoria da arte: “Para Goodman, a noção de imitação não tem sentido: não se pode copiar o mundo “tal como ele é”, simplesmente porque não se sabe como ele é”. Sassen não chega a fazer processos deformantes, mas se afasta da norma análoga, principalmente por utilizar sombras para esconder rostos e perfis para dissimular. E com isso, afasta o seu espectador e enrijecidas concepções sobre África.

Se as identidades se constituem narrando-se, segundo Paul Ricoeur (1994), não se trata então de um ensaio sobre identidades. Não se trata mais dos trabalhos de ativação de indivíduos e grupos sobre a capacidade de se narrarem. Segundo Martin-Barbero (2003, p. 81), fortalecer a cultura cidadã equivale a aumentar a capacidade expressiva. Nesse sentido, Sassen parece soar como um grande enigma. O primeiro motivo é que para se narrar é necessário um outro. A fotógrafa ocupa esse papel. Mas os personagens estão mudos porque não detém o domínio de sua própria aparência.

Modelos empoderados em pose ou dóceis sob o comando da fotógrafa: obedientes carregam uma beleza, que é também uma história, uma fatalidade. “A beleza não é inerente a nada; deve ser encontrada por outro modo de ver”, diz Sontag (2004, p. 189).

Não seria seguro afirmar que esse ensaio busca tornar aquela cultura ou aqueles seres menos complexos ou que intenciona traduzi-los ou mesmo decifrá-los. A fotógrafa também não nos deixa conhecê-los, ocultando seus rostos (e suas individualidades), escondendo seus modelos com elementos cênicos ou naturais.

E que contextos visuais compomos para ler os rostos? Para Butler (2015, p. 43), os rostos são legíveis dentro dos quadros visuais epistemológicos que condicionam sua legibilidade, situação que resulta em uma operação de poder: “somente em virtude de certos tipos de disposições antropológicas ou quadros culturais determinado rosto parecerá ser um rosto humano para qualquer um de nós”.

Como contraponto dessa situação totalizante, Butler (2015, p. 135) vê linhas de fuga em Adorno, para quem o ser humano



Viviane Sassen, Galeria Stevenson da Cidade do Cabo e Joanesburgo



Viviane Sassen, Galeria Stevenson da Cidade do Cabo e Joanesburgo

possuía uma falibilidade inumana que escapa aos processos de caracterização e representação. “Existe algo irredutível que se estabelece dentro de nós, que se instala dentro de nós, que constitui o que não conhecemos e nos torna falíveis”. Para Adorno, segundo Butler, a verdadeira injustiça é nos colocarmos no lado correto. Neste sentido, a moral é questão de adesão, de restrição.

O que Sassen nos propõe é dar uma resposta ética ao rosto que vemos, portanto, segundo Butler, primeiramente deve haver um quadro de referências para o humano que possa incluir em grande número de variações disponíveis, cujas representações visuais do “humano” sejam sempre discutidas. “Parece que nossa capacidade de responder a um rosto como rosto humano seja condicionada e mediada por quadros de referências variavelmente humanizadores e desumanizadores” (BUTLER, 2009, p. 44).

Muito se falou de África e de negros. Porém, o discurso científico e/ou tecnicista, como estudou Foucault (1988) se configurou como um método de controlar e silenciar os comportamentos desviantes e as comunidades periferizadas em relação ao poder. Se os meios de comunicação, na tentativa de buscar nas outras culturas o que mais se parece com a nossa, segundo Martin-Barbero (2003, p.72), acabaram por estilizar e banalizar o diferente, a fotógrafa optou por não folclorizar seus modelos, proclamando uma heterogeneidade que não existe nem mesmo no ambiente em que ela fotografou seus personagens.

A fotografia, na visão de Barthes, permite um acesso a um infra-saber. Aquelas pessoas, que não circulam nos meios onde esse tipo de revista circula, são elementos de curiosidade, de informação: “(a fotografia) Fornece uma coleção de objetos parciais e pode favorecer em mim um certo fetichismo: pois há um eu que gosta de saber, que sente a seu respeito como que um gosto amoroso”.

O ensaio soa como a composição de universos distintos que, somados, dão passagem a algo novo. As pessoas, com as identidades em repouso nas sombras, afrontam o mundo moderno e seus direitos (não distribuídos). Nas sombras, elas emitem ondas de silêncio que também interpelam o próprio jogo cênico da publicação.

Não seria paradoxal levar uma cultura à estilização extrema ao exotismo máximo para silenciá-la? Os leitores da revista Zum receberiam a publicação com a distância geográfica do universo dos fotografados? A fotógrafa está apresentando seus modelos com um filtro ocidental estetizante? Essa estilização não seria uma forma de tornar a publicação mais comunicativa e palatável ao gosto de seu público? Ou seria uma forma de aproximação justamente pela eliminação dos elementos que compõe as arestas da identidade? Ou seria mais tranquilo aceitar a sentença de Baudrillard, para quem o ocidente conjura e neutraliza os outros?

O ensaio de Sassen parece um ponto de partida, mas as respostas não estão nele. Alguns modelos fazem poses, portanto não parecem vulneráveis. Outros mantêm a singularidade da expressão, uma pressão para fora, uma vontade de comunicação, completamente silenciada pela sombra. Tudo que compõe um novo modo de ver também se configura como um distanciamento do mundo ordinário, uma espécie de zona paralela e privada. Como diria Merleau Ponty (2003, p. 21), “um mundo privado não é o mundo”. Então, pode ser um outro mundo imagético ou ainda algo muito mais radical: a utilização da fotografia para produzir imagens mentais, absolvendo o ato fotográfico do crime de matar a imaginação.



Viviane Sassen, Galeria Stevenson da Cidade do Cabo e Joanesburgo



Viviane Sassen, Galeria Stevenson da Cidade do Cabo e Joanesburgo

Uma outra questão surge: os modelos são vulneráveis ou estão vulnerados? Seria o ensaio um tipo de exposição violenta? O encontro dos modelos com a fotografia os potencializa ou os vitimiza?

Em sua *Ética*, Spinosa (2017) define que ser livre é ir além do acaso dos encontros que, por sua vez, nos deixa marcas. Butler (2009) define, na pista do filósofo, que “a vulnerabilidade parece ser a consequência de nossos corpos socialmente constituídos, sujeito a outros, ameaçados pela perda, expostos a outros, suscetíveis de violência devido a esta exposição”.

O que Sassen busca em outros corpos que o seu próprio não comunica? Um tipo de relação insolúvel, segundo segundo Butler (2009, p. 51): “No lo resolvemos. Y tal vez sea e deba ser insoluble. Esta disposición de nosotros por afuera de nosotros parece ser una consecuencia de la vida del cuerpo, de su vulnerabilidad y su exposición”.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. *A voz do corpo mudo*. São Paulo: Revista Zum. P. 40-61.
- AUMONT, J. A. (2012). *A imagem*. São Paulo: Papirus.
- BUAES, A. (2017, abril). *A raiva de Pasolini: uma tradução comentada*. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/magma/article/download/48476/52335>.
- BUTLER, J. (2009). *Vida precária*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós.
- BUTLER, J. (2015). *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica.
- CRARY, J. (2012) *Técnicas do observador*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- FOUCAULT, M (1988). *História da sexualidade – a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- LÉVY, P. (1996). *O que é o virtual*. São Paulo: Editora 34, 1996
- MARTIN-BARBERO, J. (2003). *Globalização comunicacional e transformação cultural*. In: MORAES, Denis de. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro/São Paulo: Recordá. M
- MERLEAU-PONTY, M. (2003). *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva.
- RANCIEÍTA, J. (2009). *A partilha do sensível*. São Paulo: Editoria 34.
- RESENDE, L. A. (2013) *Microfísica do documentário*. Rio de Janeiro: Azougue, 2013.
- RICOEUR, P. (1994). *Tempo e narrativa*. Vol.1. São Paulo: Martins Fontes.
- SODRÉ, M. (1996). *Reinventando a cultura*. Petrópolis: Vozes.
- SOPONTA, Susan. (2004). *Sobre fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SPINOSA, B. (2017). *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica.
- VIL LAÇA, N. (1999). *Em Pauta: Corpo, globalização e novas tecnologias*. Rio de Janeiro: Mau ad.
- WULF, C. (2013). *Homo pictor*. São Paulo: Hedra.



Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

La rehumanización, sentido último de la decolonización comunicacional

Rehumanization, final meaning of communicational decolonization

Rehumanização, o último significado da decolonização comunicacional

*Erick Rolando Torrico Villanueva **

RESUMEN: La Modernidad trajo la deshumanización, confirmada en la colonia, la que pervive en la colonialidad. Esa quiebra de la comunicación no fue superada. El in-comunicado es hoy punto de partida radical para la decolonización rehumanizadora.

PALABRAS CLAVE: Comunicación, Decolonización, Rehumanización.

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

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

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

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

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

Visto así, ese acontecimiento representa el comienzo de la época y el nuevo orden global en que todavía se desenvuelve el género humano y supone el nacimiento formal de prácticas de discriminación, abuso y explotación basadas en criterios de presunta

* **Director académico del área de posgrado en Comunicación, Universidad Andina Simón Bolívar.** Doctor en Comunicación, Bolivia.
E-mail: etorrico@uasb.edu.bo

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

distinción racial y, por ende, de “desigualdad natural”. Y es este conjunto problemático el que hoy coloca en la agenda la cuestión de la rehumanización.

LA DESHUMANIZACIÓN COLONIAL

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

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

Esa degradación humana afectó a conquistadores y conquistados. Los primeros se inhumanizaron; los segundos fueron despojados de su humanidad. Ambos polos acabaron sumidos en la deshumanización, pero los subyugados continuaron arrastrando su tragedia más allá de la etapa independentista.

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

Consiguientemente, el espíritu y la realidad de la dominación establecida en tiempos coloniales perviven más sutilmente, aunque en ocasiones la violencia explícita (invasiones, genocidios, asesinatos, represión, encarcelamiento) suele recuperar su antiguo protagonismo con tal de garantizar la continuidad de las jerarquías y los privilegios.

LA CUÁDRUPLE COLONIALIDAD

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

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

El propio Quijano, a partir de esa noción de *colonialidad* cultural que daba cuenta de la estructura colonial del poder, planteó más adelante (2000) otro concepto fundamental: colonialidad del poder, esta vez para remarcar la dimensión política del control eurocentrado ².

Por ello, este autor sostiene que es necesario historizar las relaciones de poder y no comprenderlas apenas desde categorías abstractas como “relaciones de producción”, “orden” o “autoridad”. Se trata, en otras palabras, de hacer una historia del poder, que evidencia las razones y la manera por las que las poblaciones son clasificadas en la trama de explotación/dominación/conflicto que caracteriza la dinámica societal ³.

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

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

Como Maldonado-Torres dice, supone la creación de una sub-alteridad, es decir, de una otredad que se reconoce, pero que

² El autor desarrolla este concepto en el artículo “Colonialidad del poder y clasificación social” inicialmente publicado en el Journal of World Systems Research (Vol. IX, n° 2, pp. 342-386).

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

es inferiorizada de origen (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 127 y ss.). Este condicionamiento violento del “ser en el mundo” del dominado también acarrea efectos sobre la humanidad del dominador, que de modo soberbio se autoconsidera paradigma de la especie, actitud que confirma y refuerza la colonialidad del poder.

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

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

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

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

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

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

LA DOBLE DESHUMANIZACIÓN

Como ya quedó dicho, la deshumanización que trae aparejada la conquista/colonización no tiene efectos apenas sobre quien es subyugado, sino que al mismo tiempo altera la persona de quien subyuga. En esa línea, Rafael Bautista indica que la relación de dominación opera mediante el “vaciamiento sistemático de la humanidad de las víctimas” (2014:18).

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

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

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

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

LA IN-COMUNICACIÓN DESHUMANIZADORA

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

Pero no sólo se trata del enfoque que pueda aplicarse en la definición del fenómeno, sino igualmente de la forma en que se plasmó su uso en el momento fundador de la Modernidad.

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

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

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

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

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

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

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

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

Así quedó sellado el principio de la in-comunicación moderna, que deshumaniza, la que tiempo después fue ratificada por las elaboraciones de la ciencia.

LA COMUNICACIÓN “OCCIDENTAL”

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

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

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

Esta Comunicación “occidental”¹⁰ se afianza en la presunta superioridad del conocimiento occidente-céntrico, la preponderancia de los dispositivos técnicos sobre los sujetos humanos en el proceso comunicacional y la objetualización del receptor. Estos elementos, que implican la jerarquización y estandarización “universal” de los saberes, la fetichización de las máquinas y la consiguiente supeditación de las personas a la racionalidad técnica, así como el no reconocimiento del interlocutor, su consideración como mero destinatario y su conversión en “cosa” manipulable, componen un esquema deshumanizador necesario para la Modernidad/colonialidad.

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

LA REHUMANIZACIÓN DECOLONIAL

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

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

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

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

⁸ Cfr. Todorov (1998:36 y ss.).

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

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

¹¹ Cfr. Cañas (2000).

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

- Arciniegas, G. (2005): *Cuando América completó la Tierra*. Bogotá: Villegas. 1ª reimp.
- Bautista, R. (2014): *Reflexiones des-coloniales*. La Paz: Rincón Ediciones.
- Beltrán, L. R. (2000): *Investigación sobre Comunicación en América Latina*. Inicio, Trascendencia y Proyección. La Paz: Plural.
- Cañas, J. L. (2000): "La idea de rehumanización, clave existencial para la filosofía de la historia futura", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Universidad Complutense. Madrid. N° 17, pp. 167-194.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Dussel, E. (2008): 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "Mito de la modernidad"*. La Paz: Biblioteca Indígena.
- Fernández-Armesto, F. (2010): 1492. *El nacimiento de la modernidad*. Bogotá: Debate.
- Freire, P. ([1970] 1981): *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI. 27ª edic.
- Grosfoguel, R. (2006): "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales", en *Tabula Rasa*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. N° 4, pp. 17-48.
- Handford, S. y Herberg, M. (1966): *Langenscheidt's Pocket Dictionary – Latin*. Berlín: Langenscheidt.
- Lander, E. (Comp., 2000): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lasswell, H. ([1927] 1938): *Propaganda Technique in the World War*. New York: Peter Smith.
- Mires, F. (1987): *La colonización de las almas. Misión y Conquista en Hispanoamérica*. San José de Costa Rica: DEI.
- Peters, J. ([1999] 2014): *Hablar al aire. Una historia de la idea de comunicación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010): *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Quijano, A. (1992): "Colonialidad y modernidad/razionalidad", en *Perú Indígena*. Lima: Instituto Indigenista Peruano. Vol. 13, n° 29, pp. 11-20.
- Rivera, S. (2010): *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje.
- Sejas, N. (2010): *Katarismo y descolonización. La emergencia democrática del indio*. La Paz: Stigma.
- Todorov, T. (1998): *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI. 9ª edic.
- Torrico, E. (2016a): *La comunicación pensada desde América Latina (1960-2009)*. Salamanca: Comunicación Social.
- Torrico, E. (2016b): *Hacia la Comunicación decolonial*. Sucre: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Walsh, C. (Edit., 2005): *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya Yala.

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

¹³ Cfr. Torrico (2016b:103-122).

Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

La comunicación en la trama del postdesarrollo. Aportes para su reflexión en términos de ejercicios decolonizantes

Valeria Belmonte *

ABSTRACT: Con esta ponencia propongo contribuir con el debate sobre la pertinencia de la decolonialidad como perspectiva epistémico-política para el abordaje analítico de acciones protagonizadas por colectivos urbanos que se pronuncian en defensa de la vida y contra el desarrollo, en su carácter predatorio, a las que refiero en términos de experiencias comunicativas o comunicacionales.

Sostengo que en contextos de postdesarrollo la comunicación, concebida en términos de procesos de enunciación y prácticas discursivas, se presenta como un conglomerado simbólico en el que se despliegan prácticas y discursos como soportes de significación de valores, creencias e ideas críticas al discurso moderno de desarrollo y, por tanto a la modernidad, como proyecto civilizatorio en el seno del cual aquel opera como idea fuerza (Quintero). La decolonialidad como perspectiva epistémico-política permite atender a tales prácticas discursivas en términos de ejercicios decolonizantes.

KEY WORDS: Comunicación, Posdesarrollo, Ejercicios decolonizantes

"...afortunadamente, toda praxis colonial, todo intento de dominación y de explotación inaugura irremediamente un nuevo ciclo de conflictos en donde pueden observarse el despliegue simultáneo de praxis decoloniales."

María Eugenia Borsani & Pablo Quintero

En esta ponencia escrita en forma de ensayo abordo el tema de la comunicación en contextos de postdesarrollo, a partir de reflexionar sobre la pertinencia de la decolonialidad como perspectiva epistémico-política para el abordaje analítico de acciones protagonizadas por colectivos urbanos que se pronuncian en defensa de la vida y contra el desarrollo, en su carácter predatorio, a las que refiero en términos de experiencias comunicativas o comunicacionales.

Para ello tomo como referencia acciones protagonizadas por el movimiento No a la Planta Nuclear que derivó luego en el Movimiento Antinuclear Rionegrino (MAR) ¹, y por el movimiento No al Fracking impulsado por la Asamblea Permanente Comahue por el Agua, ambos originados en Norpatagonia argentina durante la última década.

Como premisa inicial sostengo que en contextos de postdesarrollo la comunicación, concebida en términos de procesos de enunciación y prácticas discursivas, se presenta como un conglomerado simbólico en el que se despliegan prácticas y discursos como soportes de significación de valores, creencias e ideas críticas al discurso moderno de desarrollo y, por tanto a la modernidad, como proyecto civilizatorio en el seno del cual aquel opera como idea fuerza (Quintero). La decolonialidad como perspectiva epistémico-política permite atender a tales prácticas discursivas en términos de ejercicios decolonizantes. La expresión ejercicios decolonizantes

* **Doctoranda en Comunicación Social, UNLP, docente investigadora de la Universidad Nacional del Comahue- CEAPEDI.**

¹ El movimiento No a la planta nuclear, impulsado inicialmente por un grupo de vecinos y vecinas de la localidad de rionegrina de Viedma quienes en su mayoría participaban de la Asamblea socio-ambiental Viedma- Patagones, logró un alcance mayor a partir del uso de redes sociales, en especial el facebook, invitando a la población a unirse a la lucha contra la instalación de la central nuclear. Luego de la aprobación de la ley provincial 522/17, en septiembre de 2017, que prohíbe la instalación de este tipo de centrales en la provincial, se decidió la creación formal de un espacio colectivo que reuniera a la mayor cantidad de asambleístas socio-ambientales de Río Negro para continuar dando batalla a la posibilidad de instalación de una central nuclear en virtud del anuncio que hiciera el intendente de Sierra Grande, Nelson Iribarren, de llamar a una consulta para la instalación de la planta y declarar inconstitucional la legislación recientemente aprobada.

(Borsani, 2015) remite a la doble cara o doble tarea de la decolonialidad como proyecto epistémico-político, a saber: una analítica del patrón colonial de poder y otra prospectiva donde la decolonialidad supone el horizonte propositivo que viene a configurarse una vez realizado el desprendimiento epistémico-político (Quijano).

I

La noción de postdesarrollo hace referencia a un momento de transición cultural en el seno del cual el discurso moderno de desarrollo deja de tener un lugar protagónico en las representaciones de una gran parte de hombres y mujeres de la región.² En efecto, junto a valores profundamente asociados a la idea moderna de desarrollo, tales como: crecimiento económico, bienestar material, progreso ilimitado, reaparecen otros que amparándose en principios diferentes arremeten contra la lógica predatoria y expropiatoria inherente a la modernidad pensada como proyecto civilizatorio de occidente.

Precisamente la expresión “contextos de postdesarrollo” que aquí utilizo, retoma uno de los planteos llevados a cabo por la corriente del postdesarrollo que surge durante la segunda mitad de la década de los ochenta del siglo próximo pasado en escenario latinoamericano de la mano del antropólogo colombiano Arturo Escobar.³ Parafraseando a este autor, en el postdesarrollo, concepto que se instala como juicio al desarrollo, el prefijo “post”, no alude a algo así como el fin del desarrollo, sino a un momento en que el desarrollo pensado como crecimiento económico ya no ocupa un lugar central y libera el espacio discursivo para que surjan otros pensamientos, otras posibilidades, otras formas de práctica social (Escobar, 2013, p. 238).

A los fines del presente escrito el planteo de Escobar sirve para reivindicar el carácter político que asumen las prácticas enunciativas- comunicativas que tienen lugar en tales contextos, en ellas re-emergen valores y creencias que emanan sentidos y significados distintos a los promovidos por la lógica predatoria desarrollista. Tales prácticas, que no son sino prácticas discursivas, arremeten contra principios sustantivos a la tradición moderna de pensamiento occidental, como por ejemplo aquel que establece una separación radical entre el mundo de la cultura y el de la naturaleza. Así, en contextos de postdesarrollo, la decolonialidad como perspectiva político-epistémica se presenta como herramienta fundamental para atender al potencial propositivo de prácticas y discursos que al ser enunciados por fuera de la matriz epistémica moderno colonial permiten ser leídas en términos de ejercicios decolonizantes (Borsani, 2015).

En resumen, el postdesarrollo como momento de transición cultural, en los términos de Escobar, habilita la emergencia de discursividades que, leídas en clave decolonial, podrían ser interpretadas como hacedoras de mundos otros.⁴

II

Tanto la “Asamblea Permanente Comahue por el Agua”, de la ciudad rionegrina de Allen -en adelante APCA- como el colectivo No a la central nuclear, constituido formalmente como Movimiento Antinuclear Rionegrino (MAR), constituyen ejemplos de movilizaciones que tienen origen en la región argentina denominada norpatagonia⁵ como espacios donde vecinos y vecinas se organizan en rechazo a proyectos considerados expropiatorios en un sentido amplio⁶ -megaminería, extractivismo, monocultivo sojero, energía nuclear y más-.

Ambas experiencias tienen lugar en la segunda década de este siglo en dos enclaves productivos de la provincia de Río Negro que en la última década se han convertido en foco de atracción para la expansión del capital transcorporativo. En el caso de la Asamblea Parmente Comahue por el Agua Allen (APCA) la misma se constituye como espacio de participación y expresión de vecinos y vecinas que se oponen al modo de explotación y exploración no convencional de hidrocarbúricos conocida como fractura hidráulica-fracking⁷, en inglés-. Empieza su actividad en 2012 en el marco de la implementación de políticas de “desarrollo” que implicaría un

² Ubico geográficamente a estas reflexiones en el espacio de la región latinoamericana que es en donde tienen lugar las experiencias a las cuales hago referencia: Asamblea Permanente Comahue por el Agua (APCA) en la ciudad rionegrina de Allen y el Movimiento Antinuclear Rionegrino (MAR) ambas de Argentina.

³ El enfoque del postdesarrollo -en los términos con los cuales ha sido establecido por Arturo Escobar principalmente en su investigación sobre la invención del tercer mundo- es propuesto como una de las contribuciones teóricas que a los largo de los últimos años han recibido los estudios decoloniales. Para el Grupo de estudios sobre colonialidad (GESCO) de la Universidad de Buenos Aires, uno de cuyos principales referentes es el antropólogo venezolano Pablo Quintero, el postdesarrollo “se trata de esas producciones teóricas que a pesar de no estar explícitamente identificadas con los estudios decoloniales o que no recurran a parte de su bagaje teórico- conceptual parten de un lugar de enunciación profundamente similar” (GESCO, 2012, p. 13).

⁴ Una genealogía sobre la conformación de este grupo Modernidad Colonialidad puede consultarse en Mignolo W. (2007) “El pensamiento decolonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en Castro- Gómez, S. y Grosfoguel R. ((Eds.) El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre Editores, Bogotá (págs. 25-26). También en trabajos como el de Quintero, P. y Petz, I. (2009). “Refractando la modernidad desde la colonialidad. Sobre la configuración de un locus epistémico desde la geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial”. *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada y el de Borsani M. E. (2012). “Acerca del giro decolonial y sus contornos”. *Observaciones Latinoamericanas*. Valparaíso. Ediciones Universitarias de Valparaíso y Fondo Nacional de Cultura y las Artes.

⁵ Esta región de la Argentina abarca la parte norte de la Patagonia comprendida por las provincias de Río Negro y Neuquén, su ocupación representa un 10 por ciento del territorio argentino.

⁶ Entiendo a la acción de expropiación en sentido amplio en correspondencia con una concepción del territorio como lugar de memorias, relatos, experiencias, emociones, trayectorias que rebasan la idea occidentalocéntrica que nos lleva a pensar al territorio exclusivamente en términos de fracción de tierra.

⁷ Este particular método de extracción de gas y petróleo está prohibido por ley en muchos países del mundo. Los riesgos ambientales que el mismo provoca están vinculados a la utilización de grandes caudales de agua dulce. Además al generar grandes cantidades de residuos líquidos que contienen químicos disueltos provoca grandes riesgos de contaminación en aguas de superficie y subterráneas.

cambio de la matriz productiva de la zona: el paso de la producción frutícola a la explotación hidrocarburífera. En palabras de uno de los participantes del espacio:

“estamos viendo como se están llevando adelante contratos y renegociaciones entre YPF, el gobierno y empresas multinacionales (Chevron, Apache, entre otras) para la exploración y explotación de gas y petróleo a través de métodos no convencionales, en todo el territorio nacional. En este marco la Legislatura Rionegrina se propone debatir en los 15 días venideros la aprobación del plan petrolero, sin la participación ciudadana. Frente a esto como miembros de la Asamblea Permanente del Comahue por el Agua, nos preocupa sobremanera”.

En uno de sus primeros comunicados el APCA expresaría del siguiente modo su repudio a la lógica expropiatoria promulgada por las políticas gubernamentales en materia de mejora económica para la región:

“Este proyecto impulsado por la Provincia de Río Negro deja en evidencia que la línea de desarrollo económico de este gobierno, así como de los anteriores, es en base a un modelo de “extracción de recursos”, agresivo y contaminante, teniendo solamente en cuenta la rentabilidad del mismo. Estos proyectos abalados por nuestros representantes, responde a un modelo económico destructivo de la naturaleza, que considera a los bienes naturales como recursos y que está basado en la acumulación de riquezas para unos pocos. “Argentina libre de fracking, ¡No a la fractura hidráulica, ni aquí ni en ningún lugar!” (Asamblea Permanente del Comahue por el Agua – Allen, 2012).⁸

Respecto al MAR se trata de un espacio recientemente conformado cuya génesis tiene lugar a partir de acciones llevadas a cabo por la Asamblea de Vecinos y Vecinas autoconvocados Viedma-Patagonia ubicada en la zona atlántica de la norpatagonia. Dicha asamblea, constituida inicialmente en respuesta a la problemática de las tormentas de arena causada por el fenómeno de la desertificación que acarrea el monocultivo de soja en esa región del país, asumió un fuerte protagonismo ante el anuncio de parte de los gobiernos nacional y provincial de la instalación de una planta nuclear que sería explotada por capitales chinos y cuya ubicación tendría lugar precisamente en cercanías al mar⁹. La noticia, anunciada en abril de 2017, generó un amplio proceso de movilización pública logrando activar espacios asamblearios en distintos lugares de la provincia. Así, durante más de tres meses se conformó el colectivo antinuclear, más tarde nombrado como MAR. Dicho colectivo llevó a cabo un intenso accionar procurando desalentar la iniciativa oficial de instalar la quinta central nuclear en territorio patagónico, llegando a lograr que el gobernador de la provincia, Alberto Wereltinek, no sólo revea la decisión inicial, sino también que la legislatura provincial aprobase por mayoría una ley que prohíbe la instalación de centrales nucleares en la provincia de Río Negro.^{10 11} Durante todo ese periodo e incluso posterior a él bajo el lema “No a la planta nuclear” se configuró un andamiaje discursivo cuya retórica estaría orientada a desmontar varios de los principios fundamentales del pensamiento moderno-colonial en materia de desarrollo. Así, la defensa de la vida iría configurándose como principio organizador del discurso antinuclear.

III

Pensando entonces en la comunicación en clave decolonial a la que dan lugar los contextos de postdesarrollo, me pregunto qué aspectos de las acciones llevadas a cabo en el marco de las experiencias a las cuales hice referencia en el apartado anterior, podrían ser leídos como promotores de una puesta en tensión de la lógica moderno colonial? O dicho de otro modo, ¿qué aspectos incitan a reconocer a tales experiencias como un hacer, pensar y estar siendo decolonial (Mignolo) o en otros términos ejercicios decolonizantes (Borsani)?.

Antes de ensayar alguna respuesta me interesa dedicar unas líneas a la noción “ejercicios decolonizantes” expresada en varias oportunidades a lo largo de este escrito, incluido en el título, dado que cumple un lugar destacado en el análisis propuesto.

En relación al origen de la “expresión ejercicios decolonizantes”, la misma fue creada por la investigadora argentina María Eugenia Borsani como una variante terminológica denominativa al interior de un debate animado por el grupo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad sobre qué o mejor dicho a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de desprendernos del patrón colonial de poder, es decir de la colonialidad del poder¹². Dicho debate tendría lugar a partir de una de las premisas que dan cuerpo

⁸ Fuente Observatorio Petrolero Sur

<http://www.opsur.org.ar/blog/2012/12/21/comunicado-de-la-asamblea-permanente-del-comahue-por-el-agua-allen-12/11/2017>

⁹ Inicialmente propuso como lugar posible para la radicación de la planta un frente costero ubicado en la provincia de Río Negro de 234 kilómetros entre Sierra Grande y el balneario El Cóndor. Luego los anuncios fueron confirmando a la ciudad rionegrina de Sierra Grande como lugar donde se ubicaría la planta nuclear. http://www.diariojornada.com.ar/188862/politica/rio_negro_la_central_nuclear_se_construira_entre_sierra_grande_y_la_zona_de_el_condor/

En el mes de octubre se formaliza el espacio asignándole el nombre de Movimiento Antinuclear rionegrino MAR, en el confluyen representantes de todas las asambleas socioambientales de la provincia y vecinos y vecinas movilizadas en contra de la instalación de la de plantas nucleares en Río Negro ni en ningún lugar. <https://www.noticiasrionegro.com.ar/noticia/7814/planta-nuclear-el-alerta-ahora-en-sierra-grande>

¹⁰ Se trata de la ley provincial 522/17 sancionada en septiembre de 2017 por la legislatura de Río Negro.

¹¹ Para obtener un pantallazo de lo acontecido durante estos meses entre el gobierno nacional y provincial y el MAR consultar la edición del diario Río Negro del domingo 4 de febrero en donde aparece publicada una nota del periodista Adrian Pecollo titulada “Nación fuerza la estrategia para insistir en la central nuclear” <http://www.rionegro.com.ar/region/nacion-fuerza-la-estrategia-para-insistir-en-la-central-nuclear>

¹² Cabe recordar que la noción de “colonialidad del poder” en torno a la cual se organizan la mayoría de los estudios emprendidos por el colectivo Modernidad-Colonialidad - Decolonialidad (MCD), fue creada en la mitad de la década de los '90 por el sociólogo peruano Aníbal Quijano para caracterizar al patrón de poder del sistema mundo moderno colonial. El término es introducido por primera vez en un artículo que Quijano escribió junto a Immanuel Wallerstein titulado: “La americanidad como concepto y el lugar de las Américas en el sistema mundo moderno” (Quintero, P; 2009)

a todo el planteamiento decolonial, según la cual, en palabras de Mignolo: “el desprendimiento es el primer paso puesto que el desprenderse conlleva la prospectiva, caminar en el horizonte que se abre una vez que nos desprendemos” (Mignolo, 2015, p. 11).

Para Borsani (2015), “la idea de ejercicio procura dar cuenta de un pensamiento en movimiento” mientras que el término “decolonizante” no solo supone la acción, sino también y al mismo tiempo, el carácter tentativo del ejercicio. Los ejercicios decolonizantes conllevan entonces una dimensión propositiva que, de acuerdo al planteo que vengo haciendo, haría pensar que los mismos albergan la potencialidad de un proceso de transformación o cambio dado que, en su desempeño, incurren en la persistencia de la lógica o estructuración del poder colonial. En este sentido las prácticas discursivas, entre las cuales ubico también enunciaciones discursivas, podrían ser pensadas como ejercicios decolonizantes toda vez que, como he sugerido en el apartado anterior, albergan y emanan sentidos que contribuyen a configurar narrativas de mundos otros.

Como he indicado en la presentación, la expresión ejercicios decolonizantes (Borsani, 2015) remite a la doble cara o doble tarea de la decolonialidad como proyecto epistémico-político, a saber: una analítica del patrón colonial de poder y otra prospectiva donde la decolonialidad supone el horizonte propositivo que viene a configurarse una vez realizado el desprendimiento epistémico-político (Quijano).

La noción “ejercicios decolonizantes” contiene gran potencialidad como categoría analítica y política puesto que no sólo permite acercarnos a prácticas cuyo locus de enunciación tiene lugar por fuera la modernidad como narrativa epistémica, sino también atender al carácter político de las mismas como promotoras y configuradoras de diseños de mundos otros (Escobar). Justamente en esta última dimensión o variante de los ejercicios decolonizantes la que permite nombrar a las acciones de resistencia y movilización como prácticas comunicacionales.

En este sentido cabría reconocer en las experiencias a las cuales hago referencia en este trabajo al menos dos cuestiones o temas como signos que vienen a dar cuenta de la emergencia de otros diseños de mundos, pues configuran narrativas cuya retorica se asienta en ideas que van en detrimento de principios o lógicas inherentes al diseño de mundo moderno capitalista y occidental. Me refiero por un lado al tema de lo comunal como lógica que impera en el quehacer de estas prácticas de resistencia a través de las asambleas como modalidad privilegiada de organización y toma de decisiones. En el caso de la APCA, lo comunal adquiere otra connotación puesto que desde una lógica urbana, la ciudad, se lucha por el reconocimiento del agua como un bien común, evocando así un principio ancestral. Su defensa erradica toda connotación economicista que llevaría a pensarla únicamente como recurso a ser explotado. En esta línea entonces se inscribe uno de los principales lemas que acompañan la lucha del colectivo: “el agua es vida”. En el caso del movimiento en contra de la central nuclear interesa reparar no tanto en la modalidad de acción elegida por el colectivo en su rechazo a la instalación de la planta nuclear que también asume una modalidad comunitaria a partir de la organización asamblearia, sino en el principio en torno a cuya defensa el mismo ha venido articulando sus enunciaciones discursivas dando lugar a la organización del colectivo MAR, me refiero a la defensa de la vida como principio fundamental. La imagen de la energía nuclear simbolizada como la muerte ha sido presentada en la mayoría de las producciones discursivas del MAR como icono del carácter predatorio del desarrollo en su sentido moderno. Así, quienes se oponen a la instalación de una central nuclear, promueven acciones donde la naturaleza aparece como fuente de vida. A modo de ejemplo, recientemente desde el colectivo MAR se ha organizado una actividad denominada “Travesía por la vida” la que consistió en un recorrido por parajes y localidades ubicados en la costa rionegrina informando a los vecinos y vecinas sobre los daños y perjuicios que podrían ocasionar de prosperar la decisión de instalar la central nuclear en la Patagonia. La misma inició el día 3 de enero desde la Catedral de Viedma y concluyó el día 7 de enero en el paraje Puerto Lobos en la provincia de Chubut al límite con Río Negro. Más allá de las acciones que concretamente ha venido llevando a cabo el colectivo como movimiento antinuclear me interesa poner el acento en la retórica a la que las mismas apelan para construir otras narrativas de mundo. En ellas el “sí a la vida” acomete contra la lógica tanatológica sobre la cual se ha venido organizando el mundo moderno desde sus inicios en el siglo XV hasta nuestros días. Quien defienden la instalación de la central nuclear comulgan así con los intereses de las corporaciones trasnacionales del capitalismo global en la defensa de un modelo de crecimiento expropiatorio y predatorio que resulta consustancial a dicha lógica.

CONSIDERACIONES FINALES

En esta ponencia me propuse pensar a la comunicación en contextos de postdesarrollo y a la decolonialidad como perspectiva epistémica política para su análisis. Busqué hacer foco en la idea de que como contrapartida epistémica ella permite no sólo revelar al desarrollo como una práctica cultural occidentalocéntrica, es decir, como discurso inscripto en la narrativa moderna capitalista colonial, sino también en que desde dicha perspectiva es posible reparar en el potencial enunciativo de acciones que se pronuncian como críticas del desarrollo en su carácter predatorio. Para ello, presenté la noción de ejercicios decolonizante esgrimida por la investigadora argentina María Eugenia Borsani. Afirmé así que en contextos de postdesarrollo, la comunicación puede ser pensada en términos de ejercicios decolonizantes dado que allí ciertas acciones al inscriben por fuera de la lógica predatoria con la cual se halla consustanciado el discurso desarrollista arremeten contra principios sustantivos a la tradición moderna de pensamiento occidental. Por caso, en las experiencias referidas, la defensa de la vida como principio o lógica motora estaría contribuyendo con la emergencia de narrativas de mundos otros.

Por supuesto que para llegar a tal afirmación se requiere de un recorrido analítico más profundo que el que aquí presenté, orientado a poner en evidencia el alcance propositivo de prácticas y discursos que tienen lugar en tales contextos a partir del desprendimiento epistémico-político de la matriz moderno-colonial. Lo expuesto hasta aquí podría ser pensado como el puntapié inicial de dicho recorrido.

Para finalizar, me interesa evocar las palabras de la feminista Montserrat Sagot quien a propósito de la crisis civilizatoria a la cual hice referencia al inicio de este ensayo, ha dicho que las condiciones actuales demandan la vuelta a la utopía y en esa vuelta a la utopía, la desmercantilización de la vida, la descolonización y la despatriarcalización van a amarradas a un solo giro.¹³ Dicho giro consiste en “la construcción de una nueva biopolítica que abrace la vida en todas sus formas...” (Sagot, 2017). Para Sagot la construcción de esta nueva biopolítica implica el desmantelamiento de prácticas históricas de explotación, exclusión y marginación. Podría decir entonces que en materia de desarrollo, los ejercicios decolonizantes de la comunicación se orientan precisamente en esta línea, desmantelando ideas y creencias que han sido fuertemente instaladas por años de hegemonía del discurso moderno colonial y abriendo camino a la emergencia de narrativas que contribuyan al diseño de otros modelos de mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Borsani, María Eugenia (2015). *Ejercicios decolonizantes en este sur(subjetividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del signo.
- Borsani, María Eugenia & Quintero, Pablo (2014) *Los desafío decoloniales en nuestros días: pensar en colectivo*. En Borsani & Quintero (comps.) *Los desafíos decoloniales en nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: EDUCO
- Escobar, Arturo (2005). “El “postdesarrollo” como concepto y práctica social”. En Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (pp. 17-31). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Estrada Mandujano M. (2013). Postdesarrollo, modernidad y otros mundos; entrevista con Arturo Escobar. *Oximora: revista internacional de ética y política*, 2, 233-248.
- Lang, Miriam (2011). Crisis civilizatoria y desafíos para la izquierda. En Lang, M y Mokrani, D. (Comps.) *Más allá del desarrollo* (pp.7-18). Quito: Ediciones Abya Yala.
- Mignolo, Walter (2015) Prefacio. En María Eugenia Borsani (comp.) *Ejercicios decolonizantes en este sur(subjetividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del signo.



Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

Hacia una teoría de la comunicación decolonial Representaciones nodales y discurso político

Towards a theory of decolonial communication Nodal representations and political discourse

Alejandra Cebrelli *

Víctor Arancibia **

RESUMEN: El trabajo propone analizar un tipo de representaciones sociales como son las representaciones nodales en tanto instrumento que aporta al análisis de los discursos y de las prácticas políticas en el continente desde una perspectiva decolonial. Dicha reflexión se enmarca en una propuesta de epistemología de frontera para el campo de la comunicación y recoge el aporte de varios pensadores latinoamericanos de ese campo en particular y de las ciencias sociales, en general. En este trabajo se toma el caso de los discursos oficiales de los presidentes actual y anterior de la república Argentina. Se analiza la representación nodal de la construcción de la nación desde la perspectiva inclusiva o excluyente según los núcleos sémicos que constituyen la macro-representación.

PALABRAS CLAVE: Comunicación – Representaciones nodales – Epistemologías de frontera

ABSTRACT: The work proposes to analyze a type of social representations such as nodal representations as an instrument that contributes to the analysis of discourses and political practices in the continent from a decolonial perspective. This reflexion is part of a proposal of border epistemology for the field of communication and includes the contribution of several Latin American thinkers in this field in particular and the social sciences, in general. In this paper we take the case of the official speeches of the current and former presidents of the Argentine Republic. The nodal representation of the construction of the nation from the inclusive or excluding perspective is analyzed according to the semic core that they constitute the macro-representation.

KEY WORDS: Communication – Nodal representation – Border epistemology

“Es de esperar que a partir de promisorios comienzos, como los que se acaban de señalar, surgirá en el futuro próximo -cobijada por una sociología que no sea de ajuste y por una psicología de inconformismo- una comunicología de liberación que debe ayudar a forjar la América Latina que la mayoría de sus trescientos millones de seres humanos desean y merecen”

Luis Ramiro Beltrán

En un trabajo anterior postulamos la necesidad de pensar una epistemología fronteriza en/desde América Latina como un aporte para una teoría decolonial de la comunicación que se entreme en la Comunicología de la Liberación propuesta por Luis Ramiro Beltrán (1985) y en la Comunicología tal como la definieron Jesús Galindo Cáceres y el Gucom (2011), es decir como una propuesta teórica localizada en la producción de conocimientos de América Latina. Ahora nos proponemos desarrollar la noción de representaciones sociales como una herramienta explicativa de la relación estrecha entre la comunicación y sus contextos de uso. Esta posibilidad anclar, por un lado, la noción misma de comunicación en una situación determinada, en un campo de interlocución particular y en ciertas condiciones socio-históricas, por una parte, y por la otra, permite iluminar los procesos comunicacionales en su heterogeneidad sin borrar las particularidades locales que adquieren al articularse con la política, la economía, las luchas y los movimientos sociales, las prácticas y los saberes cotidianos, entre muchos otros.

* U.N.Sa – Arg. / Doctora. Email: alecebrelli@gmail.com

** U.N.Sa. - Arg. / Doctor. Email: varancia64@gmail.com

En aquel artículo, definimos la comunicación como una práctica articuladora de diferencias realizada a través de voces plurales, con niveles de inclusión diversos y jerarquizados en cada estado de sociedad. Entendemos que existe una relación estrecha entre la comunicación, la negociación, la disputa y el conflicto; de hecho, los procesos comunicacionales son habitualmente tensivos pues se trata de relaciones dialógicas que sólo se dan en un campo de interlocución y éste está determinado por jerarquías sociales que marcan la posibilidad de la toma de la palabra y determinan lo decible.

Se trata de una práctica cuya contingencia permanente no borra las memorias colectivas ni en el nivel de los contenidos ni en el de las agencias (Cebrelli & Arancibia, 2017). Estas memorias múltiples se actualizan y religan a través de las representaciones que se ponen en juego en cada uno de los intercambios comunicativos relacionadas con las imágenes que cada interlocutor tiene de sí mismo y del otro y con las que se entran en las narrativas que dan cuenta de las diferentes modalidades de ver, entender, estar y habitar el mundo. Es que la comunicación tiene que ver con los recursos de la historia, de la lengua, de los discursos y de la cultura; pero, sobre todo, con las formas de representarnos a nosotros y a los otros. Por ello, se construye en el discurso y en las representaciones y no fuera de ellas.

La noción de representación social que se encuentra en la base de nuestra propuesta se diferencia de las teorías que ven las mismas como una mera emergencia del sentido común y, por lo mismo, entienden la comunicación como un mecanismo de reproducción de la doxa. En contraste, entendemos que las representaciones sociales son el territorio donde el sentido de la comunicación se disputa (Cebrelli & Arancibia, 2015, 2016) y, además, una de las herramientas mediante las cuales las identidades se construyen (Hall, 2010). Son mecanismos complejos que se articulan históricamente y que se anclan en las memorias diversas de los usos y las significaciones (Cebrelli & Arancibia, 2013). En síntesis, consideramos la comunicación como una arena de lucha por el poder de la representación (Reguillo, 2008) y, en el mismo sentido, como un instrumento mediante el cual se ponen en juego conocimientos diversos y formas de construir saberes diferenciados.

Pensar la comunicación en estrecha relación con las representaciones sociales facilita anclar los procesos de producción de sentido, sin traicionar la relación de éstos con la cultura, el territorio y el momento en que se producen. Es por eso que la modalidad de trabajo propuesta se enmarca en el proyecto decolonial de la comunicación por cuanto las nociones a la base de esta investigación, tales como la definición de comunicación y la noción de representación social, se tomaron de postulados de teóricos latinoamericanos provenientes del campo de la comunicación (Beltrán, 1985; Galindo Cáceres, 2011; Reguillo, 2008; Torrico, 2016; entre otros), como así también los estudios de la modernidad/colonialidad (Quijano, 2000; Escobar, 2005; Lander, 2000; Castro Gómez, 2000) y las reflexiones sobre las representaciones sociales (Hall, 2010; Cebrelli, Arancibia, 2015, 2017) en diálogo con conceptualizaciones de las ciencias políticas (Laclau & Mouffe:). A la vez, se han ido afinando desde el análisis de corpus periodísticos, ficcionales y documentales en diversos soportes producidos en diferentes regiones de Argentina. Ello ha posibilitado que las nociones teóricas mencionadas puedan iluminar las diferentes instancias comunicacionales analizadas sin obliterar ni su complejidad ni sus particularidades socioculturales. La ventaja de ello es que tanto las categorías como las estrategias analíticas se construyeron desde las culturas locales, sin 'aplicar' modelos exógenos de modo acríptico, favoreciendo así los procesos de decolonialidad del saber y del poder.

¿QUÉ VES? ¿QUÉ VES CUANDO ME VES?

La clave representacional para pensar la comunicación ha sido central en el desarrollo teórico de la región. Reflexionar sobre el modo en que los actores sociales y las comunidades ingresan en, por ejemplo, los espacios mediáticos y el modo que esas imágenes impactan en las formas de recepción ha sido una de las preocupaciones que son fundantes para el pensamiento comunicacional latinoamericano. La petición de Luis Ramiro Beltrán de una 'comunicología para la liberación' requiere pensar la comunicación relevando las experiencias de decolonización que se llevaron a cabo en los diferentes espacios y las modalidades que han tenido las pujas representacionales en los territorios diversos.

Pero el campo representacional está compuesto por una variedad importante de formas de realización que implica un trabajo clasificatorio que excede lo que acá nos proponemos. Para esta ocasión y considerando el breve tiempo de exposición desarrollaremos la noción de representación nodal aunque en primera instancia definiremos qué entendemos por representación social.

Una representación funciona como un mecanismo traductor entre las prácticas y los discursos en tanto posee una facilidad notable para archivar y hacer circular con fluidez conceptos complejos cuya acentuación remite a sistemas de valores y a modelos de mundo de naturaleza ideológica e histórica. Gran parte de la capacidad de síntesis se debe a su naturaleza parcialmente icónica, fruto de que –en algún momento de su circulación– se ha materializado por medio de este tipo de signos y, por lo tanto, su percepción, su reconocimiento y su significación son deudores de algún tipo de imagen que la refiere y con la cual se identifica (Cebrelli & Arancibia, 2005).

A su vez, las representaciones tienen un espesor temporal que hace "resonar" en un tiempo presente el eco de otros tiempos de la historia. De allí su aptitud para referir, por lo menos, un concepto, un rol, un modo de hacer –y de ser–, un sistema de valores y modelos de mundo de carácter cultural e histórico en cada acto comunicacional.

Consideramos además que las representaciones sociales funcionan como una articulación. Ello posibilita pensar la relación del sujeto, con las adscripciones identitarias y con las formaciones discursivas que enmarcan y atraviesan las prácticas comunicacionales como correspondencias no necesarias, es decir, como contingencias que reactivan los procesos históricos (Laclau & Mouffe,). En la instancia del acto comunicativo se produce una activación de las memorias latentes que están entramadas en las representaciones sociales y que se vinculan con las temporalidades complejas y con el espesor temporal que son constitutivos de cada cultura.

Las representaciones nodales son macro-representaciones que posibilitan los procesos de adscripción identitaria de un grupo o de toda una sociedad. De ese modo vehiculizan sentidos políticos fundamentales para la sociabilidad tales como democracia, ciudadanía (Reguillo, 2008), diferencia (de género, etnia, clase, grupo, etárea, entre otras) que tienen un componente territorial.

Podemos decir que las representaciones nodales están al servicio de los mecanismos de autodescripción de una sociedad y una cultura por su valor explicativo, su hipercodificación y su función de religación identitaria relacionada con un espesor temporal que se ancla en un territorio determinado. Las representaciones nodales articulan la experiencia de los grupos y de los sujetos, religándolos y localizándolos en forma diacrónica y sincrónica. Circulan entramadas en narremas, lo que las capacita para reinsertarse en nuevas narrativas sin dejar de evocar las anteriores en un particular funcionamiento intertextual.

La consideración de las representaciones nodales que participan en diferentes procesos políticos de cada uno de los países del continente en un momento dado de su historia da cuenta de los modos en que se fueron construyendo, de los modelos políticos e ideológicos a los que remiten y de la operatividad para la consolidación de las hegemonías nacionales o regionales. La lectura de las representaciones nodales en tanto macro-representaciones que apelan a diferentes sistemas referenciales posibilita, por una parte, ver las modificaciones producidas entre una formación discursiva y otra y, por otra, evidenciar las vinculaciones con los sistemas de valores y con las ideologías que la sostienen en cada estado de sociedad.

Esta forma de funcionamiento se pone en evidencia en cada acto comunicacional del discurso político que, a su vez, se entrama en el discurso mediático. La puesta en discurso de representaciones nodales como las de 'nación', 'patria', 'ciudadanos', 'pueblo', 'argentinos', entre otras posibilita leer las cadenas equivalenciales que dan sentido al discurso político y dotan de significación a los enunciados en cada instancia comunicacional situada socio-históricamente. De este modo, se puede leer las formas en que se ancla la flotación de los significantes y los puntos nodales que sostienen ideológicamente estas representaciones.

Cabe mencionar que, siguiendo la propuesta de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, la práctica de la articulación consiste en la lucha por la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido y está en la base de la lucha por el poder y la hegemonía. Para nosotros, este tipo de representación se transforma en un punto nodal privilegiado pues permite sostener la cadena equivalencial de la hegemonía o, como en los casos que tomamos para este trabajo, de los discursos oficiales. Estos discursos ofrecen los puntos donde anclar procesos identitarios macro tal como el de la nacionalidad. En síntesis, las representaciones nodales serían aquellas fijadas a partir del punto nodal, puestas al servicio de la construcción de hegemonías.

DEL ÉXTASIS A LA AGONÍA OSCILA NUESTRO HISTORIAL/ PODEMOS SER LO MEJOR O TAMBIÉN LO PEOR/ CON LA MISMA FACILIDAD

Argentina ha vivido en los últimos años el paso de un modelo político y de gobierno que se basaba en la construcción de un estado de bienestar a uno que se apoya en los principios propios del neoliberalismo imperante en muchos países de América Latina y del mundo. El análisis de las representaciones nodales de 'nación' y sus correlatos de 'patria' y 'ciudadanía' en los discursos oficiales del Frente para la Victoria (2003-2015) y de Cambiemos (2015 y continúa) va dando cuenta de las cadenas equivalenciales que permiten dotar de significación a ambas construcciones. Para ello hemos analizado los discursos enunciados por los presidentes Cristina Fernández de Kirchner y Mauricio Macri en instancias de festejos patrios o en momentos coyunturales en los que se vieron obligados a explicitar el contenido de dichas nociones y que fueron difundidos a través de cadenas nacionales y reproducidos por los diversos medios de comunicación del país y por las redes sociales.

En primera instancia tomaremos el discurso que pronunció el presidente Mauricio Macri el día 12 de octubre del 2017 en la apertura del Coloquio de Idea (Instituto para el Desarrollo Empresarial de la Argentina) realizado en la ciudad de Mar del Plata. En la ocasión, el actual presidente argentino respondió a una entrevista pública y a lo largo de más de una hora realizó una serie de precisiones acerca de los puntos centrales en los que se ancla la representación nodal de la argentinidad de acuerdo a las cadenas equivalenciales que se pueden rastrear en la enunciación política de Cambiemos.

Las declaraciones de Mauricio Macri plantean una visión de lo que es ser argentino. En un fragmento de la entrevista sostiene su concepción acerca del origen: "El desafío de fondo es el **cambio cultural**, volver a reafirmar los valores que nos trajeron hasta acá, que trajeron nuestros abuelos, que el **trabajo dignifica**, que vale la pena esforzarse, valores que el **populismo** puso en crisis"¹.

El espesor temporal que puede rastrearse en la conformación de la representación de la ciudadanía argentina enunciada se apoya en un momento de la historia argentina de fines del siglo XIX, instancia en la cual se produjo una de las oleadas inmigratorias europeas promovidas por el gobierno nacional de la llamada 'Generación de 1880'. La exclusión de cualquier referencia a los pueblos originarios e incluso de los gauchos y de los criollos que formaban parte de la mayoría de la población fue sostenida en muchos discursos del presidente Macri; en contraste reivindica la condición europeizante del argentino como característica casi esencial, visión con la que contamina al ciudadano de toda Latinoamérica. Basta recordar que en ocasión del Foro Económico de Davos en enero del presente año, el mismo presidente dijo 'Yo creo que la asociación entre el Mercosur y la Unión Europea es natural porque en Sudamérica todos somos descendientes de europeos'².

¹ https://www.clarin.com/politica/12-frases-destacadas-mauricio-macri-coloquio-idea_0_SkNVBhC3W.html

² <https://losandes.com.ar/article/view?slug=macri-dijo-que-todos-somos-descendientes-de-europeos-y-le-llovieron-las-criticas>

Este tipo de aseveraciones colonialistas remiten además a un paradigma individualista en el cual el modelo se puede encontrar en la propia biografía de Mauricio Macri (recordemos que sus abuelos vinieron de Sicilia), por una parte, y, por otra, en los principios neoliberales del emprendedor como ciudadano ejemplar y de la meritocracia como único valor, representaciones que niegan la importancia de los esfuerzos colectivos y de la responsabilidad del estado en garantizar un progreso igualitario para toda la ciudadanía. Precisamente, en la misma reunión de IDEA, el presidente sostuvo: 'Tenemos que lograr que la sociedad **premie al que más se esfuerza**'.

Este modelo individualista y neoliberal también puede rastrearse en otras instancias en que el discurso político presidencial tuvo que definir las características de la argentinidad. En ocasión de la conmemoración del 9 de julio de 1816 Día de la Independencia Argentina, Mauricio Macri planteó que 'la argentina (sic) somos todos...es el chico que se anima a emprender y lo hace con ganas porque cree en su proyecto'³ para luego hacer una enumeración de sectores productivos o de consumo restringiendo la representación nodal a los ciudadanos con poder económico. A la vez, en lo no dicho, se puede visibilizar la idea de un estado en retroceso que deja la responsabilidad del bienestar a los propios ciudadanos lo que se explicita en los numerosos y sistemáticos Decretos de Necesidad y Urgencia y en los proyectos de Ley presentados ante el Congreso de la Nación siempre orientados a la privatización, a los recortes presupuestarios en salud, educación, jubilaciones y en la desaparición de numerosos subsidios que facilitaban la vida tanto de los sectores populares como medios (los servicios de luz, agua o gas; planes como 'Conectar Igualdad', 'Progresar' y 'Fines' que aseguraban a todos los jóvenes argentinos la posibilidad de acceder a una computadora, terminar sus estudios secundarios y/o superiores; por ejemplo).

En contraste, el 25 de mayo de 2014 durante los actos de conmemoración de la llamada 'Revolución de mayo de 1810', la presidenta Cristina Fernández de Kirchner definió la argentinidad, el estado y la ciudadanía de un modo casi opuesto: 'Porque cualquier esfuerzo individual, cualquier esfuerzo de un puñado de hombres, no pueden construir una nación. Solamente lo hace cuando ese puñado de hombres es acompañado por el pueblo'⁴. El slogan que definió las políticas de estado hasta el fin de su mandato se pueden resumir en una frase enunciada en ese mismo discurso 'La patria es el otro' donde la idea de inclusión permanente de argentinos funcionó como el norte a seguir. A la vez, planteó la responsabilidad del estado en tanto garante de los derechos de esa ciudadanía inclusiva, sin negar los méritos individuales: 'Muchos creen que las cosas se han obtenido únicamente por esfuerzo propio. Y es cierto que mucha gente trabaja y se esfuerza, pero también no es menos cierto que antes se esforzaba y trabajaba y no conseguía ni trabajo ni obra social ni salud ni educación ni jubilación ni absolutamente nada.'

La representación estado, patria y ciudadanía enunciada en este discurso se ancla en varios momentos de la historia argentina. Por una parte, en la fecha que se considera como el momento inaugural del proceso de la Independencia. En segundo lugar, en la mención al peronismo como modelo político y económico garante de derechos fundamentales. En tercer lugar, a las luchas de los años 60 y 70 del siglo XX. Para finalizar, en la mención a la lucha por la soberanía nacional durante la gesta de Malvinas en el año 1982. El espesor temporal resulta explícitamente aludido y la cadena equivalencial se hace visible en la superficie textual de la enunciación presidencial.

Incluso, en el discurso de Fernández de Kirchner se pueden establecer las vinculaciones entre los campos discursivos y los sistemas de valores en los que se anclan los puntos nodales de la representación: 'Es mentiroso el que dice que ama a Dios y odia a su prójimo o no se ocupa de su prójimo. El amor es, fundamentalmente, ocuparse del otro'. La activa referencia al discurso católico, también explícito en el ideario peronista, no deja lugar a duda de los principios valorativos en los que se fija la cadena de flotación.

...QUIERO EL RÍO DE MI TIERRA / SERPENTEANDO DÍAS DE PAN Y ESPERANZAS

Los fragmentos de letras de canciones de la música popular argentina⁵ marcan simbólicamente los esfuerzos que se vienen realizando desde diferentes sectores del pensamiento decolonial latinoamericano en general y del campo de la comunicación en particular la necesidad de visibilizar los entramados que sostienen las redes de poder. La apuesta por el desarrollo de categorías analíticas propias que partan de la vida cotidiana y de las producciones comunicacionales concretas para la producción de una teoría latinoamericana liberadora es una necesidad imperiosa. Nuestra reflexión sobre las representaciones sociales y su funcionamiento en el marco de una epistemología comunicacional de frontera junto con la formulación de categorías específicas como las de 'espesor temporal' y 'representaciones nodales' que presentamos en esta oportunidad es una apuesta 'serpenteante' para pensar la comunicación en el continente.

Los procesos decoloniales implican un esfuerzo sostenido entre muchos y este trabajo resulta apenas un 'granito de arena' en la construcción de una comunicología de la liberación cada vez más necesaria en los tiempos que corren. Como decía Atahualpa Yupanqui en sus 'Coplas del payador perseguido':

*"La sangre tiene razones
que hacen engordar las venas,
penas sobre pena y penas
hacen que uno pegue el grito,
la arena es un puñadito,
pero hay montañas de arena"*

³ <https://www.casarsoda.gob.ar/informacion/discursos/40622-palabras-del-presidente-mauricio-macri-conmemorando-el-dia-de-la-independencia>

⁴ <http://www.redaccionpopular.com/articulo/discurso-completo-de-cristina-fernandez-de-kirchner-25-de-mayo-2014>

⁵ '¿Qué ves? Del grupo de rock Divididos; 'La argentinidad al palo' del grupo Bersuit Vergarabat y 'La plañidera' una vidala del folclorista 'El duende' Garnica.

BIBLIOGRAFÍA

- Beltrán, Luis Ramiro (1985). 'Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en América Latina' en Moragas Spá, Miquel *Sociología de la comunicación de masas, tomo II*. Barcelona: Gustavo Gilli.
- Cebrelli, Alejandra (2012c). 'Los nuevos curadores de la memoria. Jóvenes tecnologías y territorialidad glocal' en *Silabario. Revista de estudios y ensayos geoculturales* Año XIV N° 15, Córdoba: UNC; (2016). 'Narrar(se), Mostrar(se), Apropiar(se) del espacio público o de cómo Visibilizar(se) desde y en unidades geoculturales fronterizas' paper leído en *V Jornadas El pensamiento de Rodolfo Kusch*. Maimará: UNTREF.
- Cebrelli, Alejandra & Víctor Arancibia (2005). *Representaciones sociales: Modos de mirar y de hacer*. Salta: CEPIHA-CIUNSa; (2008). 'Representaciones, temporalidad y memoria colectiva. Una propuesta para anclar el discurso informativo en la historia' en *Trampas de la Comunicación y la Cultura*, 59, La Plata: Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP; (2013). 'Representaciones nodales y narrativas nacionales. Las luchas por las significaciones de las representaciones nodales', clase N° 9 del curso *Representaciones sociales y comunicación*, Maestría en Ciencias Sociales, Bs.As.: UNQ; (2015). 'Saberes descentrados y ecología de saberes. Una mirada decolonial sobre una carrera de comunicación (Ciencias de la comunicación de la Universidad Nacional de Salta)' en *Revcom Revista académica de la Red de carreras de comunicación N° 1* en <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/revcom/article/view/2618>; ; (2016). 'De la invisibilidad al estigma: Identidades y representaciones de la diferencia socio-cultural en telediarios de aire del NOA y NEA'. Paper leído en el *XIV Encuentro Nacional de carreras de comunicación*, San Salvador de Jujuy: UNJu. (2017). 'Hacia una epistemología fronteriza en / desde América Latina. Aportes para una teoría decolonial de la comunicación' en Torrico, Osorio y Castro Lara (Ed.) *Comunicación-Decolinialidad. Horizonte en construcción*, La Paz: UASB, ABOIC e IPICOM.
- Escobar, Arturo. (2005) *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH.
- Galindo Cáceres, Luis Jesús (Coord.) (2011). *Una comunicología posible. Hacia una ciencia de la comunicación*. México: UIC.
- Hall, Stuart (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Lander, Edgardo (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Bs. As.: CLACSO, Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Bs. As.: FCE.
- Quijano, Aníbal (2000) 'Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina' en Lander, Edgardo op. Cit
- Reguillo, Rosana (2008). 'Formas de saber. Narrativas y poderes diferenciales en el paisaje neoliberal' en Grimson, A. *Cultura y neoliberalismo* Bs. As.: CLACSO
- Torrico Villanueva, Erik (2016) *Hacia la comunicación decolonial* Sucre: Universidad Andina Simón Bolívar.



Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

¿Filantropía o solidaridad “decolonializada”? Diseño de modelos comunicativos de Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (ONGD) para la “transformación social”

**Philanthropy or “decolonialized” solidarity? Communication models
design by Non-Governmental Development Organizations (NGDO) for
“social transformation”**

**Filantropia ou solidariedade “decolonializada?” Eu projeto de modelos
faladores de Organizações Não-Governamentais para o Desenvolvimento
(ONGD) para a “transformação social”**

*Javier Erro Sala **
*Lohitzune Zuloaga Lojo***

RESUMEN: En este trabajo presentamos una propuesta para el diseño de ONGD comunicativas y educadoras desde un marco centrado en la perspectiva relacional y en la noción de “eficacia cultural”. Sostenemos que este modelo debe partir de la revisión de las propias categorías con las que se interpreta las relaciones Norte-Sur y de las aportaciones del “enfoque decolonial”.

PALABRAS CLAVE: Comunicación, Educación, ONGD, Decolonialidad.

1. INTRODUCCIÓN Y PRESENTACIÓN DEL ESTUDIO

En este trabajo presentamos una propuesta pensada para diseñar las Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (ONGD) desde un marco conceptual centrado en la perspectiva relacional y en la noción de “eficacia cultural” (Nos Aldas, 2007). Partimos de la constatación procedente de investigaciones anteriores de que la figura de las ONGD constituye un referente medular a la hora de analizar las contradicciones del Sistema de Cooperación Internacional para el Desarrollo (SCID).

Pero para que las ONGD cumplan con esa función referencial debe superarse su lectura como un mero entramado técnico agotado en la gestión y administración de proyectos y programas “de” o “para” el “desarrollo”. Tampoco la actualización del enfoque de “Comunicación para el Desarrollo” que poco a poco va insertándose en España nos parece suficiente. A nuestro juicio, cualquier reformulación de la figura de las ONGD pasa por revisar los marcos cognitivos desde los que se interpretan las relaciones Norte-Sur¹. Desde aquí planteamos la hipótesis de que esta revisión es posible si incorporamos aportaciones procedentes del Sur, en especial del “enfoque decolonial”, como son el análisis de la colonialidad del poder (Quijano, 2014), la apertura a las epistemologías del Sur (De Sousa

* **Doctor en Sociología y licenciado en Ciencias de la Información, Universidad Pública de Navarra (UPNA), España. Email:** josejavier.erro@unavarra.es

** **Doctora y Licenciada en Sociología, Universidad Pública de Navarra (UPNA), España. Email:** lohitzune.zuloaga@unavarra.es

¹ Utilizaremos el término “Norte-Sur” por mera operatividad y no porque obviemos sus connotaciones.

Santos, 2010, 2013), o el énfasis en el diseño como elemento fundante (Escobar, 2016), entre otras. En definitiva, será posible si abrimos la reflexión a una diversidad epistémica que pueda conducirnos más allá del capitalismo global (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

2. OBJETIVOS Y ABORDAJE

Este trabajo propone identificar elementos medulares para el diseño de modelos comunicativos de ONGD que se centren en la búsqueda de transformaciones sociales estructurales ² y en estilos de vida alternativos al capitalismo global.

Planteamos que la situación de las ONGD debe mirarse desde las tensiones entre categorías como capitalismo y modernidad, Norte-Sur, transformación/cambio social y filantropía fundamentalmente, de forma que devuelvan todo su espesor político y cultural a su análisis. Se trata de leer a las ONGD como instrumentos decisivos de la modernidad, tanto de su forma consumada como de sus caras excluidas.

Para ello, nos servimos de aquellas tesis que apuntan a una revisión de la idea de modernidad desde la revisión Norte-Sur, que entienden la cultura de solidaridad como objeto de diseño (Escobar, 2016: 70), que aportan pistas para construir una “cultura de solidaridad” (o posiblemente “contracultura”), basada en la calidad de las relaciones sociales que pueden descubrir, producir y cultivar (García Roca, 1998; Donati, 2006).

En ese escenario que dibujamos, las ONGD deben ser interpeladas e interpretadas como “laboratorios vivos” (Escobar, 2016: 66), “laboratorios de solidaridad” (García Roca, 1998), o como organizaciones “fundamentalmente comunicadoras y educadoras” (Erro, 2017; Nos Aldás, 2007). Es decir, como organizaciones que, además de producir y gestionar proyectos de solidaridad, crean e irradian solidaridad misma, relaciones y formas de vivir más solidarias y cooperativas, tanto en el Sur como en el Norte.

De aquí que nos fijemos en las ONGD españolas –concebidas como un microcosmos– y nos planteemos hasta qué punto pueden o no ser capaces de ir avanzando hacia modelos de transformación que problematicen la relación Norte-Sur desde perspectivas novedosas.

3. LAS ONGD: EL DEBATE ENTRE LA FILANTROPÍA Y LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

El SCID, ese complejo entramado de fundamentos ideológicos en el que se sustentan las categorías de cooperación y desarrollo, las instituciones como las ONGD ³ que lo articulan, y las narraciones y relaciones sociales que producen, da muestras de un agotamiento irreversible. Sus fundamentos –como las categorías matrices de “cooperación” y de “desarrollo”– y las organizaciones que lo componen se encuentran en un estado de bloqueo cognitivo. Sin embargo mantiene su funcionamiento empujado por la fuerza vital de los mitos y por la dinámica de su propio andamiaje. Incluso la figura de las ONGD, siempre controvertida y ambivalente, continente de potencialidades “subversivas”, se muestra cada vez más desactivada.

Proponemos por tanto una aproximación al SCID desde “abajo” –a través de las ONGD– pero desde el marco de la modernidad. Esto supone abrir toda su arquitectura al juego de la ambivalencia y la incertidumbre, asumiendo sus efectos no intencionados o incluso sus consecuencias perversas, reconociendo su condición de pieza estratégica del “pensamiento abismal” (De Sousa Santos, 2010, 2013). Concebimos ese universo plural y contradictorio que llamamos ONGD como un producto moderno, como un actor de procesos sociales ambivalentes.

Las ONGD españolas vivirían el paso de la adolescencia a la madurez, un momento de reajuste y de búsqueda del fortalecimiento de su legitimación social. Por un lado buscarían ese reconocimiento puliendo su estructura institucional, centrándose en la mejora del proceso de gestión. De aquí el énfasis en la mejora de la calidad, la transparencia, la “rendición de cuentas”, la eficacia y la eficiencia. Intentarían superar la cultura de la caridad, de “hacer el bien”, por la de “hacer el bien mejor”. Una apuesta por la mejora técnica que, en la práctica, supondría el cierre sobre la idea de filantropía.

Por el otro, las ONGD atravesarían un momento de inflexión en el que se decidiría su propia “naturaleza”. Algunos autores hablan de refundación o “reinvención” y sugieren una reflexión crítica de fondo sobre la identidad de estas organizaciones sociales ⁴. Señalan que las ONGD han ido adquiriendo importancia social, pero no han hecho lo suficiente para lograr la necesaria independencia institucional o para dar a conocer a la sociedad sus propias dependencias. Denuncian además su escasa base social y su fragilidad organizativa, y consideran que las ONGD están frente a una elección decisiva: mantenerse como organizaciones centradas en la gestión de recursos o transformarse en organizaciones de ciudadanos y ciudadanas que construyan otra cultura de solidaridad.

En definitiva, lo que está sobre la mesa es la vieja discusión en torno a la posición de las ONGD frente al cambio social, las preguntas sobre si estas organizaciones sociales activan o desactivan la idea de otro mundo posible, si contribuyen a fortalecer o a suplantar al Estado y, frente a la sociedad civil, si contribuirían a movilizarla o adormecerla.

² Utilizaremos el término “transformación social” frente a la categoría moderna de “cambio social”.

³ Cuando hablamos de Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (ONGD) nos referimos específicamente a aquellas Organizaciones No Gubernamentales (ONG) que se mueven en el campo de la ayuda y la cooperación internacional para el desarrollo.

⁴ Fuera de España defienden posturas de este tipo autores como Saxby, Sogge y Biekart. En nuestro país encontramos referentes como García Izquierdo, Nieto, Rodríguez Gil, Gómez Gil y Erro Sala, entre otros.

Investigaciones sobre esta cuestión vienen evidenciando que la figura de las ONGD españolas está cada vez más influenciada por el mercado (la “percolación del mercado”, López Rey, 2001, 2006); que una mayoría de ONGD han adoptado un “modelo comunicativo” de baja base y movilización social (Gómez Gil, 2005); que ese modelo instrumental adoptado no resiste un análisis educativo desde criterios de “eficacia cultural” (Erro 2002, 2003, 2017; Nos Aldás, 2007); y que lo que está en juego es ni más ni menos que el debate entre la legitimación de una “cultura de consumo de solidaridad” y la creación de una “contracultura de solidaridad” (García Roca, 1998). En efecto, el carácter “mediático” y “mediocéntrico” del modelo de cooperación y de las políticas y prácticas comunicativas de las ONGD habría supuesto la adopción de unas “lógicas mediáticas” que han permeando la estructura y “naturaleza” de gran parte de estas organizaciones sociales. La fuerza del espectáculo y del entretenimiento disolvería así el carácter político de su acción y reduciría la solidaridad a consumo. Asistiríamos así a una lucha por acabar de instaurar un modelo de solidaridad que se incline definitivamente hacia su cierre en la filantropía, o el cambio hacia una “contracultura de la solidaridad” con sus modelos comunicativos y de ONGD correspondientes. Ahora bien, podrían abrirse posibilidades para superar ese cierre y producir un movimiento de transformación si atendemos a tres movimientos analíticos interdependientes:

- El análisis de la crisis de fundamentos desde la revisión del modelo de relaciones Norte-Sur, lo que supondría asumir el cuestionamiento de las categorías de “desarrollo”, pero también de “cambio social”.
- El análisis de los modelos de relaciones sociales que subyacen en el desempeño de las ONGD.
- Y el análisis del modelo social de ONGD por el que optemos.

Conjugando esas tres dimensiones identificamos un eje transversal, articulador, que se concreta en nuestra propuesta para la construcción de unas ONGD de “naturaleza comunicativo-educadora” (Erro, 2017).

4. PRINCIPALES RESULTADOS Y REFLEXIONES

Los resultados nos hacen pensar que el “cierre de la filantropía” puede combatirse desde el diseño de un modelo comunicativo de ONGD para la “transformación social”, siempre que se piense desde un marco amplio que revise la idea de solidaridad desde postulados del pensamiento “decolonizador”. Veamos resumidamente los elementos clave que articulan la propuesta:

a) Del cuestionamiento del “desarrollo” al cuestionamiento del “cambio social”

Reconocido el cuestionamiento de la categoría de “desarrollo” desde planteamientos “posdesarrollistas”, tanto desde el Sur (Escobar, 2014), como desde el Norte (Rist, 2002; Latouche, 2007), en este momento estaríamos asistiendo a una revisión del enfoque denominado en su día “comunicación para el cambio social” (Gumucio y Tufte, 2006; Enghel, 2011; Quarry y Ramírez, 2014; Marí, 2011, 2016, entre otros). Si bien es cierto que esta revisión se ha armado de concepciones más ricas y abarcales del concepto de comunicación, también se encuentra con obstáculos insalvables a la hora de intentar superar la categoría moderna de “cambio social”. De poco serviría cuestionar la categorías matriz de “desarrollo” si nos entregáramos a una categoría igualmente occidental, etnocéntrica, europea y ligada a un concepto concreto de modernidad como es la de “cambio social”. En esta búsqueda de nuevos horizontes se reclama la urgencia de una genealogía de la categoría de cambio social (Marí, 2011, 2016).

En efecto, hoy ya no se antoja plausible permanecer a la espera de la elaboración de una gran teoría que reoriente la acción y la transformación social. Pero si queremos dar cuenta de la metamorfosis del mundo (Beck, 2017), tampoco basta con reconocer la transformación social como un conjunto de procesos dinámicos, flexibles, abiertos a la evaluación, reflexión y reconstrucción permanente.

Para romper ese bloqueo se apuesta entonces por enraizar la transformación social en los procesos de microcambios, amparados en las experiencias que despuntan en la praxis. Pensar el cambio desde las articulaciones de las experiencias sociales supone partir de la constatación de una carencia: la falta de un relato alternativo que oriente y alimente la acción social transformadora. Una concepción flexible del cambio social reconoce que se debe avanzar hacia el cambio desde “rutas sin mapa” (Muiño, 2016) donde el proceso (los procedimientos de movimiento) y el producto (el resultado final) tendrían la misma importancia.

No obstante, caminar sin horizontes –al albur de la pura incertidumbre– contiene demasiados riesgos. ¿Cómo salir pues de semejante atolladero? Creemos que la discusión en torno a la categoría marcada de “cambio social” a la hora de plantearnos otros modelos de comunicación para la solidaridad puede encauzarse si atiende también a algunas de las propuestas procedentes del Sur. Nos referimos a planteamientos señaladores de otras modernidades integradoras posibles (Quijano, 2014; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007); sugerencias como la noción de “pluriverso” (Dussel, 2016); o la propuesta concreta de construir nuevos marcos globales que beban también de las “epistemologías del Sur” (De Sousa Santos, 2013, 2010). Ya encontramos en España autores que vienen trabajando los vínculos entre comunicación y solidaridad desde esa línea (Chaparro, 2015; Barranquero, 2011, 2014). Y, en principio, desde esas miradas se vendría apuntando un nuevo modelo de solidaridad, al que en estas líneas nos permitimos nombrar como de raíz “decolonizada”.

⁵ En esta línea se trabaja en la investigación “Evaluación y monitorización de la Comunicación para el Desarrollo y el Cambio Social en de España: diseño de indicadores para la medición de su incidencia social”, de cuyo equipo formamos parte. Este proyecto I+D financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (MINECO) de España (CSO2014-52005-R) (2015-2018) presentó los primeros resultados en el I Congreso internacional “EvalComDev” celebrado en España en 2017. Véase: <http://conferencias.uca.es/index.php/EvalComDev/IEvalComDev>

⁶ La propuesta póstuma de Beck de pensar el cambio desde la noción de “metamorfosis”, pese a su ambigüedad, permitiría abrirse a una lectura desde las relaciones Norte-Sur y desde los enfoques decoloniales.

b) Los modelos de relaciones sociales que el desempeño de las ONGD producen

El supuesto anterior no tiene gran recorrido si no ponemos el acento en la importancia de las relaciones sociales y, especialmente, en la alta intensidad relacional de las organizaciones sociales en general y de las ONGD en particular.

Desde el Norte ya se había reparado en las potencialidades de esta alta e intensa relacionalidad (García Roca 1998; Donati, 2006), aunque sin demasiado éxito a la hora de incidir en los fundamentos y prácticas de las ONGD. Desde esa convicción se viene trabajando en nuestro país al amparo de categorías tan prometedoras como las de “eficacia y eficiencia cultural” (Nos Aldás, Erro, Burgui, Santolino, Sampredo, Pagola, etc.). Pero las tesis de la relacionalidad viven también un fuerte empuje desde el Sur, cuando se denuncia el ataque contra todo lo relacional y se propone partir de una “ontología relacional” (Escobar, 2016: 91).

En todo caso, sostenemos que es posible pensar la construcción de una nueva cultura (o contracultura) de la solidaridad desde la calidad –medida en términos de vínculos solidarios– que produce. Y una de las claves fundamentales de esos vínculos reside precisamente en la lectura sobre las interrelaciones Norte-Sur de la que se parta.

c) La fuerza del diseño de las ONGD

Hemos visto que tanto la transformación social como la construcción de una cultura de solidaridad distintas son objeto de diseño social. Toda posible alternativa se convierte así en un proceso en “diseño” y de “construcción permanente”, elaborado por todo el cuerpo social, de abajo a arriba “a partir de la interconexión y la suma de diferentes iniciativas, y el ensayo y la exploración de nuevas formas de confluencia que vayan agregándose a partir de objetivos compartidos” (Sanz, 2017: 10).

Escobar (2016) denuncia la fuerza del diseño también como categoría moderna, así como la falta de estudio sobre este extremo. Existe una economía política del diseño, que esconde tensiones tan potentes como las existentes entre el “diseño experto” (técnicos) y el “diseño abierto”, o los lazos trenzados entre “diseño” y “praxis”. Debemos subrayar que el diseño institucional de las ONGD no ha de hacerse desde fórmulas cerradas, sino que será fruto de una decisión política inicial y del trabajo de la propia institución, que puede ir enriqueciéndose y coimaginándose mutuamente con la sociedad.

Falta en España un trabajo en profundidad sobre el diseño de las ONGD, tanto del peso determinante de sus formas jurídicas como de sus formas políticas y administrativas del reparto del poder, aunque estemos ante un tema crucial si interpretamos las ONGD como “laboratorios vivos” o “territorios” de solidaridad (Escobar, 2016:66; 2016:91), “laboratorios de solidaridad” (García Roca, 1998), o como organizaciones “fundamentalmente comunicadoras y educadoras” (Erro, 2017; Nos Aldás, 2007).

5. EL DISEÑO DE UN “MODELO COMUNICATIVO-EDUCADOR” DE ONGD

En otras investigaciones hemos estudiado la necesidad de revisar los conceptos y prácticas de comunicación y educación de las ONGD para elaborar un modelo de ONGD “comunicadoras y educadoras” (Erro, 2003, 2017; Burgui y Erro, 2010), desde la oferta de “eficacia cultural” que identifica la especial “personalidad comunicativa” de las ONGD y “la obligación de fomentar una educación para el desarrollo como objetivo estatutario” de estas organizaciones (Nos Aldás, 2007: 213). Sostenemos que las “articulaciones” entre las prácticas de comunicación y educación señalan un “lugar estratégico y metodológico”, refiriéndonos a un “lugar” que constituye al mismo tiempo “principio de sentido para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad para aquel que lo observa” (Agué, 1993). Decimos entonces que la clave podría residir en que las ONGD realicen un ejercicio de transformación cognitiva y sean conscientes de que conforman un ecosistema comunicativo y educativo de alta densidad relacional y de creatividad social, y que ese ecosistema debe ser objeto de estudio y rediseño constante (Erro, 2017: 215).

Pero cualquier rediseño de estas organizaciones pasa, como ya hemos explicado aquí, por transformar aquellos marcos cognitivos desde los que se interpretan las relaciones Norte-Sur, para lo que se hace fundamental sumergirse en los señalamientos que vienen del “enfoque decolonial” para abrirse así a la necesaria diversidad epistémica. Lo que está en juego es la pérdida de la dimensión política de la comunicación y de la solidaridad.

BIBLIOGRAFÍA:

- AUGÉ, M. (1993). *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- BARRANQUERO, A. (2014). Comunicación, cambio social y ONG en España: pistas para profundizar en la cultura de la cooperación desde los nuevos elementos comunicacionales, el caso del 15M. *COMMONS*. 3(1). 6-33.
- BARRANQUERO, A. (2011). “El espejismo de la comunicación para el cambio social, radiografía de un concepto insostenible. Hacia una comunicación de cambio ecosocial”. Pereira G., José Miguel y Cadavid B., Amparo. *Comunicación, desarrollo y cambio social Interrelaciones entre comunicación, movimientos ciudadanos y medios*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Pp. 81-101.
- BECK, U. (2017). *La metamorfosis del mundo*. Barcelona: Paidós.
- BURGUI, T. y ERRO, J. (Coord.) (2010). *Comunicando para la solidaridad y la cooperación. Cómo salir de la encrucijada*. Foro de Comunicación, Educación y Ciudadanía. Pamplona: Gobierno de Navarra.
- CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFOGUEL, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.

- CHAPARRO, M. (2015). *Claves para repensar los medios y el mundo que habitamos. La distopía del desarrollo*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- DUSSEL, E. (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- ENGHEL, F. (2011). *Communication, development and social change: future alternatives. Comunicación presentada en la ICA Conference* (International Communication Association). Boston. EE.UU.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Chile: Trilce, LOM Ediciones.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.
- DONATI, P. (2006). *Repensar la sociedad*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- ERRO, J. (2002). *Comunicación, desarrollo y ONGD*. Bilbao: Hegoa.
- ERRO, J. (2003). *Descubrir y construir procesos de comunicación social*. Bilbao: Hegoa.
- ERRO, J. (2017). *La comunicación para el desarrollo, de problema a conflicto. Diseño de un modelo de comunicación y educación para las ONGD*. Pamplona: UPNA.
- ESCOBAR, A. (2016). *Autonomía y Diseño. La realización de lo comunal*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- ESCOBAR, A. (2014). *La invención del desarrollo*. Colombia: Editorial Universidad de Cauca.
- DUSSEL, E. (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- GARCÍA ROCA, J. (1998). *Exclusión social y contracultura de la solidaridad. Prácticas, discursos y narraciones*. Madrid: HOAC.
- GÓMEZ GIL, C. (2005). *Las ONG en España, de la apariencia a la realidad*. Madrid: La Catarata.
- GUMUCIO, A. y TUFTE, T. (eds.) (2006). *Communication for Social Change Anthology: Historical and contemporary readings*. New Jersey: CFSC.
- LATOUCHE, S. (2007). *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. Barcelona: Icaria.
- LÓPEZ REY, J. A. (2006). *El Tercer Sector y el mercado: conflictos institucionales en España*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- LÓPEZ REY, J. A. (2001). *Solidaridad y mercado*. A Coruña: Netbiblo.
- MARÍ, V. (2016). *Comunicaciones ininterrumpidas*. Madrid: PPC.
- MARÍ, V. (2011). *Comunicar para transformar, transformar para comunicar. Tecnologías de la información desde una perspectiva de cambio social*. Madrid: Popular.
- MUIÑO, S. (2016). *Rutas sin mapa. Horizontes de transición ecosocial*. Madrid: La Catarata.
- NOS ALDÁS, E. (2007). *Lenguaje publicitario y discursos solidarios. Eficacia publicitaria, ¿eficacia cultural?* Barcelona: Icaria.
- PAGOLA, J. (2009). *Comunicación para el desarrollo: la responsabilidad en la publicidad de las ONGD*. San Sebastián: Diputación de Guipúzcoa.
- QUARRY, W. Y RAMÍREZ, R. (2014). *Comunicación para otro desarrollo. Escuchar antes de hablar*. Madrid: E. Popular.
- QUIJANO, A. (2014). *Cuestiones y Horizontes. Antología Esencial. De la dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- RIST, G. (2002). *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: UCN/La Catarata.
- SANZ, J. (2017). "Cómo pensar el cambio hoy". *Cuadernos CJ. Cristianisme i Justicia*. Barcelona: Ediciones Rondas S.L.



Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

Epistemología del Sur en el contexto del Movimiento indígena de Chimborazo, un acercamiento comunicacional

Epistemology of the South in the context of the Chimborazo indigenous movement, a communicational approach

*Carlos Alberto Larrea Naranjo**
*Hilda Saladrigas Medina ***

RESUMEN: En el presente artículo se intenta realizar una primera aproximación comunicacional a la existencia de una Epistemología del Sur dentro del Movimiento Indígena de Chimborazo, basada en la propuesta teórica de la Escuela Latinoamericana de Comunicación (Elacom), entendiéndose como nueva Economía Política del Conocimiento al servicio de la imaginación y creatividad de los pueblos indígenas. De lectura obligada por su conocimiento y defensa de la propuesta se realizó la obra de Freire a Escobar, de Martín-Barbero y García Canclini a Dussel y Quijano, y los estudios poscoloniales, pasando por Boaventura de Sousa Santos, Francisco Sierra Caballero, la apuesta por la decolonialidad del saber-poder informativo plantea el reto de reformular las bases del discurso científico comunicacional a partir de una crítica del poder mediador del pensamiento hegemónico angloamericano desde las matrices culturales del paradigma amerindio; así también se consideran los postulados de Alsina; Aguado; Arrantia; Bellini; Fierro; Boudieu; Proaño, para entender al Movimiento indígena de Chimborazo.

PALABRAS CLAVE: epistemologías del sur, comunicación, movimiento indígena.

ABSTRACT: In this article we try to make a first communicational approach to the existence of a Southern Epistemology within the Indigenous Movement of Chimborazo, based on the theoretical proposal of the Latin American School of Communication (Elacom), understood as the new Political Economy of Knowledge at the service of the imagination and creativity of indigenous peoples. The work of Freire a Escobar, by Martín-Barbero and García Canclini by Dussel and Quijano, and postcolonial studies, through Boaventura de Sousa Santos, Francisco Sierra Caballero, was the necessary reading for his knowledge and defense of the proposal. by the decoloniality of informative knowledge-power, it poses the challenge of reformulating the bases of communicational scientific discourse based on a critique of the mediating power of Anglo-American hegemonic thought from the cultural matrices of the Amerindian paradigm; thus the Alsina postulates are also considered; Watery; Arrantia; Bellini; Iron; Boudieu; Proaño, to understand the indigenous movement of Chimborazo.

KEY WORDS: Southern epistemologies, communication, indigenous movement

TEMA CENTRAL: Decolonización del Sur

OBJETIVOS

Sistematizar algunos fundamentos teóricos sobre comunicación encontrados en las epistemologías del Sur.
Explicar que elementos de las prácticas comunicativas del Movimiento Indígena de Chimborazo pueden nutrir los presupuestos de las Epistemologías del Sur.

CARACTERIZACIÓN DEL ESTUDIO O DISCUSIÓN TEÓRICA PROPUESTA.

Con lo diverso y rico que tiene el Movimiento indígena de Chimborazo sería injusto estudiarlo desde las tradicionales formas de construir conocimiento eurocentristas y modernas. Reduciría su complejidad. Se impone un acercamiento más latinoamericano y

* **Universidad Nacional de Chimborazo. Magister. Email:** carloslarrea@unach.edu.ec

** **Universidad de La Habana. Doctora, Cuba. Email:** saladrigas@infomed.sld.cu

decolonial que puede encontrar sus referentes en las Epistemologías del Sur, las cuales permitirían comprender mejor las dimensiones de la comunicación, la política y la intelectualidad que les subyace.

Una perspectiva 'decolonial' podría modificar y complementar algunas suposiciones del análisis del sistema-mundo y de los 'postcolonial studies'. La mayoría de los análisis del sistema-mundo se enfocan en cómo la división internacional del trabajo y las luchas militares geopolíticas son constitutivas de los procesos de acumulación capitalista a escala mundial. El análisis del sistema-mundo ha desarrollado el concepto de 'geocultura' para referirse a las ideologías globales (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007)

Conscientes de la necesidad de asunción de la ambivalencia y el potencial de las lógicas sociales que se vislumbran a corto y medio plazo en el horizonte cognitivo, donde, como diría Luckács, se observa la emergencia de una nueva conciencia posible, hoy, sin embargo, resulta claramente factible definir otra geopolítica del pensamiento a partir de nuevos procesos y luchas que han germinado en el subcontinente latinoamericano, dando lugar a nuevas ideas, no suficientemente sistematizadas en nuestro campo científico, pero que sin embargo demandan, cuando menos, una reflexión histórica, pues dan cuenta de nuevos locus o experiencias de intervención social que, en parte, pueden aportar líneas de desarrollo para la constitución de un nuevo pensamiento comunicológico.

En Ecuador las cosmovisiones indígenas, las formas no occidentales de organizar entender la vida, están incluidas en la Constitución. Así tenemos el Sumak Kawsay, nociones que nunca habían entrado en ninguna Constitución Política del Estado. Éstas y otras palabras, como Pachamama, que son palabras en lenguas no coloniales, no tienen presencia en las constituciones modernas, excepto ahora, que se habla de conceptos no coloniales para nombrar modelos de vida y de organización de la economía comunitaria, diferentes a los modelos de desarrollo occidentales. (Acosta & Martínez, 2007)

La idea de mayor austeridad asociada a la noción de Buen Vivir (Albó, 2009), no sólo representa la apuesta por un bienestar más "desmaterializado", capaz de priorizar el "hacer" sobre el "tener", sino también la búsqueda de un modelo productivo basado principalmente en los recursos locales y menos dependiente del comercio exterior. En este sentido, cabe decir que el Buen Vivir constituye una alternativa que prioriza la satisfacción de las necesidades humanas desde el aprovechamiento de los propios recursos, y una propuesta que niega radicalmente la "inserción en la globalización" defendida por la ortodoxia liberal imperante como el vía más adecuada para el logro del bienestar de las personas.

Otro elemento, muy relacionado con el anterior, que caracteriza el discurso del Buen Vivir, es la adopción de un enfoque biocéntrico que, más allá del respeto moral debido al resto de los seres vivos, preconiza la incorporación de la naturaleza al interior de la historia como parte inherente al ser social (Dávalos, 2008), y la necesidad de que las actividades humanas se integren plenamente en su entorno natural. La consecuencia de esta aproximación al tema del bienestar, o del desarrollo, es la necesidad de potenciar modelos de vida más cercanos al territorio y a los propios recursos, en los cuales pueda hacerse viable la plena inserción de los seres humanos en la naturaleza. Gudynas expresa esta idea reclamando la necesidad de "aceptar y recuperar relacionales entre las personas y su entorno" que son diversas, lo que supone que las personas se conciben a sí mismas "desde una historia y una cultura pero también desde sus circunstancias ecológicas" (Gudynas, 2011a). Desde esta perspectiva, la interacción entre las personas y el resto de la naturaleza adquiere una relevancia tal que obliga a propiciar las condiciones que la hagan posible y a considerar las negativas consecuencias de una relación entre las personas y el resto de la naturaleza basada en múltiples intermediaciones.

Se tiene entonces otro marco, otra cosmovisión, otra identidad de país que celebra la diversidad. Hay una dualidad entre desarrollo capitalista y el Buen vivir.

En Ecuador las organizaciones del movimiento indígena tienen una estructura "piramidal" (Bretón 2003: 219) cuya base son las organizaciones locales, de primer grado (OPG) o de base (comunidades, cooperativas, asociaciones, centros u otras organizaciones de pequeños grupos). Las organizaciones de primer grado están agrupadas a nivel provincial en organizaciones de segundo grado (OSG). Éstos, por su parte, están agrupadas en federaciones a nivel regional o de tercer grado (OTG), las plataformas regionales de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) -ECUARUARI (Ecuador Runacunapak Rikcharimui, El Despertar de los Indígenas Ecuatorianos), CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) y CONAICE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana)- o directamente las federaciones nacionales en el caso de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), la Confederación de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) o el Consejo Ecuatoriano de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos (FEINE) (Bretón, en Wolff, 2008: 120).

El sistema piramidal no es jerárquico, las organizaciones de primer y segundo grado tienen una autonomía considerable hasta el punto que militan al mismo tiempo en diferentes organizaciones regionales y nacionales, o cambian de una organización a la otra, siguiendo sus intereses particulares (Botero, 1998: 9). Además, no existe afiliación individual en ninguna de las organizaciones indígenas. La adhesión se realiza por la participación activa en las OPG o la designación por ellas en una OSG u OTG (León, 1991: 402). Aquí, se limita al análisis de las organizaciones regionales y nacionales del movimiento indígena, dejando al lado las organizaciones de niveles inferiores.

Durante el desarrollo del movimiento indígena del Ecuador, se puede notar una pérdida de representatividad de las organizaciones sindicales con enfoque de clase, como la FEI y la FENOCIN. A partir de los años 1970 surge con más fuerza la tendencia étnica, en la Federación Shuar, ECUARUNARI y después CONAIE, que pone énfasis en la lucha por los intereses étnicos de los indígenas, sin perder por completo la idea de clase (Bretón, 2003: 228). No obstante, existen críticas a esta manera de entender el desarrollo del movimiento indígena. Marc Becker (2007) sostiene que la FEI ya tenía una concepción del racismo y de la importancia de lo étnico. A

continuación, se detalla el estudio de las organizaciones particulares categorizado de una forma histórica según fechas de fundación. Por otro lado, algunos eventos de carácter institucional, contribuyen a una comprensión más cercana de la dinámica del movimiento indígena entre la década de los 30 y 40 como es la Ley de Comunas, que incorpora algunos elementos importantes en la nueva forma de organización social del Ayllu y Jatun Ayllu, como es la comuna y su estructura organizativa. Esta institución de algún modo, permite mantener, la concepción y la práctica de lo colectivo, la lógica comunitaria, como es el trabajo colectivo, La Minka la tenencia de la tierra comunal, entre otras y que son instituciones que se han mantenido por siglos y milenios. Esta simbiosis genera una nueva organización social de los pueblos indígenas, como la organización comunal que se constituye en la estructura primaria y nuclear, cuya estructura orgánica es el Cabildo, la asociación de cabildos, la federación de comunas, la organización sindical campesina, como la FEI en la década de los 50 y otros.

De igual modo, en las décadas del 60 y 70, tanto por una presión social interna, así como por los acontecimientos políticos de carácter regional se producen modificaciones institucionales importantes en lo que tiene que ver con la estructura agraria en el país. En 1964 se expide la primera ley de reforma agraria, con la finalidad de eliminar los huasipungos y poner en cuestión las viejas estructuras feudales, aún que en términos de resultados fueron absolutamente deficitarios. Los levantamientos y las luchas tradicionales de alcance local por la recuperación de tierras y la defensa de territorios incidieron en los cambios que ameritaba la ley de reforma agraria y que se produjo en 1973, acontecimiento que genera mayor demanda y presión sobre la resolución del problema de la tenencia de tierra en el Ecuador.

La legislación comunal, como la legislación en materia de reforma agraria, cuyo resultado obedece a las luchas tradicionales de nuestros pueblos provoca la articulación de las organizaciones comunales y genera una proliferación de procesos organizativos desde la comuna hacia grados superiores, como las federaciones y confederaciones. En la década de los 60 y 70 se constituyen algunas federaciones sobre la demanda de tierras y territorios, la Federación Shuar, la Federación de Organizaciones Indígenas de Napo, la Federación Indígena Campesina de Imbabura, el movimiento ECUARUNARI, como organización regional y en 1986 se constituye la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE.

En este contexto, el problema de la tenencia de tierras en el Ecuador se constituye en el Eje articulador del movimiento indígena. Las luchas históricas libradas por nuestros pueblos fueron sobre el elemento fundamental de su sobrevivencia material y espiritual, que es la tierra y territorios, donde es posible su reproducción cultural, social, política e histórica. En la región amazónica y la costa, la lucha se centró en la defensa de los territorios ancestrales, mientras que en la región de sierra se libraron grandes levantamientos por la recuperación de las tierras.

Obviamente otro de los ejes fundamentales de articulación, es la identidad y en este marco se inscribe la lucha por el reconocimiento de las nacionalidades y pueblos como entidades culturales sociales, económicas y políticas. Una de las luchas en este orden y que procura la unidad indígena es la Educación Intercultural Bilingüe, sobre el reconocimiento de la diversidad cultural, lingüística y regional. El proceso de la Educación Intercultural Bilingüe ha sido un espacio válido de diálogo, de consensos, de debate al interior del movimiento indígena que significó un salto cualitativo en la década de los 80, a la que le he denominado la década ganada para los pueblos indígenas por el tratamiento y esclarecimiento de temas trascendentales para nuestro movimiento, como: el concepto de nacionalidad, territorialidad y otros.

A este proceso de unidad de las diversas nacionalidades y pueblos, a la etapa de lucha por la tierra y territorios, al proceso de fortalecimiento de la identidad a través de la educación bilingüe, algunos tratadistas lo han denominado acciones particulares, o luchas puramente reivindicativas e internas, o lo que es más fuerte, demandas étnico-culturales en desconocimiento de la realidad social indígena, su pobreza crítica, el analfabetismo que ha significado sacrificio para su superación desde el interior de los pueblos indígenas. Además, el movimiento indígena en su proceso de lucha, se ha caracterizado por sus planteamientos en la dimensión general que trasciende las fronteras étnicas en función de la sociedad nacional.

El movimiento indígena de Chimborazo en la época de globalización, es una reflexión desde su interior sobre los impactos y las transformaciones ocurridas en la época y ante todo, la comprensión de la emergencia inusitada de un actor histórico y fundamental en la vida nacional, continental y mundial. Se ha convertido no solo en el tema de la época, sea esta controversial o no, sea apasionante o preocupante. Ante todo, se trata de una realidad, de una acción social concreta, es todo un movimiento, es el movimiento indígena que ha protagonizado y librado luchas libertarias a lo largo del régimen colonial y republicana pero que obviamente han sido reprimidas por la sociedad, exterminadas por la conquista e ignoradas por la historia.

ENFOQUE Y/O METODOLOGÍA DE ABORDAJE

La metodología de la investigación para realizar el presente artículo fue bibliográfica y documental pues utilizamos gran cantidad de documentos escritos y audiovisuales actuales que proporcionaron información para elaborar y sustentar la investigación. Se realizó las diferentes lecturas de artículos de Freire, Escobar, de Martín-Barbero y García Canclini, Dussel y Quijano; principalmente los artículos de Boaventura de Sousa Santos y Sierra Caballero donde el estudio se basó principalmente en los efectos de la poscolonialidad. Los artículos fueron sometidos a una lectura crítica en la cual se debatieron puntos de vista que permitieron conocer la realidad del Movimiento indígena de Chimborazo.

Con síntesis a estos artículos leídos empezamos la construcción de este documento y propusimos los lineamientos generales para continuar con el tema de investigación.

PRINCIPALES RESULTADOS, REFLEXIONES Y CONCLUSIONES.

- En este primer momento se aprecia elementos de estudio para la Epistemología del Sur cuando el movimiento indígena en la época de globalización se convierte en una reflexión desde su interior sobre los impactos y las transformaciones ocurridas en la época y ante todo, la comprensión de la emergencia inusitada de un actor histórico y fundamental en la vida nacional, continental y mundial.
- Es importante hablar de época, en tanto en cuanto, que el movimiento indígena ha actuado en función de los cambios trascendentales de una época, Siempre estuvo presente la lucha indígena en las diferentes épocas históricas y; en sus diversas y diferentes manifestaciones. Este proceso obedece a una estrategia de resistencia en función de perspectivas históricas, por lo que estos hechos marcaron los distintos cambios de época. Estas luchas periódicas se inscriben y se convierten en la transformación de la época, es decir que sus lides marcan los pasos en la época como estrategia de lucha contra el colonialismo y el neocolonialismo.
- El movimiento indígena de Chimborazo es una realidad, de una acción social concreta, es todo un movimiento, es el movimiento indígena que ha protagonizado y librado luchas libertarias a lo largo del régimen colonial y republicana pero que obviamente han sido reprimidas por la sociedad, exterminadas por la conquista e ignoradas por la historia.
- La fortaleza del movimiento indígena constituye el hacer alianzas bajo objetivos y programas políticos comunes con los movimientos sociales a nivel urbano; así como con sectores de partidos políticos del centro, a la izquierda. Sin embargo, esta situación al interior del movimiento indio es vista de diferentes formas, para algunos permite unir varias fuerzas que contribuirían a exigir con mayor fuerza las reivindicaciones de cada sector, para otros las alianzas son importantes siempre y cuando se las realice con organizaciones que cuenten con una base social sólida y no con dirigentes que aducen representar a sectores organizados.

BIBLIOGRAFÍA

- Beltrán, L.R. (2000). *Investigación sobre Comunicación en Latinoamérica. Inicio, trascendencia y proyección*. La Paz: Plural Ediciones.
- Castro-Gómez, S & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- CHASQUI 131 • ABRIL-JULIO 2016 / MONOGRÁFICO HERRERA HUÉRFANO, SIERRA CABALLERO, DEL VALLE ROJAS
- Del Valle, C. (2004). Genealogía crítica de la comunicación intercultural: mediocentrismo e invisibilización de lo étnico en los estudios interculturales. *Sphera Pública. Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación*, 4, pp. 171-196.
- Del Valle, C. (2005). Mediocentrismo e invisibilización de lo étnico como objeto de estudio: una genealogía crítica de la comunicación intercultural. *Signo y Pensamiento*, XXIV (46), pp. 51-64.
- Del Valle, C. (2013). *La participación como mediación para el desarrollo social y público. Tensiones y convergencias entre discurso y materialidad*. En Sierra, F. (Coord.). Ciudadanía, tecnología y cultura.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI-CLACSO.
- De Sousa Santos, B. (2010a). Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales –CLACSO– y Prometeo Libros.
- De Sousa Santos, B. (2010b). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Escobar, A. (1996). *La invención del tercer mundo, construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.
- Herrera, E. & Sierra, F. (2012). *La investigación social y comunidades indígenas, la necesidad de un diálogo de saberes*. En III Encuentro Latinoamericano de metodología de las ciencias sociales. Universidad de Caldas, Universidad de Manizales, Red Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales Manizales: 30 de agosto al 1 de septiembre.
- Marques de Melo, J. (2000). Los tiempos heroicos. En Beltrán Salmón, L.R., *Investigación sobre comunicación en Latinoamérica. Inicio, trascendencia y proyección*, pp. 283-289. La Paz: Universidad Católica Boliviana & Plural editores.
- Marques de Melo, J. (2009). *Pensamiento Comunicacional Latinoamericano*. Entre el saber y el poder. Sevilla: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.

Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

Descolonizar la comunicación, acción comunitaria y espectro radioeléctrico: Un vistazo a la realidad comunicacional Costarricense

Decolonize communication, community action and radio spectrum: A look at the Costa Rican communicational reality.

Descolonizar a comunicação, a ação comunitária e o espectro radioeléctrico: um olhar sobre a realidade comunicacional costarricense

*Esteban Andrés Aguilar Ramírez **

RESUMEN: Este trabajo pretende dar un vistazo a la realidad mediática costarricense, que a finales de 2017 e inicios del 2018, todavía se encuentra envuelta en una maraña de intereses particulares, que impiden un acceso democrático al espectro radioeléctrico, y al pleno ejercicio del derecho a la información y a la comunicación. Y por lo tanto plantea como los medios de comunicación comunitarios son una alternativa para una descolonización colectiva de la comunicación en Costa Rica y América Latina.

PALABRAS CLAVE: Colonialidad, Espectro Radioeléctrico, Medios Comunitarios.

TEMAS CENTRALES:

Los medios comunitarios como herramienta para una descolonización colectiva de la comunicación.

OBJETIVOS.

- Investigar la importancia de los medios de comunicación comunitarios como una opción para la descolonización colectiva de la comunicación en América Latina.
- Identificar los principales factores que impiden el acceso democrático a los recursos necesarios para implementar nuevas formas de comunicación comunitarias en Costa Rica.
- Relacionar los discursos hegemónicos emanados de los medios de comunicación tradicionales costarricenses, con los discursos de la racionalidad moderno/colonial.

INTRODUCCIÓN

La realidad que circunscribe el derecho a la comunicación y a la información en Costa Rica, así como el acaparamiento del espectro radioeléctrico en manos de los medios privados, es un tema necesario de problematizar y que ha querido ser silenciado por medio de los poderes hegemónicos, entre ellos y claro está, el poder mediático.

La invisibilización de este tema en medio de una coyuntura electoral, nos llama poderosamente la atención, y nos lleva a entender que es un tema que se distancia en mucho de los intereses particulares de los partidos políticos, que al mismo tiempo se distancian del tema, posiblemente para evitar roces con el poder mediático y a las consecuencias que esto puede acarrearles.

* **Universidad Nacional de Costa Rica**, Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz, Costa Rica. **Email:** eaguilard25@gmail.com

Adicionalmente, las iniciativas sociales para la democratización del espectro radioeléctrico y la incentivación de la creación de medios comunitarias, como el caso de la propuesta de una “Ley Participativa de Radio y Televisión” y en la cual participa activamente la RedMICA, han topado con la indiferencia legislativa y el cuestionamiento de los medios hegemónicos al aplicarle apelativos como el de “ley mordaza”, y otros calificativos que ponen en cuestión el derecho a la libertad de expresión en caso de la aprobación de una ley de este tipo.

Ante estos panoramas, planteamos el desarrollo de este trabajo, que pretende como punto central, identificar los principales factores que impiden el acceso democrático a los recursos necesarios para implementar nuevas formas de comunicación comunitarias en Costa Rica y cual es la importancia de este tipo de medios, para llevar a cabo un proceso de descolonización de la comunicación en el país, entendiendo que este es un proceso que se debe de entender de manera colectiva.

Para esto nos enfocaremos inicialmente en un segmento de presupuestos epistemológicos, donde abordaremos algunas categorías clave, como colonialidad, colonialidad del poder o colonialidad del ver y ecología de saberes, así como conceptos esenciales y técnicos, como el concepto de comunicación, libertad de expresión, libertad de prensa, derecho a la comunicación y a la información, espectro radioeléctrico o pluralidad.

Posteriormente continuaremos con un breve vistazo a la realidad del uso del espectro radioeléctrico en Costa Rica, la digitalización de la televisión, y los procesos de manipulación mediática, silenciamiento e invisibilización por parte de los medios hegemónicos de comunicación, no solo de información relevante para una participación ciudadana democrática y activa, sino también al respecto del tema que nos compete y los intereses que resguardan para oponerse a las iniciativas de una nueva “ley de medios”. Dentro de este apartado, se pretende polemizar al respecto del concepto de libertad de expresión, sus vinculaciones a la libertad de prensa, y a su tergiversación hacia la idea de libertad de empresa, con todas las implicaciones que este manejo inadecuado de la información ha generado en las percepciones populares, al respecto de este derecho.

Finalmente, y como eje central de este trabajo, nos enfocaremos en la idea de que los medios comunitarios son una oportunidad para la acción colectiva en pos de una descolonización de la comunicación en Costa Rica.

Queremos entender los medios comunitarios, como una opción descolonial, que posiciona la mirada en un punto distinto a los que se establecen desde los dispositivos heterárquicos de control y clasificación social, entre ellos, los medios de comunicación hegemónicos, como garantes y legitimadores de los discursos coloniales que emanan de los grupos de poder.

MARCO TEÓRICO: COLONIALIDAD, LIBERTAD DE EXPRESIÓN Y DERECHO A LA COMUNICACIÓN

Inicialmente nos enfocaremos en diversos fundamentos conceptuales que dividimos en dos grandes ejes; a) los relativos al derecho a la comunicación, la pluralidad y el uso del espectro radioeléctrico y b) el compuesto por las diversas categorías de la colonialidad, su relación con el derecho a la comunicación y la ecología de saberes como herramienta para las acciones colectivas en pos de la descolonización de la comunicación.

El primero enfocado en el derecho humano a la comunicación y la información, más allá de la simple conceptualización de la libertad de expresión, como una acción limitada de los individuos al ejercicio de la expresión particular y restringida a espacios privados, y con pocas posibilidades de alcanzar un amplio espectro de población. Y el segundo, centrado en las categorías de la colonialidad, principalmente colonialidad del poder y la propuesta por Joaquín Barriandos, colonialidad del ver, y la ecología de saberes como una herramienta que permita posibilitar las acciones colectivas en pos de una descolonización de la comunicación.

a. Derecho a la comunicación, pluralidad y espectro radioeléctrico

Primeramente debemos enfocarnos en el concepto de comunicación, según el Dr. Oscar Aguilar Bulgarelli, “comunicación debe ser entendida como una interacción de información de los individuos y los grupos que ellos componen, en una sociedad dada” (Aguilar, 2017, pág. 25), siguiendo a este autor, esta conceptualización de comunicación, nos permite ampliar la noción de medios de comunicación, más allá de la televisión o la radio, y nos permite ver otras posibilidades, como lo es el internet y las distintas plataformas web con las que es posible interactuar, la comunicación popular y otro tipo de acciones colectivas.

Ahora bien, a la hora de hablar del derecho humano a la comunicación y a la información, lo debemos entender más allá de la acción pasiva que se tienden a asignar a las audiencias, y a la vez como una relación/acción más compleja que la que se pueda ejecutar desde los medios masivos. Este derecho lo entendemos como un principio rector, donde

la regulación de la radiodifusión debe estar dirigida a garantizar plenamente el derecho de toda persona, por el solo hecho de serlo, a comunicar sus pensamientos sin censura previa, por cualquier medio, y a recibir y transmitir información a otras personas, transformándola en conocimiento para el desarrollo individual y colectivo, incluyendo la creación de medios de comunicación social y la producción de contenidos diversos. (RedMICA, 2015, Pág. 17)

Esta producción de contenidos diversos, lo debemos asociar a dos conceptos fundamentales, libertad de expresión y pluralidad. La libertad de expresión entendida como, “el derecho de las personas a tomar la voz pública y hacer conocer a los demás lo que piensan o la información que poseen” (Loreti & Lozano, pág.26), sin embargo, como estos mismos autores señalan, esta verdad incuestionable

parece ser condición necesaria pero no suficiente para dar cuenta de los fenómenos vinculados al derecho a la comunicación y sus dilemas actuales (Loreti & Lozano, pág.26), sobre todo por la acumulación en manos privadas de los medios de comunicación, acaparando el uso del espectro radioeléctrico y el concepto mismo de libertad de expresión, que suele ser equiparado al concepto de libertad de prensa.

Por lo cual, es necesario aclarar que la libertad de expresión, debe hacer acotación al hecho de que toda persona

tiene derecho a la libertad de pensamiento, opinión y expresión; este derecho comprende la libertad de buscar, recibir, producir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideraciones de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección. También incluye el derecho de no ser molestada a causa de sus opiniones. (RedMICA, 2015, Pág. 18)

Ahora bien, si es cierto que la libertad de expresión, encuentra en la libertad de prensa su mayor herramienta de difusión, la libertad de prensa no se entiende como un derecho de los individuos, como lo afirma Thomas R. Wells (2013),

La libertad de expresión es un concepto que se aplica a individuos y es casi inseparable del respeto a la libertad de pensamiento (...) Pero la libertad de prensa es una cosa muy distinta, porque se aplica a un grupo de empresas (medios masivos de comunicación) en vez de a individuos.

Ante esta necesidad de distinguir conceptos, y más aún separar los conceptos de libertad de prensa, libertad de empresa y libertad de expresión, cuya confusión generan muchos equívocos, se vuelve necesario enfocarnos en el concepto de pluralidad. Que ha sido establecido como un principio rector del derecho a la comunicación y que viene a contrarrestar la monopolización de la información en pocas manos, según lo manifiesta la RedMICA (2015), en la propuesta de una Ley Participativa de Radio y Televisión

La regulación de la radiodifusión debe fomentar la existencia y el desarrollo de la mayor cantidad posible de emisoras de radio y televisión con una programación variada que brinde espacio a las múltiples voces que existen en la sociedad costarricense. Debe prevenirse, rechazarse y corregirse cualquier tendencia a la concentración, el acaparamiento o la monopolización de las frecuencias de radio y televisión. (RedMICA, 2015, Pág. 18)

Por lo cual entendemos, que el pluralismo debe ser entendido, no solamente mediante los espacios que se ofrecen dentro de los medios de comunicación masiva, sino que se debe de entender como un verdadero pluralismo de medios, donde los medios comunitarios se transforman en una herramienta que pueda garantizar el ejercicio de este pluralismo, tal y como lo manifiesta la UNESCO al referirse al respecto, "Además de los medios de comunicación públicos y de los comerciales privados, los medios comunitarios son indispensables para que el público tenga acceso a los diferentes hechos, debates y posiciones" (UNESCO, 2016), opinión que en muchos países miembros de esta organización, no ha sido, ni siquiera, puesta en consideración.

a.1. Medios de comunicación masiva, medios comunitarios y espectro radioeléctrico.

Dentro de la discusión relativa al derecho a la comunicación, es necesario conceptualizar otros conceptos, que se podrían entender como centrales dentro de sus aspectos técnicos, ¿que entendemos por espectro radioeléctrico, medios de comunicación masiva o medios comunitarios?, se torna completamente necesario para una comunicación clara y concisa.

Por medios de comunicación masiva entendemos, que son "emisoras privadas de radio y televisión que operan con fines de lucro, dedicadas a la difusión de programas musicales, literarios, científicos, deportivos, noticiosos, de entretenimiento o de cualquier otro género que revista un interés general para el público" (RedMICA, 2015, Pág. 20). Por su parte los medios comunitarios, "se caracterizan por la participación de la comunidad en la propiedad, la gestión y la programación de la emisora. Al menos el sesenta por ciento (60%) de su programación debe responder a las necesidades sociales y educativas de la respectiva comunidad" (RedMICA, 2015, Pág. 20).

Adicionalmente, debemos entender que es el espectro radioeléctrico, elemento sin el cual no es posible la transmisión de ningún tipo de señal, ya sea televisiva o de radio, es el "rango de frecuencias destinadas para la realización de actividades de radiodifusión sonora y televisiva" (RedMICA, 2015, Pág. 21).

Ahora bien, cuando hablamos de democratizar el espectro radioeléctrico nos referimos a que "El espectro radioeléctrico es un bien de dominio público escaso que pertenece al pueblo (de Costa Rica). Su uso y aprovechamiento debe responder al interés público y garantizar la satisfacción del derecho a la comunicación de las y los habitantes de la República" (RedMICA, 2015, Pág. 17), este principio, se encuentra incluido en algunas de las leyes latinoamericanas al respecto del uso del espectro, por ejemplo la ley uruguaya que establece en el artículo 2 que: "El espectro radioeléctrico es un patrimonio común de la humanidad sujeto administración de los Estados y, por tanto, el acceso equitativo a las frecuencias de toda la sociedad" y de esta manera garantizar una participación real de la población en el ejercicio de la libertad de expresión y derecho a la comunicación.

b. Hacia una descolonización colectiva de la comunicación: Colonialidad y ecología de saberes.

Antes de adentrarnos en lo que entendemos como una descolonización colectiva de la comunicación, debemos enfocarnos en algunas categorías propias de la ecología de saberes y de la colonialidad, cuya definición nos puede ayudar a fundamentar las

razones por las cuales pensamos que en los medios comunitarios tienen el potencial para alcanzar ese de descolonización de la comunicación.

El sociólogo portugués Boaventura de Souza Santos, en diversas de sus obras hace mención al concepto de ecología de saberes, como una de las 5 ecologías que plantea a lo largo de trabajo, y que responde a lo que el denomina, monoculturas. La ecología de saberes es aquella que cuestiona la primera lógica de la monocultura del saber, cuyo fundamento “es que no hay ignorancia o conocimiento en general; toda ignorancia es ignorante de cierto conocimiento, y todo el conocimiento es la superación de una ignorancia en particular” (Santos B. D., 2010, pág. 50), donde la ignorancia no es necesariamente un punto inicial, sino, podría ser el resultado del olvido, o desaprendizaje, al momento en que en el proceso de aprendizaje se cuestiona al respecto de la validez, o no de lo que se está por aprender.

Según manifiesta De Souza Santos (2009), para la ecología de saberes todas las relaciones entre los seres humanos, y entre los seres humanos y la naturaleza implican más de una forma de saber y por lo tanto de ignorancia.

Por otro lado, la ecología de saberes se encuentra enmarcada en una lucha por la justicia cognitiva, pero dicha justicia no radica únicamente en una distribución más equitativa del conocimiento científico, por el contrario, busca el reconocimiento de otros saberes más allá de este único tipo de conocimiento, y en dicha búsqueda por la credibilidad de los conocimientos no científicos, no se implica el descrédito del conocimiento científico, “Implica, simplemente, su utilización contrahegemónica” (Santos, 2009, pág. 115), en tanto la visibilización de diversas prácticas científicas alternativas, y la generación de interdependencia de saberes científicos producidos por la modernidad occidental, y otros saberes no científicos. Esto nos lleva al principio de incompletud de todos los saberes, y cómo a partir de esta ecología se puede gestar la posibilidad de un diálogo interepistémico.

Este diálogo pretende evitar caer en posturas que construyan lo alternativo como subalterno, y tampoco pretende caer en relativismos, más bien, busca gestar igualdad de oportunidades a las diversas formas de saber envueltas en disputas epistemológicas, y de esta manera se pueden desafiar las jerarquías epistémicas universales y abstractas, y con ellas los poderes que se han naturalizado a través de estas jerarquías.

En relación con estos aspectos de la ecología de saberes, se nos presenta la noción de epistemologías otras, que surge de las propuestas inmersas en las teorías descoloniales y principalmente en la noción de colonialidad del saber.

Inicialmente debemos enfocarnos en el concepto de colonialidad, y posteriormente ingresar a sus distintas conceptualizaciones, como lo son la colonialidad del poder, ser y del saber. El teórico peruano Aníbal Quijano entiende que “La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden explícito fue destruido” (Quijano, 2014, Pág. 63).

Por su parte, para Walter Mignolo la colonialidad del poder es aquel “ámbito del poder que está atravesado (...) por la idea de “raza”, y la idea de “raza” consiste, básicamente, en una clasificación y, por lo tanto, en una operación epistémica de los seres humanos en escala de inferior a superior” (Mignolo, 2011, pág.49), que a su entender se da en un ámbito de dominación en cualquiera de los cuatro dominios sociales que identifica: trabajo, género/sexualidad, autoridad, intersubjetividad.

La “colonialidad del poder” se refiere a un proceso de estructuración social en el sistema-mundo moderno/colonial que articula lugares periféricos en la división internacional del trabajo con la jerarquía global etno/racial y la inscripción de los inmigrantes del tercer mundo en la jerarquía etno/racial de las ciudades globales metropolitanas. (Grosfoguel, 2014, pág. 385)

Estas relaciones de poder, derivan en una construcción de conocimiento, que se impone de manera universal y niega el valor epistemológico de otras formas de conocimiento. De esta relación de poder se deriva la categoría de colonialidad del saber, podemos entenderla como las distintas “formas de control de conocimiento” (Mignolo, 2011, pág. 50), que a partir del paradigma europeo de conocimiento racional, se construye como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo, y sus distintas formas de conocimiento, impone una única forma de saber, o sea, una narrativa universal abstracta de lo que se debe entender por conocimiento y por conocimiento científico.

Ahora bien, desde las posturas de las teorías descoloniales, la negación de la capacidad racional de grupos humanos, deriva en la negación de su humanidad misma, a partir de una interpretación del “pienso luego existo” cartesiano, en la cual aquellos individuos que se considera no piensa, no existen. Con base a esta idea, nos enfocamos ahora la categoría de la colonialidad del ser, que Mignolo designa como “formas de control de la subjetividad” (Mignolo, 2011, pág.50), y que tal como manifiesta Maldonado Torres;

“si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (Maldonado Torres, 2007, págs.129-130).

Por lo que, para Maldonado Torres “El surgimiento del concepto “colonialidad del ser” responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos” (Maldonado Torres, 2007, pág.130).

Esta colonialidad del ser por lo tanto se enfoca a su vez en la formas negación de la humanidad de los grupos inferiorizados, a quienes se les excluye de cualquier forma de pensamiento racional y "La ausencia de la racionalidad está vinculada en la modernidad con la idea de la ausencia de "ser" en sujetos racializados". (Maldonado Torres, 2007, pág.145).

Por otro lado, encontramos dentro de estas categorizaciones de la colonialidad, la denominada colonialidad del ver que según Joaquín Barriandos "es constitutiva de la modernidad, en consecuencia, actúa como patrón heterárquico de dominación" (Barriandos, 2011, pág.13) y a partir de "la permanente permutación de aquellos regímenes visuales racializantes producidos tras la "invención" del "Nuevo Mundo" (...) es constitutiva de la matriz heterárquica de poder a partir de la cual operan en la actualidad la colonialidad del ver y el racismo epistemológico". (Barriandos, 2011, pág.15), por lo que según Barriandos "la colonialidad del ver debe entenderse como una maquinaria heterárquica de poder que se expresa a lo largo de todo el capitalismo, pero bajo la forma explícita de lo que Quijano llama la heterogeneidad histórico-estructural" (Barriandos, 2011, pág. 16)

Por lo tanto, la colonialidad del ver deja en manifiesto cómo al igual que la colonialidad del poder, del saber y del ser, incide en la clasificación de las poblaciones, pero ahora a través de la mirada colonial que se ha configurado históricamente desde "la invención del tercer mundo" y que "subyace a todo régimen visual basado en la polarización e inferiorización entre el sujeto que observa y su objeto (o sujeto) observado" (Barriandos, 2011, pág.15).

MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN COSTA RICA: SILENCIAMIENTO, INVISIBILIZACIÓN Y MANIPULACIÓN MEDIÁTICA.

a. Manipulación mediática y nuevos espacios de comunicación.

La monopolización de la información por parte de diversos grupos hegemónicos, que a pesar de presentarse por medio de distintos canales o radioemisoras, se agrupan bajo mismos intereses económicos y políticos, ha llevado a que la información que recibimos, se encuentre sesgada, o incluso manipulada, en pos de beneficiar a quienes se encuentran detrás de estos grupos de poder (empresarios de la comunicación, políticos, transnacionales, etc.).

Por lo cual, gestionar espacios que permitan reflexionar acerca de estas situaciones, se transforma en una acción urgente debido a la capacidad que encuentran los discursos mediáticos de construir opinión pública y configurar culturalmente las sociedades, tomando en cuenta que tal y como manifiesta Stuart Hall:

debemos reconocer que la forma discursiva del mensaje tiene una posición privilegiada en el intercambio comunicativo (desde el punto de vista de la circulación), y que los momentos de «codificación» y «decodificación» son momentos determinados, a través de una «autonomía relativa» en relación con el proceso de comunicación como un todo. (Stuart Hall, 2013, págs.204-205)

Ante esto, no podemos perder de vista la capacidad que tienen los medios de comunicación masiva, de generar discursos que califican o descalifican, ya sea, a grupos poblacionales, minorías étnicas, posiciones ideológicas, políticas o económicas, poblaciones LGTBI, habitantes de asentamientos humanos, entre otras diversidades.

Ahora bien, tampoco podemos dejar de lado que las audiencias tienen la capacidad de cuestionar estos discursos mediáticos, que sus contextos sociales y entornos inmediatos, les dan bases para poder referirse a diversas construcciones discursivas y oponerse a ellas, por ejemplo, diversas iniciativas como pueden ser los medios de comunicación comunitarios, las propuestas de educación popular, las organizaciones comunales, entre otros, tienen como fin generar espacios que permitan oponerse a las configuraciones que tratan de implantarse a través del poder, y que llevan a legitimar prejuicios y construcciones sociales inherentes a una mirada colonial.

Sin embargo, debemos de tomar en cuenta, que tal y como afirman Alejandro Grimson y Martha Varela en sincronía con las posturas de Mattelart (citado por Grimson & Varela, 1999) que:

Una mirada que busque desentrañar las relaciones de poder que se establecen con la televisión no debe perder de vista la tensión entre "el reconocimiento del receptor como un sujeto dotado de cierta 'libertad'; y todos los esfuerzos por cercenar esa libertad que se ponen en evidencia cuando se analizan las estrategias del poder tecnológico y de la mercantilización de la cultura, cada vez más apoyadas sobre las ciencias de la organización y del control. (Grimson & Varela, pág.34, 1999)

A lo que podemos aunar que, "La evidencia de que las audiencias son activas no debe confundirse con el planteo gratificacionista de que son libres o poderosas, a riesgo de renunciar a la idea de la hegemonía de los medios" (Grimson & Varela, 1999, pág. 36) que podría impulsar el espejismo de que las audiencias reciben una información "objetiva, verídica e imparcial".

Además, debemos tener en cuenta lo que menciona Jensen (citado por Grimson, 1999), que aunque la teoría de la recepción es un paso importante en el estudio de los medios, "ni su fundamento teórico, ni su carácter empírico tiene capacidad de refutar el argumento que se refiere a un posible impacto ideológico. Porque si bien los auditorios funcionan verdaderamente como coproductores de significado "no son ellos los que controlan los medios de producción". (Grimson & Varela, 1999, pág. 39).

El control de los medios de producción de contenidos en pocas manos, nos llevan a una negación de una verdadera participación democrática de las audiencias, y por la tanto, nos cuestionar el pleno ejercicio de la libertad de expresión y del derecho a la comunicación y a la información. Por lo cual, pensar en un verdadero pluralismo de medios, nos lleva al planteamiento de estrategias que permitan a otros sectores de la población a acceder al uso del espectro radioeléctrico, que como ya hemos mencionado se encuentra acaparado por intereses económicos privados.

b. Pluralidad de voces y el derecho a la comunicación.

Ahora bien, esta situación en la cual se encuentre el derecho a la comunicación y a la información, no excluye a nuestro país, en Costa Rica el espectro radioeléctrico se encuentra casi en su totalidad en manos privadas ¹, las cuales lucran abiertamente con un bien público, incluso negocian su propiedad en contra de lo establecido en la ley, y adicionalmente pagan cánones de impuestos ridículos e incluso mínimos con respecto a las ganancias que reportan, y/o lo que cobran por los espacios publicitarios.

Los gobiernos de turno, se han negado a apoyar una propuesta de Ley Alternativa (actualmente la Ley Participativa de Radio y Televisión impulsada por la RedMICA), que busca una democratización del espectro radioeléctrico, y un cobro justo de un canon por el uso de este bien público, que permita de alguna manera financiar iniciativas comunales de comunicación, debido a que en la actualidad, "La Ley de Radio vigente (Nº 1758) data de 1954, cuando ni siquiera había empezado a operar la televisión en Costa Rica, tampoco la radio en la banda de frecuencia modulada (FM)" (RedMICA, 2015, pág.1).

Por otro lado, en el momento que se ha intentado llevar a la discusión pública una nueva propuesta de ley, los medios masivos no han dudado en llamarla "Ley Mordaza", por atentar contra sus intereses particulares, camuflando estas intenciones, detrás de lo que entienden por libertad de expresión y libertad de prensa, incluso llamando a la población civil a manifestarse a favor de estas libertades, y de paso a favor de los intereses particulares de los poderes mediáticos.

Ante estas situaciones, consideramos necesario que una verdadera pluralidad de voces, un verdadero pluralismo de medios de comunicación, y una democratización real del espectro radioeléctrico, que permita una diversidad de propuestas mediáticas actuales y afín a los intereses de las comunidades costarricenses, de las Universidades y otros espacios académicos, e incluso de los grupos privados, es necesaria y debe de ser contemplada para un verdadero ejercicio de la libertad de expresión.

La libertad de expresión ha sido supeditada a un espacio reducido, y limitada a un pequeño campo de acción, haciéndonos pensar que por medio de los medios masivos de comunicación podemos hacer ejercicio de este derecho, a través de una supuesta representación democrática, donde los dueños de estos medios, se han asumido a sí mismos como las voces oficiales de la población, como garantes de los derechos humanos y supeditando el derecho a la comunicación de todos y todas, a la equiparación de libertad de expresión con libertad de prensa.

Ante esto es necesario tener claro, que la llamada libertad de prensa, se entiende dentro de narrativas privadas de poder, donde quienes pueden ejercerla, son aquellas personas que gozan de los privilegios económicos y políticos para establecer una agenda mediática, y que conforman a su vez un grupo selecto en conjunto con otros sectores poderosos, al mejor estilo del círculo de John Dewey, aquel que se denominaba así mismo como "los miembros más inteligentes de la comunidad" (Chomsky, 2002, pág. 9). Esta actitud reduce la participación de las audiencias a una simple "democracia del espectador", donde las decisiones importantes recaen en esos grupos selectos, y siguiendo las afirmaciones de Chomsky sobre Lippmann, entienden que "en una democracia con un funcionamiento adecuado hay distintas clases de ciudadanos" (Chomsky, 2002m pág.12), unos con un papel activo, una clase especializada, que se encarga de tomar todas las "decisiones importantes", y por otro lado, un grupo que no es capaz de tomar parte de estas decisiones, porque son considerados como incapaces, a lo que Lippmann llamó, "un rebaño desconcertado". Razón por la cual abogamos a la acción colectiva de este "rebaño", en pos de una democratización del espectro en primera instancia, y la instauración de medios comunitarios, como una herramienta política en pos de una verdadera pluralidad de voces que nos permita pensar en una descolonización colectiva de la comunicación.

MEDIOS COMUNITARIOS COMO OPCIÓN PARA UNA DESCOLONIZACIÓN COLECTIVA DE LA COMUNICACIÓN.

Con base a lo anterior, nuestra propuesta se centró en que los medios comunitarios tienen el potencial para convertirse en una verdadera opción para llevar a cabo un proceso de descolonización colectiva de la comunicación.

Ahora bien, ¿por qué insistimos en hablar de una descolonización colectiva de la comunicación?, nuestras razones se centran en entender que los medios comunitarios, responden o deberían responder a un interés colectivo, y a partir de esta colectividad, es posible cuestionar los relatos y las narrativas que emanan de los centros focalizados del control mediático, que se encargados de legitimar las relaciones de poder mediante las cuales operan.

Descolonizar la comunicación, implica cuestionar el sistema de privilegios que ha conceptualizado lo que se entiende por

¹ Según datos de la RedMICA, el 72% del espectro se encuentra en manos comerciales, 17,6% destinado a un uso religioso, 7,4% para el uso público y un 2,8% de uso mixto, principalmente en canales regionales, y un 0% destinado a medios comunitarios.

comunicación y como derecho a la comunicación y a la información, dejando por fuera de la misma a la mayoría de los sectores populares, y entendiendo estos derechos, circunscritos al poder adquisitivo y a las clases privilegiadas.

Por lo cual, debemos empezar por cuestionar el concepto mismo de derecho a la comunicación, donde como hemos venido mencionando, es un derecho que queda sujeto al nivel de privilegios de cada individuo, y por lo tanto, no es un derecho demandable por la mayoría de la sociedad.

Por lo tanto, es necesario pensar en una opción descolonial, que posicione la mirada en un punto distinto a los que se establecen desde los dispositivos heterárquicos de control y clasificación social, y redefinan estos conceptos a partir de las cotidianidades comunales y populares, y se puedan poner en cuestión las narrativas de los discursos presentes en los medios de comunicación hegemónicos, que funcionan como garantes y legitimadores de los discursos coloniales que emanan de los grupos de poder, y que encasillan y estigmatizan a las poblaciones menos privilegiadas.

Asociamos estos discursos mediáticos con los procesos manifiestos de la colonialidad del poder, donde se ha impuesto una lógica de superioridad que ha llevado a menos la dignidad de las personas, que se encuentran referidas como inferiores e incapaces dentro de estas narrativas mediáticas, que ven en ellos simples audiencias que carecen de una capacidad intelectual significativa, y que son posicionados como algo menos que humanos.

Ante estas relaciones de poder entorno al conocimiento, es que entendemos en congruencia con los postulados de la colonialidad del saber, que a través de la historia se han priorizado formas de conocimientos particulares, como las únicas formas de conocimiento verdadero, negando de esta manera cualquier aporte epistémico que surja de los grupos excluidos, a quienes se les priva de cualquier generación de conocimiento, e incluso se les niega su participación en la lectura de sus propias realidades, y en las acciones necesarias para sus reivindicaciones.

Por lo cual, estas condiciones sociales emanadas tanto de la colonialidad del saber, encuentran un ente catalizador, y legitimador de las relaciones de superioridad/inferioridad, en las narrativas mediáticas hegemónicas, que naturalizan estas relaciones y se incrustan en la misma subjetividad de los grupos inferiorizados (colonialidad del ser), incluso a través de las representaciones visuales mediante las cuales se les asigna, se les entiende, y se les interpreta.

Es por este motivo, que a partir de la noción de la colonialidad del ver se complementa el análisis relacional de las posturas decoloniales, con los discursos emanados de los medios de comunicación masiva, que “ponen en marcha los procesos de inferiorización racial y epistémica que han caracterizado a los diferentes regímenes visuales de la modernidad/colonialidad”. (Barriendos, 2011, pág.14) Es por esto, que ante las nuevas construcciones de la colonialidad del ver, encontramos en los medios comunitarios que surgen a partir de la construcción colectiva de contenidos audiovisuales, una herramienta mediante la cual, los grupos inferiorizados pueden reconocerse en los discursos mediáticos, y romper con las construcciones visuales hegemónicas, y encontrar en ellos una herramienta de comunicación que representa “para las comunidades un ejercicio de posicionamiento político y social, en sociedades que frecuentemente las invisibilizan y marginan” (Gumucio Dagron, 2014, pág.15).

CONSIDERACIONES FINALES

Cuando pensamos en la realidad costarricense respecto a los medios de comunicación masiva y el uso del espectro, nos percatamos de la inminente violación al ejercicio pleno del derecho a la comunicación y la información, así como a la libertad de expresión. Por eso nos dedicamos a pensar alternativas que puedan colaborar a que esta realidad se pueda pensar de manera cambiante. Como hemos señalado, consideramos que los medios comunitarios, nos pueden brindar parte de esas alternativas, entendiéndolos dentro de las perspectivas de la descolonización de la comunicación, pero más allá del debate epistemológico, como una acción colectiva, que se complementa con las diversas categorías de la colonialidad y la ecología de saberes.

Hemos mencionado como la colonialidad y sus distintas categorías y formas de clasificación, impactan en el ejercicio pleno de la comunicación, subestimando la capacidad de las poblaciones e incluso temiendo el empoderamiento de las mismas en el uso de las herramientas tecnológicas que les permitan hacer uso pleno de su voz, sin necesitar la representación de grupos hegemónicos que “hablen por ellos”.

Ahora bien, para alcanzar estas acciones colectivas, pensamos necesario poner en la palestra, la ecología de saberes, como herramienta de diálogo y creación colectiva de conocimientos, donde las agrupaciones sociales, Universidades y demás grupos organizados que gocen de los conocimientos necesarios para desarrollar posibles canales de comunicación, puedan colaborar con comunidades concretas para la puesta en marcha de algún tipo de medio comunitario.

Sin embargo, entendemos que está diálogo debe de desarrollarse de manera horizontal, donde las comunidades (ya sean comunidades marginalizadas, indígenas, minorías sexuales, etc) tengan la “voz cantante” y puedan definir claramente el tipo de contenidos que desean desarrollar, y sean estos los que marquen el proceso del medio como tal.

Es probable que para quien se encuentre fuera de las fronteras costarricenses, quede claro cómo se desarrolla este proceso, y como los ejemplos de Ecuador, Uruguay o Argentina (por mencionar algunos), funcionan como ejemplo de este tipo de medios, en tanto sus errores y aciertos. Pero, la realidad costarricense actual dista mucho de las posibilidades que se han generando en otros lares.

La posibilidad de pensar en una nueva “ley de medios”, se encuentra arrinconada por los intereses hegemónicos, que le han encasillado como “ley mordaza” cualquier tipo de iniciativas de este tipo, incluso criminalizando y estigmatizando a los grupos que intentan llevar a cabo una propuesta democrática al respecto.

Entendemos que esta realidad, es similar a la vivida en muchos países que han alcanzado con mayor o menor grado de éxito la democratización del espectro radioeléctrico, que las condiciones políticas en las cuáles se dieron esas negociaciones no siempre fueron las idóneas y que la organización social fue vital para torcer el brazo en alguna medida a los grupos de poder. Es por eso, que pensamos necesario la creación de lazos de comunicación con estas agrupaciones, y que alguna manera sea posible alcanzar la democratización del espectro también en Costa Rica, aunque la nueva conformación de la asamblea legislativa, no de indicadores de una posible negociación exitosa.

Entiendo esto, es que pensamos que en la organización colectiva y popular, es posible encontrar alguna opción que nos permita no solo democratizar el espectro, sino también, cambiar el lugar desde el cual se enuncia y se construye la realidad, teniendo posibilidades de generar nuevos contenidos que dignifiquen a quienes hemos sido estigmatizados, invisibilizados, criminalizados, negados, por nuestras posturas, apariencias, espiritualidades, preferencias sexuales, capacidad adquisitiva y otras diversidades que hoy más que nunca se encuentran amenazadas.

Descolonizar la comunicación lo entendemos como acción colectiva, como equidad y libertad, como una verdadera forma de romper con las lógicas que las racionalidades excluyentes establecen como únicas y universales y que niegan a gran parte de la población.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Bulgarelli, O (2017). *Costa Rica: Dictadura mediática o tiranía en democracia*. San José, Costa Rica: Progreso Editorial.
- Barriandos, J. (2011). La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visuales interepistémico. *Nómadas*, 13-29.
- Chomsky, N, & Ramonet, I. (2002) *Como nos venden la moto*. Barcelona, España: Icaria Editorial S.A. 15ª Edición.
- Grimson, A., & Varela, M. (1999). Estudios culturales y medios. Consensos y disensos. En A. Grimson, & M. Varela, *Audiencias, cultura y poder: Estudios sobre la televisión*. (págs. 15-42). Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Grosfoguel, R. (2014). *La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global*. En B. d. Santos, M. P. Meneses, B. d. Santos, & M. P. Meneses (Edits.), *Epistemologías del sur (perspectivas)* (págs. 373-405). Madrid, Madrid, España: Ediciones AKAL.
- Gumucio Dagron, A. (2014). *El Cine Comunitario en América Latina y el Caribe*. Bogotá, Bogotá, Colombia: Friedrich-Ebert-Stiftung FES (Fundación Friedrich Ebert).
- Hall, S. (2013). Codificar y Decodificar. En S. Hall, & R. S. Sulca (Ed.), *Discurso y Poder en Stuart Hall* (págs. 203-216). Huncayo, Arequipa, Perú.
- Hall, S. (2013). Notas sobre la deconstrucción de lo popular. En S. Hall, & R. S. Sulca (Ed.), *Discurso y Poder en Stuart Hall* (págs. 183-202). Huncayo, Arequipa, Perú.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas* (págs. 11-40). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Loretti, D & Lozano, L (2014). *El derecho a comunicar: Los conflictos en torno a la libertad de expresión en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. & Castro-Gómez, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, W. (2011). *Historias Locales / Diseños Globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Madrid, España: AKAL.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En Z. Palermo, & P. Quintero, Anibal Quijano. *Textos de Fundación* (págs. 60-70). Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- RedMICA (2015). *Ley participativa de Radio y Televisión*. San José, Costa Rica.
- Santos, B. d. (2009). *Una epistemología del Sur*. México D.F, México: CLACSO / Siglo XXI.
- Santos, B. D. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá, Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes / Siglo Veintiuno Editores.
- UNESCO (2016). [es.unesco.org/](https://es.unesco.org/themes/pluralismo-medios-comunicacion-y-diversidad). Recuperado el 17 de Febrero de 2018, de <https://es.unesco.org/themes/pluralismo-medios-comunicacion-y-diversidad>
- Wells, T. (2013). www.entremedios.org/. Recuperado el 9 de Febrero de 2018, de <https://entremedios.org/2013/05/03/la-libertad-de-prensa-no-es-lo-mismo-que-la-libertad-de-expresion/>

¹ Según datos de la RedMICA, el 72% del espectro se encuentra en manos comerciales, 17,6% destinado a un uso religioso, 7,4% para el uso público y un 2,8% de uso mixto, principalmente en canales regionales, y un 0% destinado a medios comunitarios.

Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

Pensamiento decolonial o descolonizar el pensamiento: una reflexión inconclusa

Decolonial thinking or decolonizing thought: an unfinished thought

José Ignacio "Iñaki" Chaves Gil *

RESUMEN: Es necesario reflexionar en torno a la necesidad de descolonizar el pensamiento para poder abordar el pensamiento decolonial como paradigma para la transformación social. Poner en cuestionamiento la realidad del mundo y su interpretación a partir de ofrecer otras miradas que, desde epistemologías otras, permitan otra lectura de un panorama que sigue bajo la dominación instaurada a partir de la colonización y la modernidad "occidental".

PALABRAS CLAVE: comunicación, descolonizar, desarrollo, pensamiento

ABSTRACT: It is necessary to reflect on the need to decolonize thought in order to approach decolonial thinking as a paradigm for social transformation. To question the reality of the world and its interpretation by offering other views that, from other epistemologies, allow another reading of a panorama that continues under the domination established from the colonization and modernity "western".

KEY WORDS: comunicación, descolonizar, desarrollo, pensamiento.

"En una época de engaño universal, decir la verdad es un acto revolucionario" G. Orwell

TEMA CENTRAL

Este ensayo es una invitación a reflexionar alrededor de la necesidad de descolonizar el pensamiento para poder debatir en torno al pensamiento decolonial. Ese que pone en cuestión el sistema mundial y lo analiza a partir de epistemologías otras (del Sur) y otros paradigmas que cuestionan la habitual interpretación del mundo.

Desde la invasión de América con la llegada de Colón en 1492 y la posterior colonización, el mundo latinoamericano ha sufrido un allanamiento de sus culturas y una exclusión de sus gentes.

La propuesta para el continente latinoamericano sería una serie de acciones formativas que motiven la reflexión para elaborar estrategias desde perspectivas distintas a la usual formación que nos imponen y que no nos permitiría tener otra lectura de la realidad.

OBJETIVOS

Partiendo de la pedagogía liberadora de Freire y tomando la comunicología liberadora de Luis Ramiro Beltrán, y del pensamiento crítico latinoamericano, junto a la filosofía de la liberación de Dussel plantear alternativas para repensar, mirar y afrontar un panorama que propenda a descolonizar las reglas, romper los espejismos de las ciencias y evadir el control del conocimiento, por lo general "occidentales", blancos y judeo-cristianos.

DISCUSIÓN PROPUESTA: LAS OTRAS MIRADAS. EL PENSAMIENTO COLONIZADO

"En este mundo traidor / nada es verdad ni es mentira / todo es según el color / del cristal con que se mira." En esa frase del

* Docente investigador, director maestría en Comunicación, desarrollo y cambio social de la Corporación Universitaria Minuto de Dios – Uniminuto. Doctor en Comunicación y Ciencias Sociales, Bogotá, Colombia. Email: lchaves61@gmail.com / jose.chaves@uniminuto.edu

poeta Ramón de Campoamor, conocida como Ley Campoamor, se concentra una gran parte de lo que cimienta esta reflexión. El color del cristal modifica la realidad, pero el problema es que siempre hemos mirado por el cristal que el poder nos ha puesto delante.

Y dicen que fueron cristales (espejuelos) lo que los invasores le mostraron a la población indígena para convencerla y que entregara sus riquezas. Y si no, detrás estaba la cruz y la espada. Se podría aventurar que esos cristales, del color que los conquistadores quisieron (es decir, con “sus verdades”), fueron el primer paso para introducir la modernidad en el nuevo territorio. La modernidad llega a América Latina al ser “descubierta” por los invasores europeos, con España a la cabeza. Llevaron sus verdades y sus mentiras, les “descubrieron” y les encubrieron, así “1492 será el momento del “nacimiento” de la Modernidad como concepto, el momento concreto del “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “en-cubrimiento” de lo no-europeo” (Dussel, 1994: 8).

Eso iba acompañado de una mirada particular, incipiente entonces pero que ha seguido vigente a lo largo de estos más de cinco siglos y cuarto, etnocéntrica que requiere ser enfrentada con otra razón. Que sea mestiza, descolonizada, reconocedora de las diferencias y las otredades, anticapitalista, equitativa y socialmente justa.

El “Descubrimiento” fue cuando

“los nativos descubrieron que eran indios, descubrieron que vivían en América, descubrieron que estaban desnudos, descubrieron que existía el pecado, descubrieron que debían obediencia a un rey y a una reina de otro mundo y a un dios de otro cielo, y que ese dios había inventado la culpa y el vestido y había mandado que fuera quemado vivo quien adorara al sol y a la luna y a la tierra y a la lluvia que la moja” (Galeano, 2012: 324)

Eso fue, narrado como un cuento poético, el fondo de una tragedia, la del mal llamado “descubrimiento”. En palabras de Juan José Tamayo ¹, teólogo de la liberación, “El colonialismo sigue funcionando de manera sutil por la vía de la imposición del modelo económico neoliberal”. Por lo que América Latina y sus gentes siguen siendo, en su mayoría, “dependientes” de lo extraño, de lo ajeno, de lo impuesto.

Para Dieterich,

“La destrucción de la identidad es conditio sine qua non de un sistema estable de dominación. La colonización físico material requiere de colonización mental para que pueda realizarse el fin último de cualquier sistema de dominación: la explotación perenne del sometido” (2000: 137).

Con la mundialización, extendida planetariamente por las tecnologías de la información y la comunicación, se ha hecho más fuerte un determinismo global que controla el proceso. El Norte global sigue dominando a un Sur local “caracterizado por intereses y opciones previas, de los que, en la mayoría de los casos, no se tiene conciencia”. Si se quiere salir de la dependencia del pensamiento, “es importante que se superen tales limitaciones” (Boff, 2001: 11).

UNA ILUSIÓN INDEPENDENTISTA

Con la llegada de la independencia a las diferentes repúblicas latinoamericanas no se descolonizan ni se liberan sino que pasan a ser colonizadas por otros pensamientos, mayormente de influencia estadounidense, a ser gobernados por políticos formados con pensamiento occidental y a depender de otras “filosofías políticas y recetas económicas” (Pachón, 2017: 10).

Lo que se alcanzó con las independencias latinoamericanas, y también las africanas y asiáticas, no fue la libertad, la emancipación y la soberanía, sino engrosar la segunda humanidad, la vieja, la que sigue viviendo entre la pelea por alcanzar el fallido desarrollo y la recaída en la exclusión y la marginalidad (Boff, 2001).

La política liberal y la economía capitalista fueron y siguen siendo “creadoras permanentes de la segregación social de millones y millones de marginados, de excluidos y de víctimas” (Boff, 2001: 15). Muestran una promesa de independencia que nunca cumplen, pero que todos intentamos comprar. Cuando se consigue pagar, es una caja vacía. Es, como decía Galeano al recordar el Acta de Independencia de Centroamérica, una “medicina preventiva (...) que había que declarar sin demora (...) para prevenir las consecuencias que serían terribles en el caso de que la proclamase de hecho el mismo pueblo” (Galeano, 2012: 294).

La invasión “descubridora” sigue dominando el pensamiento latinoamericano, anulando su identidad y perdiéndose el propio respeto, con lo que todo eso conlleva “Un pueblo sin identidad es un gigante miope. No puede ver el camino que ha de andar para su liberación.” (Dieterich, 1989: 71).

Durante muchos años, los pensadores latinoamericanos aceptaron esa modernidad sin cuestionarla ni poner en duda su valor para las

¹ Entrevista a Juan José Tamayo en Religión Digital. Disponible en <http://www.periodistadigital.com/religion/libros/2017/12/31/religion-iglesia-libros-teologias-del-sur-el-giro-descolonizador-trotta-juan-jose-tamayo-razon-moderna-europea-es-colonial-patriarcal-capitalismo.shtml>

necesidades y perspectivas del continente. La intelectualidad se esforzaba por ser y parecer “moderna” y asumirla sin más, justificando con ello la colonización impuesta por el poder externo (Mignolo, 2007).

“El imperialismo, que ahora lucha contra una auténtica liberación de los hombres abandona aquí y allá gérmenes de podredumbre que tenemos que descubrir implacablemente y extirpar de nuestras tierras y de nuestros cerebros” (Fanon, 1999: 195)

Esos gérmenes de los que hablaba Fanon son múltiples, diversos y, muchas veces, indetectables. Se pueden transmitir por las ondas, por la educación, la calle, la familia y las pantallas. Por ello es tarea primordial descolonizar el pensamiento, paso previo y necesario para hacer efectivo el pensamiento decolonial en la búsqueda de otro desarrollo desde las identidades propias y las narrativas otras.

¿CUÁL ES EL LUGAR DE LA REALIDAD HOY?

Realmente, ¿todo lo sólido se desvanece en el aire? Parece que el colonialismo no, y el desarrollo tampoco.

El desarrollo, tal como lo han impuesto en el mundo “subdesarrollado” desde el discurso del presidente Truman de los EE.UU. en 1949, ha convertido el sueño en pesadilla “Porque en vez del reino de la abundancia prometido por teóricos y políticos de los años cincuenta, el discurso y la estrategia del desarrollo produjeron lo contrario: miseria y subdesarrollo masivo, explotación y opresión sin nombre.” (Escobar, 2007: 21)

La necesidad de seguir cuestionando el desarrollo es imperiosa para descolonizar el pensamiento frente a la representación del mundo “desarrollado” que se sigue vendiendo como ideal. Un ideal inalcanzable en un mundo globalizado que expande las industrias culturales del edutretenimiento “occidental” pero limita y restringe con miles de fronteras el acceso a su disfrute en esos territorios que se supone son ejemplo y deberíamos imitar para alcanzar su desarrollo sin importunarlos.

Ese cuestionamiento, como afirma Fals Borda es “una necesidad vital para nosotros los del mundo dependiente. Vital, porque en ello se juegan la autonomía, la personalidad y la cultura, las bases productivas y la visión del mundo que nos han dado el hábito de vida como seres humanos y pueblos dignos de respeto y de un mejor futuro” (Escobar, 2007: 7).

Con la modernidad se inició también la “falacia del desarrollo”, ese “desarrollismo” impuesto, como casi todo, que no deja lugar a lo propio sino que aplica lo extraño como lo correcto, lo justo, lo desarrollado. Y lo subdesarrollado como no moderno.

La conquista acabó con la tierra y el cielo convertidos en cenizas, como reza la letra de una de las piezas musicales compuestas por Vangelis² para la película de Scott “1492 - La conquista del paraíso”.

Decía Galeano en su “Las venas abiertas de América Latina” que “la historia del subdesarrollo de América Latina integra la historia del desarrollo del capitalismo mundial. Nuestra derrota estuvo siempre implícita en la victoria ajena; nuestra riqueza ha generado siempre nuestra pobreza para alimentar la prosperidad de otros: los imperios y sus caporales nativos. En la alquimia colonial y neocolonial, el oro se transfigura en chatarra, y los alimentos se convirtieron en veneno.” (Galeano, 2004: 16)

Nueva agenda de desarrollo sostenible: ¿nueva?, ¿desarrollo?, ¿sostenible?

La nueva agenda no lo es tanto. Es la de siempre con vestido nuevo, pero tan vacía como siempre. Se han cambiado los 8 objetivos con sus 21 metas de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), que “funcionaron” entre los años 2000 y 2015, por los Objetivos de Desarrollo Sostenible³ (ODS) previstos para el período 2015-2030. Otros treinta años que se perderán en intentar alcanzar los 17 nuevos objetivos con, nada más y nada menos, 169 metas. Los expertos que los establecieron afirman que “tienen amplio alcance porque harán frente a elementos interconectados del desarrollo sostenible: el crecimiento económico, la inclusión social y la protección ambiental.” Intenciones que, ojalá nos equivoquemos, se quedarán en eso.

Pese a que, oficialmente, se redujo el número de personas en situación de pobreza extrema en el mundo en algo más de la mitad, no se cumplieron el resto de las metas de los primeros. Tampoco el horizonte es esperanzador para poder cumplir con los nuevos. Porque no hay compromiso político de hacerlo. Se niegan evidencias, como el cambio climático; se mantienen privilegios y exclusiones, las poblaciones migran y son rechazadas en las fronteras, en las cada vez más numerosas fronteras, y se recortan e irrespetan los derechos humanos y sociales que tantas luchas, sangres y sudores ha costado conseguir.

No hay desarrollo ni cambio social a partir de propuestas “institucionales” que llevan años repitiendo esquemas que no contribuyen ni siquiera a eso que denominan desarrollo, que es el suyo y que es impuesto. Objetivos y metas que no hacen más que llenar de letras vacías y de intenciones vanas las temáticas que mantienen el sistema en su statu quo habitual. Ese que nos acompaña desde la entrada en la modernidad, de la que una minoría ha pasado y seguido avanzando (postmodernidad, transmodernidad), mientras que la mayoría continúa buscando su lugar en el mundo.

La modernidad como proceso civilizatorio supuso un cambio global (Santos, 2012) que perpetuó el radicalismo del capitalismo. Debemos ir más allá de ese capitalismo estafador que en quinientos veintiséis años solamente ha producido explotación.

² Banda sonora de la película “1492 – Conquest of Paradise”, letras disponibles en <https://web.archive.org/web/20110729050530/http://www.vangelislyrics.com:80/vangelis-1492-conquest-of-paradise-lyrics.htm>

³ Información disponible en la página web del Fondo para los Objetivos de Desarrollo Sostenible: <http://www.sdgfund.org/es/de-los-odm-los-ods>

Igual que se debería ir más allá del desarrollo (Escobar, Latouche) y de la decolonialidad. No podemos descolonizarnos si no salimos del colonialismo. No se puede salir del colonialismo desde dentro del sistema que lo impuso.

Se necesita otra forma de cuestionar y enfrentar la modernidad, abordándola para transformar el sistema mundo. No son necesarios caminos alternativos al desarrollo, sino alternativas al mismo para salvar a los millones de naufragos que ha producido y sigue produciendo.

Ese sistema mundo estableció un este y un oeste, luego un Norte y un Sur, unos desarrollados y otros subdesarrollados, unos de arriba y otros de abajo. Toda una entelequia geográfica y conceptual para confundir y excluir, para situar en distintos planos a los habitantes del planeta: los que son y los que nunca llegarán a ser.

DESCOLONIZAR EL PENSAMIENTO

Terminando la segunda década del siglo XXI, la preocupación debería pasar por descolonizar el pensamiento. Cambiar los esquemas mentales imperantes, abrir la posibilidad a que las personas se formen de manera crítica para poder conocer otras realidades y decidir su camino.

La reflexión, no por inconclusa menos pertinente, es abordar las múltiples colonialidades que nos invaden a través de las innumerables pantallas que representan realidades creadas y condicionan los imaginarios individuales y colectivos.

Es necesario conocer y reconocer otras culturas, otras maneras de ver el mundo. Pero no ello no significa asumirlas y adoptarlas renunciando a las narrativas e identidades propias.

Actualmente, nos llegan otras percepciones que admitimos y de las que nos apoderamos para, tal vez, sentirnos más incluidos o modernos. Celebrar el año chino, la fiesta de san Valentín (día de los enamorados) o la noche de Halloween no nos hace más internacionales. Es, desde mi punto de vista, otra forma de colonización. Sobre todo si eso va en detrimento de la cultura local o de las tradiciones de nuestras raíces. Siempre que no sean contrarias a derecho o violen normas de convivencia (pero eso sería otra reflexión). La colonización empezó con Colón y el resto de "conquistadores", pero se fue agravando con el tiempo en sus consecuencias aunque se fueran "suavizando" sus estrategias. Éstas contaban con la comunicación como "herramienta" para vender esa otra forma de dominación. Se trata de poner en marcha una tarea que, desde el diálogo, "como parte de una "Filosofía de la Liberación" del oprimido, del incomunicado, del excluido, del Otro" (Dussel, 1994: 9), nos permita una comunicación intercultural que nos reconozca y seamos reconocidos. Conocer otras realidades, alteridades ignoradas como las nuestras, pero sin perder la identidad. Una coexistencia que no nos obligue a elegir entre lo propio y lo ajeno, sino que nos permita SER.

Hoy las violencias físicas no son necesarias, aunque sean usadas si la ocasión lo exige, porque el convencimiento entra por otros medios. La comunicación, con la imagen como elemento más destacado, modifica conductas y crea imaginarios adeptos a los poderes.

Para continuar el debate teórico y la acción práctica, para seguir oponiéndonos a la colonización y a la modernidad "occidental", para defender la descolonización del pensamiento nos seguirán quedando la comunicación y la palabra.

"Por la palabra se ha unificado a América latina desde el río Bravo hasta Tierra del Fuego, por la palabra guardamos memoria, y la palabra ha sido instrumento de lucha, la palabra nos ha hecho reír, y la palabra se ha levantado en contra del silencio y en contra del sufrimiento" (Benedetti, 1989: 162).

Lo que empezó siendo un "descubrimiento", que ocultaba un "encubrimiento", tal como lo describe Dussel "1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "en-cubrimiento" de lo no-europeo" (Dussel, 1994: 8); supuso también un elevado desconocimiento que negó culturas e identidades. La torpeza se alió, si es que se puede considerar así, con los navegantes y su ignorancia les hizo tropezar con Abya Yala, un territorio desconocido que no quisieron conocer sino encubrir e ignorar, pero explotándolo.

Las fronteras, esas que cruzaron los conquistadores expoliadores y que hoy atraviesan las pantallas, nos han seguido excluyendo más de cinco siglos después de la colonización. Hoy no podemos cruzarlas porque no "somos" desarrollados, podemos enviarles y querer imitarles, que es lo que nos venden con sus propagandas, pero no estamos autorizados a vivir en sus territorios.

Los tiempos han cambiado. Mientras que desde el siglo XV los "occidentales" nos ocuparon, los que no lo somos no podemos siquiera acercarnos a sus espacios. Dussel acierta cuando escribe "La "Periferia" de Europa (América Latina durante las invasiones) sirve así de "espacio libre" para que los pobres, fruto del capitalismo, puedan devenir propietarios capitalistas en las colonias". Los pobres europeos de entonces viajaron a enriquecerse a estas tierras, pero hoy los latinoamericanos empobrecidos por la explotación y la esquilación sufrida a manos de aquellos no pueden buscar dónde ganarse la vida.

Es la inconclusión del mundo. Un mundo imperfecto pero hecho a imagen y semejanza de lo que los poderes quieren, de lo que ricos ansían, de lo que para las empresas rinde beneficios. "A la mayoría de los políticos (...) no les interesa la verdad sino el poder, conservar el poder. Para conservar el poder es esencial que el pueblo se mantenga ignorante, que viva ignorando la verdad, incluso la verdad de su propia vida. Por tanto, estamos rodeados de una enorme trama de mentiras, de las que nos alimentamos" (Pinter, 2005: 22).

Somos daños colaterales, que tienen una estrecha relación con la desigualdad social, “el pensamiento que se rige por los daños colaterales supone, de forma tácita, una desigualdad ya existente de derechos y oportunidades, en tanto que acepta a priori la distribución desigual de los costos que implicar emprender una acción (o bien desistir de ella” (Bauman, 2011: 14). Las acciones llevadas a cabo en la colonización de América Latina tenían implícita la desigualdad que los asaltantes suponían en los violentados. Supusieron que los costos eran menores que los beneficios y no les importó causar esos “daños colaterales”, humanos y materiales, para imponer su pensamiento.

Tal como plantea Hobsbawm, “el capitalismo, al menos en su forma imperialista, (...) por naturaleza perpetuaba, o incluso creaba, ‘subdesarrollo’ en el llamado Tercer Mundo (Marx y Engels, 1998: 23).

La manera en que nos expresamos, el lenguaje que utilizamos, contribuye a moldear el pensamiento. Por eso es más importante descolonizar primero el pensamiento, para que luego podamos abordar con argumentos el pensamiento decolonial que nos libere.

NADA QUE CELEBRAR

En este ensayo teórico poético, me permito incluir un artículo de mi autoría con motivo de ese día, 12 de octubre, que la colonización se arroga, celebra y propaga y que las colonizadas asumen las más de las veces sin cuestionar. “Nada que celebrar” fue publicado por el medio digital *Nueva Tribuna*⁴ y propone una mirada crítica al pensamiento colonial todavía vigente e incidente reivindicando no sólo cómo nombrar el continente americano sino la recuperación de la identidad.

Abya Yala sigue reclamando su identidad robada.

“¿Dónde están mis ancestros? ¿A quiénes he de celebrar? ¿Dónde encontraré mi materia prima? Mi primer antepasado americano... fue un indio, un indio de los tiempos tempranos. Los antepasados de ustedes lo han desollado vivo, y yo soy su huérfano.”

Esa frase es de un ser humano de los llamados “blancos”. La firmó Mark Twain en la edición de *The New York Times* del 26 de diciembre de 1881.

Un doce de octubre de hace quinientos veinticinco años un marino sin barco y sin bandera se tropezó con las costas de lo que hoy conocemos como América. Ni siquiera la historia le dio su nombre a su expedición fallida. Al territorio le dio nombre Vespucio. Quería llegar a las Indias por el occidente para encontrar una nueva ruta hacia las riquezas de Asia, pero llegó a lo que llamó otras indias dando inicio a uno de los saqueos y genocidios más grandes de la gran historia de la humanidad. Pero parece que eso se olvida fácilmente. Afirmando que son historias de indígenas, de gente atrasada y sin pasado ni futuro.

Aquel fatídico día fue el comienzo del encubrimiento del otro, tal como establece Enrique Dussel en un libro que debería presidir los despachos de las personas que dirigen las naciones “desarrolladas” y de las que controlan la economía mundial. Fue el arranque de una modernidad basada en la violación y aniquilación de culturas ancestrales porque no eran “progresistas”.

Nada que celebrar. Antes eran conquistadores asaltantes que mataban con una cruz y una espada para evangelizar y esquilmar las riquezas, ahora son empresas explotadoras que exprimen por el beneficio y siguen comiéndose los recursos.

Por eso, cinco siglos y un cuarto después, no hay nada que festejar. No hay motivo para la alegría desbordada, los discursos vacuos y pretenciosos y los parabienes falsos e interesados. Abya Yala no está de fiesta, sus dioses y sus indígenas tampoco. Han sido más de cincuenta y dos décadas de explotación, de las poblaciones y de los recursos naturales. La tierra en florecimiento (una de las aproximaciones en castellano al término kuna) ha sido tan pisoteada y vulnerada que las aguas casi no mojan, las aves sobrevuelan poco, los mamíferos se pierden y las gentes sueñan menos.

Que se llame “el día de la raza”, ¿cuál raza?, o el “día de la hispanidad”, ¿qué hispanidad?, si les robaron sus lenguas y sus culturas, no sirve para tapar la vergüenza de un genocidio del que nadie se debería sentir orgulloso.

En 2016 un grupo de organizaciones sociales en España firmaron el manifiesto “Descolonicémonos” rechazando la celebración del 12 de octubre como fiesta nacional y exigiendo un “reconocimiento a la resistencia, dignidad y soberanía de todos los pueblos que habitan los territorios que han sido colonizados.” Sería mejor poner en práctica lo que ya se hace en Guatemala, Nicaragua o Venezuela, celebrar el Día de la Resistencia Indígena para rendir homenaje a los pueblos y a las culturas que resistieron y resisten a la exclusión, la explotación, la marginación y la indiferencia.

Abya Yala existía desde mucho antes de que el navegante genovés chocara con ella. No fue descubierta, sino invadida y saqueada. Por lo que no hay nada que celebrar ni festejar. 1492 fue el año de entrada a la modernidad a partir del encubrimiento del otro. En este caso, la población indígena del hoy continente americano. Lo que significó no fue un descubrimiento, sino el exterminio de sus gentes y el saqueo de sus riquezas naturales. Se necesita recuperar la “conciencia de sí”. Luchar por la identidad, no dejarse

⁴ Iñaki Chaves, “Nada que celebrar” publicado en *Nueva Tribuna* el 12 de octubre de 2017. Disponible en <http://www.nuevatribuna.es/opinion/inaki-chaves/nada-que-celebrar/20171012153658144294.html>

someter por lo que los medios masivos de difusión de noticias imponen: la “normalización”, la homogeneización del pensamiento. Por eso creo pertinente referir un texto, que dicen ha sido utilizado como discurso por el presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Evo Morales, en su alocución ante la reunión de jefes de Estado de la OPEP y también en una conferencia ante la Unión Europea, e incluso que Chávez llegó a usarlo en alguna de sus pláticas, pero que parece ser obra del venezolano Luis Britto García, quien lo publicó en 2003 para criticar esa celebración del 12 de octubre poniéndolo en la voz de un cacique indígena con el título “Guaicaipuro Cuatemoc cobra la deuda a Europa”.

Creo que las palabras que transcribo a continuación, y que podrían estar en boca de cualquiera de las personas que, en nuestra América, como la llamara Martí, han padecido y siguen padeciendo la colonización y el encubrimiento, llámense Moctezuma, Atahualpa, Tupac Amaru, Azurduy, Beltrán, Bastidas, Ramírez, la Pola, Bolívar, Hidalgo, Sucre, Artigas; sean quechuas, aymaras, aztecas, onas, caribes, guaraníes, mapuches, emberas o cualquier otro, son importantes para reivindicar esa identidad robada:

“Aquí pues he venido a encontrar a los que celebran el encuentro.

Aquí pues yo, descendiente de los que poblaron la América hace cuarenta mil años, he venido a encontrar a los que la encontraron hace solo quinientos años.

Aquí pues, nos encontramos todos. Sabemos lo que somos, y es bastante.

Yo, venido de la noble tierra americana declaro que el hermano aduanero europeo me pide papel escrito con visa para poder descubrir a los que me descubrieron.

Yo, venido de la noble tierra americana declaro que el hermano usurero europeo me pide pago de una deuda contraída por Judas, a quien nunca autoricé a venderme.

Yo, venido de la noble tierra americana declaro que el hermano leguleyo europeo me explica que toda deuda se paga con intereses aunque sea, vendiendo seres humanos y países enteros sin pedirles consentimiento.

Yo los voy descubriendo. También yo puedo reclamar pagos y también puedo reclamar intereses. Consta en el Archivo de Indias, papel sobre papel, recibo sobre recibo y firma sobre firma, que solamente entre el año 1503 y 1660 llegaron a San Lucas de Barrameda 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata provenientes de América.

¿Saqueo? ¡No lo creyera yo! Porque sería pensar que los hermanos cristianos faltaron a su Séptimo Mandamiento.

¿Explotación? ¡Guárdeme Tanatzin de figurarme que los europeos, como Caín, matan y niegan la sangre de su hermano!

¿Genocidio? ¡Eso sería dar crédito a los calumniadores, como Bartolomé de las Casas, que califican al encuentro como de destrucción de las Indias, o a ultrosos como Arturo Uslar Pietri, que afirma que el arranque del capitalismo y la actual civilización europea se deben a la inundación de metales preciosos!

¡No! Esos 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata deben ser considerados como el primero de muchos otros préstamos amigables de América, destinados al desarrollo de Europa. Lo contrario sería presumir la existencia de crímenes de guerra, lo que daría derecho no sólo a exigir la devolución inmediata, sino la indemnización por daños y perjuicios.

Yo prefiero pensar en la menos ofensiva de estas hipótesis.

Tan fabulosa exportación de capitales no fueron más que el inicio de un plan ‘MARSHALLTESUMA’; para garantizar la reconstrucción de la bárbara Europa, arruinada por sus deplorables guerras contra los cultos musulmanes, creadores del álgebra, la medicina, el baño cotidiano y otros logros superiores de la civilización.

Por eso, al celebrar el Quinto Centenario del Empréstito, podremos preguntarnos: ¿Han hecho los hermanos europeos un uso racional, responsable o por lo menos productivo de los fondos tan generosamente adelantados por el Fondo Indoamericano Internacional? Deploramos decir que no.

En lo estratégico, lo dilapidaron en las batallas de Lepanto, en armadas invencibles, en terceros reicheis y otras formas de exterminio mutuo, sin otro destino que terminar ocupados por las tropas gringas de la OTAN, como en Panamá, pero sin canal. En lo financiero, han sido incapaces, después de una moratoria de 500 años, tanto de cancelar el capital y sus intereses, cuanto de independizarse de las rentas líquidas, las materias primas y la energía barata que les exporta y provee todo el Tercer Mundo.

Este deplorable cuadro corrobora la afirmación de Milton Friedman según la cual una economía subsidiada jamás puede funcionar y nos obliga a reclamarles, para su propio bien, el pago del capital y los intereses que tan generosamente hemos demorado todos estos siglos en cobrar.

Al decir esto, aclaramos que no nos rebajaremos a cobrarles a nuestros hermanos europeos las viles y sanguinarias tasas del 20 y hasta el 30 por ciento de interés, que los hermanos europeos les cobran a los pueblos del Tercer Mundo. Nos limitaremos a exigir la devolución de los metales preciosos adelantados, más el módico interés fijo del 10 por ciento, acumulado sólo durante los últimos 300 años, con 200 años de gracia.

Sobre esta base, y aplicando la fórmula europea del interés compuesto, informamos a los descubridores que nos deben, como primer pago de su deuda, una masa de 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata, ambas cifras elevadas a la potencia de 300.

Es decir, un número para cuya expresión total, serían necesarias más de 300 cifras, y que supera ampliamente el peso total del planeta Tierra.

Muy pesadas son esas moles de oro y plata. ¿Cuánto pesarían, calculadas en sangre?

Aducir que Europa, en medio milenio, no ha podido generar riquezas suficientes para cancelar ese mó dico interés, sería tanto como admitir su absoluto fracaso financiero y/o la demencial irracionalidad de los supuestos del capitalismo.

Tales cuestiones metafísicas, desde luego, no nos inquietan a los indoamericanos.

Pero sí exigimos la firma de una Carta de Intención que discipline a los pueblos deudores del Viejo Continente, y que los obligue a cumplir su compromiso mediante una pronta privatización o reconversión de Europa, que les permita entregárnosla entera, como primer pago de la deuda histórica. ... Dicen los pesimistas del Viejo Mundo que su civilización está en una bancarrota tal que les impide cumplir con sus compromisos financieros o morales.

En tal caso, nos contentaríamos con que nos pagaran entregándonos la bala con la que mataron al Poeta.

Pero no podrán. Porque esa bala es el corazón de Europa.

Tras el vivir y el soñar, está lo que más importa: despertar.”

UNA REFLEXIÓN INCONCLUSA

Se necesita un diálogo intercultural, un mestizaje humanista que promueva la descolonización del pensamiento como paso previo para abordar el pensamiento decolonial necesario para la verdadera emancipación e independencia.

Un diálogo en y con el otro (otra) para el reconocimiento de la alteridad, ser alguien para alguien. A través de una comunicación que salve las estructuras del sistema dominante para dar cuenta del sentido de las narrativas otras.

Una comunicación dialógica, horizontal y participativa en el Sur global (Santos, 2012) para salir de “el colonialismo pervive y se manifiesta a través de la inferiorización, discriminación, subordinación y subalternización de todos esos pueblos, sometidos al imperio económico, político, cultural e incluso religioso de Occidente o, mejor, del Norte Global”⁵.

Ahí esta el papel de la comunicación, de esa comunicología liberadora que nos humaniza y nos hace críticos, identitarios y transgresores. Necesitamos de la comunicación para descolonizar el pensamiento y que no sea “una herramienta para la irreverente manipulación de los seres humanos con el afán de satisfacer los intereses creados de unos pocos. Tampoco debe la comunicación emplearse para preservar la injusta estructura social”. Su papel es conformar el proceso de cambio social que nos permita que “prevalezca la justicia y la paz” (Torrico, 2016: 90).

Con la comunicación como proceso para explicar y entender que hay otros desarrollos y que es necesario descolonizar, empezando por la formación y el pensamiento. A través de la comunicación se puede, y se debe, plantear otra manera de abordar el mundo, otra manera de leer el mundo, un repensarlo para descolonizar los imaginarios. A partir de una comunicación que sea “un factor de empoderamiento ciudadano para la construcción de sociedades más equitativas, capaces de trascender local y globalmente en un afán de convivir en y con el planeta” (Chaparro, 2015: 124). Esa comunicación para el empoderamiento debería seguir “el camino marcado por la descolonización propuesta en el posdesarrollo” (ibíd.: 125).

Respetar el desarrollo de cada quien, a su manera, para salir del subdesarrollo producto de un robo “una injusticia estructural internacional (...) No habrá desarrollo sin ruptura de la dependencia” (Dussel, 2011: 227). Para romper esa dependencia hay que salir de la colonialidad, y para ello el primer paso es descolonizar el pensamiento. Para Aníbal Quijano la única alternativa posible “es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial” (Quijano, 1992, p. 437).

Ante la posible pregunta “¿qué ha que conservar de lo tradicional propio y qué asimilar de lo nuevo que viene de afuera?”, se debe evitar caer en “la protección excesiva o el racismo separatista” (Beltrán, 2012: 181), defendiendo las identidades propias, las narrativas incluyentes y los discursos autónomos para ser partícipes y copartícipes de su desarrollo. No permitir la imposición, sino tener la capacidad de elegir.

Pasar de objeto a sujeto, desde el diálogo y la escucha para salir de la dominación que nos coloniza el ser, el pensamiento y la acción. Empezando por el respeto.

Debemos evitar que el ser humano termine perdiendo “herencia, lengua, religión, costumbres, creencias, quedándole sólo un alma y un cuerpo a la intemperie” (Paz, 1950: 25). Se ha de reconstruir la propia identidad destruida con la “conquista” y mantenida como cenizas desde entonces, “Contribuir a la reconstrucción y al avance de esta identidad, es decir, su capacidad de autodeterminación es, por ende, obligación prometeica de cualquier auténtico compromiso latinoamericanista” (Dieterich, 1989: 71) Alcanzar la prometida emancipación nunca lograda. Que fue truncada por la regulación y absorbida por el proyecto de la modernización y el capitalismo (Santos, 2012).

Es necesario poner a funcionar la memoria para recuperar la historia y la identidad y soñar con la utopía (Dri, 1989).

La reflexión queda inconclusa y por tanto abierta a sucesivas reflexiones. Éstas podrían empezar tomando nota de las críticas del papa Francisco⁶ al colonialismo cultural y a la democracia occidental.

⁵ Entrevista a Juan José Tamayo en Religión Digital. Disponible en <http://www.periodistadigital.com/religion/libros/2017/12/31/religion-iglesia-libros-teologias-del-sur-el-giro-descolonizador-trotta-juan-jose-tamayo-razon-moderna-europea-es-colonial-patriarcal-capitalismo.shtml>

⁶ Reuters, “Papa Francisco critica a Occidente”. Publicado el 16 de mayo de 2016. Disponible en <https://lta.reuters.com/article/worldNews/idLTAKCNOY728K>

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Z. (2011). *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. México, FCE
- Beltrán, L.R. (2012). *Democracia y comunicación*. La Paz, Tribunal Supremo Electoral.
- Benedetti, M. (1989). "Una América por descubrir". En VV.AA. *Nuestra América frente al quinto centenario. Emancipación e identidad de América Latina*. Navarra, editorial Txalaparta.
- Berman, M. (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Buenos Aires, siglo XXI ed.
- Boff, L. (2001). *Ética planetaria desde el gran Sur*. Madrid, editorial Trotta.
- Chaparro, M. (2015). *Claves para repensar los medios y el mundo que habitamos. La distopía del desarrollo*. Bogotá, ediciones Desde Abajo.
- Dieterich, H. (2000). *Identidad nacional y globalización*. México, ed. Nuestro Tiempo.
- Dieterich, H. (1989). "Emancipación e Identidad de América latina: 1492-1992". En VV.AA. *Nuestra América frente al quinto centenario. Emancipación e identidad de América Latina*. Navarra, editorial Txalaparta.
- Dri, R. (1989). "Identidad, memoria histórica y utopía". En VV.AA. *Nuestra América frente al quinto centenario. Emancipación e identidad de América Latina*. Navarra, editorial Txalaparta.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México, FCE.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, editorial Trotta.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz, Plural editores.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas, Fundación editorial el perro y la rana.
- Fanon, F. (1999). *Los condenados de la tierra*. Navarra (España), ed. Txalaparta.
- Galeano, E. (2012). *Los hijos de los días*. Madrid, Siglo XXI editores.
- Galeano, E. (2004). *Las venas abiertas de América Latina*. México, Siglo XXI editores
- Marx, K. y Engels, F. (1998). *El manifiesto comunista*. Barcelona, editorial Crítica.
- Mignolo, W. (2007). "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura". En Castro-Gómez y Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre editores.
- Santos, B. de S. (2012). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la modernidad*. Bogotá, Siglo del Hombre editores.
- Orwell, G. (2017). *El poder y la palabra*. Madrid, Debate.
- Paz, O. (1950). *El laberinto de la soledad*. México, FCE.
- Pinter, H. (2005). "Arte, verdad y política". The Nobel Foundation. Disponible en http://www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/85_feb_2006/casa_del_tiempo_num85_21_27.pdf
- Polo Santillán, M.A. y Pachón Soto, D. (2017). *Ética y política en la filosofía de la liberación*. Bogotá, ediciones Desde Abajo.
- Quijano, A. (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". En Bonilla, H. (comp.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo.
- Torrico, E. (2016). *Hacia la comunicación decolonial*. Sucre, ed. Universidad Andina Simón Bolívar.
- VV. AA. (1989). *Nuestra América frente al quinto centenario. Emancipación e identidad de América Latina*. Navarra, editorial Txalaparta.



Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

Reflexiones sobre Naturaleza, Comunidades e Historia del Discurso Económico en la Patagonia

Reflexões sobre a natureza, as comunidades e a história do discurso econômico na Patagônia

Reflections on Nature, Communities and History of Economic Discourse in Patagonia

*Andrés Dimitriu**

RESUMEN: En el transcurso de las últimas décadas se registra la apertura hacia dos corrientes esenciales para la investigación alternativa y la praxis de la comunicación en A. Latina: 1) la relación sociedad, o culturas, y Naturaleza, provisoriamente ecología política Latinoamericana y 2) el llamado "giro decolonial", con diferentes vertientes, rupturas y debates en curso. Ambas dimensiones, entrañablemente relacionadas entre sí, son objeto de aportes y controversias que, esperamos, contribuyan a forjar nuevas agendas y prioridades. La finalidad de este ensayo, que no tiene el objetivo de profundizar sobre epistemologías decoloniales, tratadas en otros trabajos anteriores e incluidos aquí como necesaria referencia, adelanta y somete a consideración la genealogía de visiones preponderantes en y sobre la Patagonia, exponiendo reflexiones acerca de posibles y urgentes intersecciones entre la comunicación y la ecología política latinoamericana (EPLat) desde la decolonialidad, sin perder de vista otras perspectivas y mancomunidades definitivamente relevantes. Presta especial atención a la deconstrucción colectiva del discurso economicista dominante y está sostenido por innumerables intercambios, debates, experiencias directas y aprendizajes en y con las asambleas populares de la Patagonia argentina.

PALABRAS CLAVE: Comunicación, Ecología Política, Territorialidad

ABSTRACT: Two relevant streams of research have been recently integrated to Latin America, 1) the relations between Society, or Cultures, and Nature, provisionally referred here as Political Ecology, and 2) the so-called Decolonial Turn. Both recognize a historical common ground that necessarily recognizes deep interconnections, but also means a broad variety of perspectives, controversies and ongoing debates. The aim of this essay, not dealing with decolonial epistemologies addressed in previous works, is to expose the genealogy, context and deconstruction of the predominant economic discourse, especially connecting Latin American communication theories with political ecology. This writings are supported by a permanent and profound exchange, debates and experiences with regional social organizations.

KEY WORDS: Communication, Political Ecology, Territoriality

NOTAS DE CONTEXTO

El rechazo a la domesticación o subordinación de la Naturaleza y los pueblos, territorios y culturas ¹ tiene profundas raíces en nuestra historia social y política, incluyendo las que se manifestaron antes de las primeras revoluciones de liberación nacional en el Siglo XIX, es decir previamente y durante la ocupación colonial directa de España, Portugal y otros colonizadores en el Caribe (Holanda, Francia, Inglaterra) y –obviamente– con otros lenguajes, silencios, deliberada tortuosidad y formas de resistencias, pues

* **Profesor titular, jubilado, e investigador. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Departamento de Comunicación, Universidad Nacional del Comahue, Argentina. Email:** andresdimitriu@gmail.com

¹ Aunque presentes, las propuestas acerca de cómo abolir el sistema patriarcal no parecen haber encontrado todavía un lugar central en los núcleos de la investigación, algo sobre lo que vienen insistiendo numerosas voces, incluyendo a Boaventura de Sousa Santos (2018).

la palabra ecología es un neologismo con préstamos griegos, hasta la crítica al desarrollismo y el modelo modernizador como estrategia de expansión capitalista. Como ocurre con toda enunciación que interpela radicalmente y confronta al sistema, la respuesta institucionalizada - o la reacción- nunca se hacen esperar y es así que rutinariamente surgen maniobras para asfixiar las oposiciones, si no es con el uso de la fuerza, por medio de exceso tecnocrático y desvío o descalificación de la alternativa, junto a un variado conjunto de tácticas de cooptación, cuando no de coerción directa o “financiación amistosa” hacia carriles y formulaciones tan simpáticas como inconducentes, o publicadas en circuitos restringidos.

¿Cómo comprender y situar lo local sin conectarlo, aunque sea por aproximación, y con cuales herramientas y epistemologías, con las complejas redes y raíces de la globalidad o, dicho de otro modo, cómo justificar un simplificado sobrevuelo de las realidades cotidianas de los pueblos y geografías transformadas en objetos de planificación a distancia, saqueo anónimo en gran escala o teorizaciones genéricas que terminan silenciando su ser, su pertenencia y territorialidad situada? ¿De qué manera y en relación con cuales tradiciones políticas, experiencias y relaciones de poder se constituyen mutuamente las condiciones estructurales con las subjetivas en la Patagonia? ¿Tiene sentido teorizar sobre algo que ocurre “allá lejos, en el sur” sin exponer, simultáneamente, las vinculaciones con lo que ocurre en los centros y sus cada vez más frecuentes y profundas crisis?. Resulta de relevancia consultar las revisiones acerca de la trayectoria histórica del campo de la comunicación, sus componentes intelectuales y materiales, las fuentes que lo alimentan o constituyen su base institucionalizada y su distribución geográfica, como también sus ausencias o huecos. Y, muy especialmente ponderar, cuando corresponda, cuales son los orígenes y derivaciones de sus demarcaciones disciplinares. Un comienzo de este camino es la interpretación crítica de la estrategia comunicacional a nivel continental, por ejemplo Gaëtan Tremblay, Antonio Pasquali, Héctor Schmucler, Luis Ramiro Beltrán, Enrique Sánchez Ruiz, Armand Mattelart, Ramón Zallo, Miguel de Moragas, entre muchos otros (AAVV, 2005), y cómo ésta se manifestó, concretamente, en las regiones, en sus facultades de comunicación y ciencias sociales, sus programas de estudio y sus articulaciones con las realidades locales, o si han interactuado con otros campos y con cuales resultados.

Otro elemento a tener en cuenta es la historia específica de la colonización y la posterior superposición de visiones de quienes, aún sin haber siquiera recorrido este territorio -y no me refiero a vigilancia satelital, todavía, sino a crónicas, novelas, informes e inventarios geográficos- describen lo que ven o quieren ver en la Patagonia. Estas observaciones suelen enriquecer los diagnósticos generales desde costados insospechados. Uno entre cientos de ejemplos es la absolutamente eurocéntrica pero a la vez rica y explicativa novela del escritor austriaco Stefan Zweig sobre Magallanes escrita en 1938 (Zweig, 2015), además de los inventarios de Darwin, Humboldt y muchos más que cartografiaron esta parte del continente bajo contrato con casas reales, gobiernos, corporaciones, negociantes (en el sentido que le da Braudel, que los diferencia y ubica, siendo banqueros y aseguradores, en una posición estratégica por encima de los comerciantes, que son los que llevan más riesgo) (Dimitriu, 2005) y otros centros de poder.

Al mismo tiempo, igual que con el ferrocarril como portador e instrumento ejecutor de estructuras espaciales y sentidos, vale considerar el papel que jugó y juega la navegación intercontinental que, al amparo de los acantilados de sus costas y al sur de esta región, circulaba (y solía naufragar) antes y también por varias décadas después del Canal de Panamá, completado en 1914. Las incursiones y crónicas -de o sobre- violentos aventureros, ladrones, buscadores de oro y de cualquier cosa que pudiera ser obtenida lo más rápidamente y al menor costo posible, impregnó el imaginario seleccionado para atacar a su gente primaria, las etnias Ona, Selknam, Mapuche, Huilliche, entre otras, y su pertenencia a una red de vida (la naturaleza) y costumbres. Posteriores oleadas de inmigrantes trajeron mucho más fantasías, prejuicios y expectativas que equipajes: junto al naturalismo europeo se instaló una cultura de sacrificio, superación, acumular para sobrevivir y esperar con devoción los avances técnicos “de afuera” (maquinarias agrícolas, transporte, dragas y herramientas para extraer oro, sistemas de riego, redes eléctricas), pero también la aceptación de que ocupar extensos territorios y estancias, explotar, discriminar, perseguir y matar a los pueblos originarios y peones rurales, especialmente los políticamente activos, anarquistas o socialistas (Bayer, 1972, Dimitriu, 2001) era de alguna manera justificable pues era “cosa de familias de notables” con fuertes vínculos comerciales o influencias en Buenos Aires, Santiago o Londres, entre otras. Oponerse al poder de estas familias y gobiernos hubiera sido oponerse, también al precio estimado, tal vez alto pero “necesario”, del ansiado progreso y compensación por los sacrificios emocionales y materiales de la emigración. Además de permanentes y nostálgicas comparaciones, como la denominación de “Suiza Argentina”, pero de una Suiza de segunda categoría, que aplicó para la zona de los lagos el geógrafo francés Martin De Moussy a mediados del siglo XIX. Tanto iglesias como colonos, comerciantes y empresas de transporte (todo venía del norte, hoy también), junto al estado con diferentes organismos de planificación y obra pública, impregnaron fuertemente el tejido cultural y social con representaciones que en algún momento parecían reconocer a las naciones indígenas. Sin embargo, junto a la “reducción” de comunidades, posterior al brutal avance del estado nacional sobre estos territorios, este reconocimiento fue decorativo, pues de las lenguas originarias solo se usaron palabras sueltas como distintivo comercial para ser usadas, sobre arquitecturas alpinas, como nombre de hoteles, clínicas, emprendimientos rurales, empresas de transporte, aseguradoras, marcas comerciales, casas particulares o periódicos, y de esta manera las singulariza y elimina por apropiación y desposesión. El “indio” es cosa del pasado, sin presente, futuro o territorio (Tozzini, 2010). La naturaleza se transformó en un paisaje exterior, el “medio ambiente”, una postal despoblada, romantizada y estéticamente intervenida, porque se habla de “reservas y parques nacionales” que además implican establecer jerarquías “naturales” entre especies, entre etnias, culturas, sexo o clases sociales. De esta manera se fueron construyendo las reglas para establecer quienes tienen autorización para quedar adentro o afuera de esa zonificación, generalmente asociada a grandes propiedades y la comercialización privatizada de circuitos turísticos,² con poca vinculación con lo que se podría llamar el naturalismo al estilo de *Blut und Boden* (tierra y sangre, en alemán)³ del nacionalismo europeo en la región, por mencionar algunos (Buch, 1991, Dimitriu, 2000,

² La admiración por los modelos externos alcanza la aceptación y promoción incondicional de devastadoras, adrenalínicas y coloniales competencias como el trasladado rally Paris-Dakar a la Argentina y Chile, como argumentamos en otra parte (Dimitriu, 2007).

³ Para una perspectiva crítica sobre sangre y tierra, o cuan “verdes” eran los nazis, ver Biehl y Staudemaier, 1996. Parte de esta impregnación del naturalismo puede ser apreciada en la lúcida y crítica producción del cineasta bariloicense Carlos Echeverría, especialmente en “Juan, como si nada hubiera ocurrido”.

Tozzini, 2010). Es que admirar los colores de las hortensias no necesariamente excluye participar o permanecer impasible frente a la invasión de Polonia, por decirlo de alguna manera.

Adelantemos provisoriamente una cuestión: como ocurre con la economía ecológica, donde también es posible encontrar una variada gama de posiciones, incluyendo las que prefieren cuantificar los “servicios ambientales”. Una ecología política que se concentrara principalmente en la distribución, o el reparto “justo” del acceso, uso y ganancias obtenidas de “la naturaleza” o, peor, de los “recursos” (¿desde cuándo son “recurrentes” el gas, el uranio, el petróleo, el oro o las aguas fósiles? Y suponiendo que lo fueran ¿de dónde y a qué se debe su -para nada inocente- clasificación como “depósito?”), esa ecología política, decía, comparte desde el inicio la premisa del capitalismo verde, haciéndose cómplice indirecta del saqueo, reduciendo los horizontes de la política a la “lucha” para obtener porcentajes de las regalías dinerarias.

Volvamos a la comunicación. Como fue acreditado, gran parte del explosivo impulso de las carreras de comunicación se debe a la estratégica apuesta de empresas y gobiernos de países y regiones industrializadas que, junto a agencias internacionales y fundaciones privadas de esos mismos núcleos de poder, percibieron la importancia, para sus intereses de corto plazo (si aceptamos la idea de largos ciclos) de intervenir activamente en el flujo de los sentidos y en la amplia gama logística y tecnológica que necesariamente la acompaña, incluyendo la administración (raramente investigada últimamente) del espectro de frecuencias por la prácticamente privatizada UIT, Unión Internacional de la Telecomunicaciones. No es que la estrategia de la Comunicación-Mundo, como explica Mattelart (1996), haya surgido después de la Segunda Guerra mundial, pues cualquier economía a distancia desde y hacia Europa desde Asia, anterior o no a 1492, necesariamente comprendía múltiples formas de comunicación que incluían caravanas, trueques, intercambios conflictivos, mapas celosamente custodiados, una larga cadena de intermediarios, y no siempre la ocupación territorial/administrativa, difícil y cara, pero sí un sistema cada vez más opresivo de peajes de todo tipo, razón por la cual la navegación por el Atlántico se transformó en la única alternativa posible y segura, comparada con peligrosas rutas terrestres entre Asia y Europa o en el Mediterráneo. Pero es después de varios ciclos de competencia entre potencias coloniales, especialmente después de la segunda guerra “mundial”, que la amalgama técnica entre logística, telecomunicaciones y contenidos culturales y/o instrumentales resultó, y resulta, de altísima prioridad para expandir y sostener este peculiar modelo de “desarrollo” y lograr así ensanchar la base geográfica, material y simbólica al servicio y rescate de su decreciente tasa de ganancias, crisis de acumulación o como uno prefiera denominarlo. Estamos hablando de magnitudes, la supresión instrumental del tiempo, el espacio y la memoria. En otros términos, la producción y distribución de sentidos, sea en forma de publicidad, cinematografía, periodismo y medios electrónicos en general, telecomunicaciones, turismo, ferias y exposiciones, relaciones públicas, ONG-ismo subordinado, redes comerciales y tratados internacionales o bi-laterales se ocupa y entretiene con toda la producción inmaterial (derechos de autor, marcas, patentes, etc), con el sistema financiero en el núcleo central, la formación profesional o investigación sobre la elaboración compleja de la información, como el data mining para emergentes economías virtuales. Privilegia un tipo de “economía” que se caracteriza por el alejamiento - progresivo, fatal y monopólicamente concentrado- de la economía real, se obsesiona con la riqueza centralizada en vez de la abundancia autosuficiente y distribuida, que es la que tiene bases en la vida e intercambios cercanos. Ese último es el campo fértil para una EPLat y comunicación decolonial.

Los medios y sistemas de comunicación se multiplicaron a partir de los 50 por la feroz competencia, la guerra fría y la necesidad de ingeniar nuevos mercados y significaron un descomunal subsidio, no una sentida necesidad social. Eran y son inversiones, cuando no un gasto para-militar, de un negocio a escala global –la reificación y comodificación de todo lo que pudiera ser absorbido por un mercado anónimo e insaciable- que implicaba riesgos pero también prometía enormes ventajas y ganancias de diferentes y simultáneas fuentes (AAVV, 2005, Bolaño, Mastrini y Sierra Caballero, 2005, Escobar, 1995, Muraro, 1987). Agrego a este inventario una dimensión difusa: el silencio, la opacidad. Es que tanto la invisibilidad, como los ocultamientos de cualquier índole (sean de información estratégica, los secretos industriales o datos de ciudadanos o basureros tóxicos, lo tangible, pero asimismo donde se ubican y qué contienen) y la saturación informativa o tecnocrática, también forman parte de una deliberada “política de comunicación”. Es el reverso de la misma moneda, con no menos consecuencias. Como ejemplo al respecto es una referencia esencial el libro “Gigante invisible. Cargill y sus estrategias transnacionales”, que da cuenta de la suma de acuerdos, influencias, campañas, complicidades compromisos y otras estrategias subterráneas que hizo posible el poder económico casi desconocido y por casi medio siglo de esa corporación en Argentina, Brasil, Canadá, México y Paraguay, entre otros (Kneen, 2005). Por el otro lado, lo que consideramos la “vida pública”, se fragmenta y diluye en interminables riñas mediáticas que así complementan, como espectáculo y distracción “comprometida”, esas estrategias porque desvían la atención hacia lo contingente, epidérmico, adrenalinico o meramente conductual. Es la a-política espectacularizada, resto patético de un estado que se evapora en favor del capitalismo concentrado.

Junto a logros estadísticos medidos en términos de PBI y pese a genéricas promesas de un nunca alcanzable y etéreo bienestar, progreso (la Alianza para el Progreso, por ejemplo), desarrollo y crecimiento⁴, la estrategia de la modernización no pudo avanzar a menos que fuera acompañada por una descalificación y creciente pero implacable destrucción de las cosmovisiones locales, economías naturales autosuficientes, intentos de industrias y manufacturas nacionales y biodiversidad, privilegiando el individualismo competitivo. No es casual que entre los paquetes bibliográficos que circularon en nuestras universidades figuraran autores como el psicólogo David McClelland, autor de un trabajo sobre motivación, talento, aumento de expectativas y logros personales o sociales (McClelland, 1961)⁵. Igual que otros pares del conductivismo trasladado a la *Mass Communication Research*, como Everett Rogers, D. Lerner, W. Schramm y De Sola Pool, entre otros que provenían de las oficinas dedicadas a revertir los efectos de la propaganda política

⁴ En otro lugar propuse sustituir “desarrollo” y “progreso” por la expresión, irónica pero más honesta, de “ir para allá” porque al menos permite preguntar más, en cualquier texto que uno encontrara (Dimitriu, 1997).

⁵ Considerando las consecuencias sobre personas y sociedades enteras, la aceleración vertiginosa, la permanente carrera (término que también se usa para estudios universitarios) y el no saber cómo o siquiera para qué aplicar los frenos a la locomotora de la historia, como proponía Walter Benjamin, nos encuentra globalmente atascados en escenarios caóticos con personas y sociedades exhaustas Byung-Chul Han, 2017.

durante conflictos bélicos o durante la guerra fría, McClelland partía de la idea que, para lograr altos estándares, medidos en términos cuantitativos, hay que intervenir en las motivaciones, aumentando las expectativas, que me apresuro en categorizar como fomento a un adolescente apego a ilusiones. Precisamente, sociedades donde los cuentos infantiles preparan a los niños para los sacrificios porque al final se encuentra el éxito, afirmaba, se “desarrollan” más, es decir, traduciendo, que tienen desde temprano un poderoso incentivo para acumular poder y dinero en sus vidas, cueste lo que cueste, fomentando así el individualismo, la competencia (luego la tendencia a los monopolios y la concentración) el machismo y la pérdida de empatía. Si a esto agregamos la construcción por siglos de prejuicios y discriminación, una condición sine qua non para justificar explotación humana, colonialismo, imperialismo o estructuras extorsivas como las deudas, el cuadro se va completando. Esta renovada base estructural/psicológica, el neo-colonialismo, fue una de las primeras dificultades para entrar en diálogo Norte/Sur, suponiendo que el Sur siempre representara la concepción humana, solidaria o justa y el Norte fatalmente lo contrario: la confusión entre precio y valor, entre riqueza y abundancia, entre conocimiento comodificado y sabiduría se transformaron en características universalmente aceptadas y aceptables. Expresado en términos psicológicos no puede sorprender que, junto a las estrategias de sustitución de importaciones, nacionalismos varios (la conferencia de Bandung de los Países No Alineados) o propuestas de desacople (*de-linking*) que se propusieron en los años 70, también hubiera confrontaciones personales entre funcionarios, empresarios e intelectuales que de alguna manera reflejan lo que el psiquiatra argentino Hugo Marietán llama “el complementario y su psicópata” (Marietán, 2000). Es que la fascinación que suele tener el dominado con respecto al dominador y sus condiciones tiene, como enseñaba Frantz Fanon (2001 y 2009), esas sutilezas y enganches que no solamente son personales y de doble vínculo tóxico, con alguna capacidad potencial de superación terapéutica, sino también de identificación con el poderoso, admiración individual y colectiva por lo grande, las modas y artículos de consumo, la cantidad, la altura (por ejemplo de edificios), el tamaño (de los vehículos, las cuentas bancarias, los misiles, las ciudades), la competencia, siempre asociada a la exclusión del otro, la velocidad y la adopción simple y llana del patriarcado, entre otras condiciones, puestas en evidencia y diseccionadas en detalle por una vasta legión de enfoques alter (n) ativos. Pero las relaciones mundiales no son, por ilustrativo que fuera, juego entre dos individuos y sus cargas emocionales, culturales o inter-generacionales, sino que involucran, además, una compleja y cambiante red de vínculos y relaciones enormemente dispares de poder. Una relevante mención merece aquí el, hasta cierto punto, temido “nacionalismo de recursos” (*resource nationalism*). La prensa empresarial y financiera internacional suele asociarlo, con estudiado lenguaje de queja, a mayores costos y pérdida de estímulo para invertir, pues remitiría a las crecientes demandas nacionales de participación de ganancias. Sin embargo se trata de un arma de doble filo, pues junto al posible aumento en la participación también permitió crear redes de corrupción entre corporaciones, elites locales y asociaciones subordinadas de todo tipo, paralelas o directas, sin excluir lo que pueda correr debajo de la mesa. Si las condiciones lo exigen, se recurre a los planes B, C, D, etc., que consiste en hacer lo mismo pero usando “consentimiento previo informado”, simulacros participativos tales como audiencias públicas (*public hearings*), campañas de relaciones públicas, “responsabilidad social empresarial”, coreográficas intervenciones con oficinas de “relaciones con la comunidad”, presencia permanente en los medios con notas técnicas, auspicios publicitarios y ceremoniales regalos de pelotas de fútbol y camisetas a la escuela rural cercana a las actividades extractivas. Es posible ceder ganancias por un lado cuando a cambio se obtienen más subsidios naturales, permisos de acceso, seguridad jurídica, protección de las inversiones a largo plazo, favores fiscales, reducción en combustibles, leyes laborales favorables, reparación ambiental (como si fuera posible) más retórica que real, subsidios en infraestructura, lenguaje inclusivo (“*siempre fuimos un país minero, petrolero, sojero, salmonero, etc.*”) y, lo que es peor, la idea de que hay una comunidad de intereses: el desarrollo que “todos anhelamos”, pero nadie sabe realmente dónde ubicarlo, aunque puede asomar cerca de las ferias empresariales y recepciones en los hoteles de cinco estrellas.

Quizás sea Karl Polanyi en “La gran transformación”, 1944, la fuente más didáctica para comprender el origen, desarrollo y múltiples consecuencias de la cosificación del trabajo y la naturaleza, cuando presenta un cuadro completo sobre los cercamientos desde el comienzo del feudalismo hasta la revolución industrial, más tarde trasladado –como reconoce– a las colonias:

“La separación del trabajo de otras actividades de la vida y su sometimiento a las leyes del mercado equivalió a un aniquilamiento de todas las formas orgánicas de la existencia y su sustitución por un tipo de organización diferente, atomizado e individualista.”

Tal como organiza su trabajo, Polanyi realiza un mapa del pensamiento del Siglo XIX en Inglaterra, exponiendo las controversias en los trabajos de Marx, Engels, Proudhon, Adam Smith y otros. Para una visión de conjunto sobre el trabajo de Polanyi en relación a la ecología popular ver Martínez Alier (1995).

El paquete de ofertas, en realidad una astuta imposición de deudas y compromisos durante las décadas de la “comunicación y desarrollo”, donde el destinatario de la “ayuda” termina pagando con hipotecas la campaña al tiempo que se hace cliente del modelo publicitado, establecía un sistema de becas, diseño de planes de estudio, agendas y prioridades de investigación, infraestructura audiovisual y apoyo logístico, pero también intervención directa en los organismos públicos como el INTA (Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria) en Argentina y organismos similares, coordinados por el IICA, Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura. Con el posterior debate sobre el Nuevo Orden Económico Internacional (NOEI) y luego del Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC) se empiezan a ver más claramente las fisuras, contradicciones y aspectos críticos del exceso comunicacional. Mientras en América Latina y el Caribe, el Tercer Mundo en general, discutíamos sobre democratización de los medios o la direccionalidad del flujo de noticias o diferenciábamos información de comunicación (una fragmentación deliberada que separa las condiciones objetivas de las subjetivas en especialidades alejadas así de la totalidad crítica) y formulaciones teóricas “universales” con algunos ingredientes latinoamericanos, el eje norteamericano europeo y la Comisión Trilateral gestionada por Rockefeller preparaban

⁶ La historia y análisis sobre orígenes, ramificaciones y consecuencias también culturales de las deudas, sean financieras o ecológicas, es de tal magnitud y complejidad que merece investigación específica. Fue Galeano quien dio la voz de alerta sobre el caso haitiano, que sepamos. Para un análisis actualizado ver Duval, 2017.

el terreno para integrar los mercados globales de y con las tecnologías y la transmisión de datos, con consecuencias y ramificaciones inconmensurables. En ese sentido fue Antonio Pasquali quien, en ante el III. Congreso Panamericano de Ciencias de la Comunicación en Buenos Aires, 2005, advertía sobre uno de los aspectos cruciales, pero desatendido, de la economía de la información:

El (...) hecho ejemplar y premonitorio (es) menos conocido del gran público, y desafortunadamente de algunos comunicólogos también. Me refiero al gigantesco proceso de privatización – el más grande de la historia de la economía – que a partir de los años '80 convirtió en empresas de mercado la mayoría de los ex servicios públicos de comunicaciones y telecomunicaciones del mundo. Hasta hace un cuarto de siglo- con la excepción de los EE.UU. y de su traspasamiento- correo, telégrafo, télex, telefonía, radio y televisión eran concebidos como bienes comunes, y sus funciones prestadas por los Estados en régimen de "servicio público" o incluso de "monopolio natural" (subrayado nuestro).

Solamente en la Argentina la fuga de ganancias netas hacia las compañías de telefonía y otros prestadores de servicios asociados tiene un volumen comparable, desde la privatización de las mismas durante el gobierno de Menem hasta 2015, a la gigantesca deuda externa de este país⁷. Es decir que cuando se usa el término "extractivismo" sería prudente tomarse el trabajo de incluir la enorme variedad de fenómenos y condiciones que necesariamente integran cualquier actividad económica, aparte de lo tangible, como las commodities, que es la logística asociada y, aun más allá, lo intangible y complejo, como el capital ficticio a partir de Marx, o los inconmensurables aspectos negados o deliberadamente ocultados detrás del gaseoso término "externalidades", sean "pasivos ambientales", enfermedades, contaminación de ecosistemas continentales, marítimos y la atmósfera o la destrucción de soberanías.

La capacidad corporativa de planificar en escala global, con recursos materiales, tecnologías de vigilancia y pocos escrúpulos, supera en el sentido "complicado" la experiencia local, pues la asfixia tecnocrática incluye, entre otras condiciones, la saturación informativa y la exigencia de respuesta veloz como apropiación del tiempo (por ejemplo en frases como "apúrense, las bolsas de valores y los plazos de las elecciones no esperan, tienen hasta mañana para leer este informe...de 900 páginas"). Ese tipo de astucia puede funcionar excepto que, como ocurre, la capacidad de observar, sentir, pensar y actuar de las comunidades se enriquece y potencia por múltiples alianzas y aprendizajes que la identifican como tal. Es la respuesta compleja detrás del "no es no". Ya no se trata de "nacionalismo de recursos" que se puede medir y traducir en dinero fácil, o cálculos sobre "servicios ambientales" que alguien, alguna vez, tal vez, irá a compensar o resolver con ayuda de "la tecnología" (en singular, neutral, sin origen, memoria ni intervención social en su concepción, trayectoria y eventual rechazo), sino de la negación positiva, el "NO" definitivo a las actividades en cualquier lugar del mundo (lo que en el despertar ecologista de Norteamérica de los 70 se definía como del "no en mi patio" al "no en el planeta tierra" (from NIMBY to NOPE, Not In My Backyard - Not On Planet Earth) y al modelo que las contiene.

Volviendo a la estrategia de la modernización, o desarrollo, no fue sólo el objetivo de transformar mentalidades, adaptar y reorganizar espacios económicos y sociales subordinados, sino establecer una clara jerarquía de saberes ("transferencia de tecnología", "planes de extensión rural", "ayuda (sic) para el desarrollo", etc.) o el control técnico y comercial en la agricultura contenidas en la "revolución verde" y toda la cadena de actividades asociadas: importación de maquinaria agrícola, construcción de caminos, transportes automotor (abandonando así una red ferroviaria argentina, planificada y usufructuada por Inglaterra por más de 70 años, comparable a la de la India, con 42.000 km de los cuales quedan 7.000 en pésimo estado), puertos, silos, depósitos, seguros, circuitos financieros y comerciales, organización aduanera, activa presencia lobbyista o con representantes corporativos en gobiernos, sistemas formativos, educativos, la prensa "seria", etc., proceso del cual también dan cuenta las investigaciones críticas de sociología y economía rural (investigadores de la talla de Michel Teubal y Norma Giarraca, por mencionar una referencia), entre otros. Cada una de estas actividades se asocia entre sí y establece, a su vez, universos propios de sentidos e identidades, formas de trabajo y consumo, conformando la inmensa, conflictiva, caótica e interdependiente red del capitalismo globalizado. De esa manera se allanó el camino a los agronegocios en gran escala, los monocultivos, la dependencia de agroquímicos y semillas -primero híbridas, luego transgénicas y, últimamente, los atroces avances y expansión sobre lo poco que queda en pie de los territorios y la biodiversidad, las llamadas "fronteras agropecuarias" que habían quedado al costado de los intereses establecidos en la pampa húmeda: las llanuras casi desérticas pero irrigables, cuencas completas, incluyendo napas profundas, acuíferos agotables (aguas geológicas), glaciares y cadenas montañosas, el mar, rebautizado "pampa azul" para extraer petróleo y pesca mientras haya, y la Antártida. Hoy esos avances no solo generan conflicto con pueblos originarios, confinados en esas áreas marginales desde el siglo XIX, cuando no tenían valor inmobiliario, sino también con pobladores criollos y argentinos de origen europeo, una clase media gradualmente está advirtiendo que también es "indigenizada" y desplazada de la productividad, de los centros y de un "derrame" que nunca llegará, para terminar en las saturadas periferias abandonadas, policialmente vigiladas pero con servicios públicos privatizados y caros⁸. Son nuevos cercamientos en gran escala, porque ya es más del 50% de la población mundial que vive en ciudades, y se estima que aumentará esa proporción al 75% en pocos años más). Para una revisión crítica de las ciudades, sus historias e inseguros futuros, vale acreditar el trabajo de una generación de urbanistas y arquitectos que, junto a sociólogos y otras ciencias sociales, abrieron en América Latina un nuevo campo con el título genérico de urbanismo neoliberal. La suposición de que las sinergias y ordenamientos de "ciudades inteligentes", más aún cuando son delegadas a conglomerados como la empresa Google, a la que el gobierno de Toronto cede 400 hectáreas costeras de esa ciudad, puede resolver el horror urbano por vía de espacios privatizados, escalonadamente gentrificados, minuciosamente vigilados y socialmente separados por inventadas barreras parecerá novedosa, pero esconde la simple y llana privatización de los espacios más rentable y la huida del estado a favor de corporaciones. Ni siquiera en las colonias ocurría esto con tanto furor especulativo y escala, pues las armas son diferentes: si en algunas colonias se usaban bayonetas y terror, en otras se privilegiaba una rudimentaria ingeniería societal que incluía

⁷ Debo mencionar aquí las casi solitarias exhortaciones al respecto que compartíamos con el pequeño pero prolífico grupo de economía política de la comunicación de la Universidad de Buenos Aires y otras, nucleadas en ULEPICC, Unión Latina de la Economía Política de la Información, la Comunicación y la cultura. Ver Declaración de Buenos Aires, 2001).

⁸ Este proceso de ninguna manera es exclusividad de países empobrecidos. Ver al respecto Davis, 2007.

migraciones y relocalaciones planificadas. La disposición territorial por división de etnias y clases sociales en las colonias, como la que concibió el Mariscal Lyautey en Marruecos ⁹, por ejemplo, inspiró al primer director de Parques Nacionales de la Argentina, Ezequiel Bustillo, al diseñar el esquema urbano y circundante de la ciudad de Bariloche y el Parque Nacional Nahuel Huapi en la Patagonia (Dimitriu, 2007). Ambos métodos, el uso de la fuerza y la astucia urbanista, perseguían el mismo objeto: control, vigilancia y división social para garantizar una fluida explotación humana y de la naturaleza.

Vale tener en cuenta que el desplazamiento de la ganadería lanar al sur de la Argentina a fines del siglo XIX, no tan alejado temporalmente de la genocida “conquista del desierto” de 1879- 1885 contra los pueblos Mapuche y Tehuelche, puede ser considerado otro de los tantos antecedentes de los agronegocios concentrados y el acaparamiento o arrebato globalizado de tierras ¹⁰, que irremediablemente se agrega como condición estructurante a la tragedia de las migraciones forzadas y el masivo éxodo rural hacia las inmanejables ciudades. La cría de ganado vacuno –fuente de riqueza fácil con menos mano de obra que la agricultura con pequeños agricultores- se concentró en la todavía fértil pampa húmeda, para atender nuevos mercados de la carne que permitían las técnicas de los frigoríficos, y así abrir espacios para la cría de lanares en el sur, para la industria textil. Pero allí también se agotaron los suelos en menos de tres generaciones, pues el paisaje tal vez se parezca a los de Gales, Escocia o Irlanda pero los suelos no tienen la misma profundidad y las escasas pasturas se concentran en mallines o extensos campos expuestos al sobrepastoreo, con frecuentes sequías y desertización. Y un modo de devastación, una vez agotado, suele y puede dar paso al siguiente, que en este caso es el de la minería hidrotóxica a cielo abierto, lanzada en gran escala a fines de la década de los 90 (Galafassi y Dimitriu, 2002, Galafassi y Dimitriu, 2007).

¡CRECI-MIENTEN!

En los años de posguerra, selvas y bosques, montañas eran territorios considerados “salvajes”, marginales y, preventivamente, “reservas naturales”, mientras que en la actualidad, los insaciables buscadores y planificadores transnacionales del lucro y del “crecimiento” (Dimitriu, 2017) no vislumbran otra opción, en su lógica, que ocupar esos últimos territorios. Las distancias y las resistencias sociales se calculan en términos de costos y meros obstáculos que se interponen en el camino hacia la sobrevivencia en un mar de contradicciones, conflictos y feroz competencia. No es oro, soja, litio, petróleo, palma aceitera, madera, salmónes, la participación en las grandes licitaciones de infraestructuras y vías del saqueo (el IIRSA, por ejemplo) o lo que fuera lo que buscan corporaciones y gobiernos que las representan sino, en última instancia, sostener y aumentar el capital ¹¹. Es la obsesión por el 3% de crecimiento, una letanía que se repite en Davos, el Fondo Monetario Internacional y todos los encuentros del G20 (Dimitriu, 2017). La competencia mundial, los precios de la tierra y las insostenibles promesas de que es posible mantener el ritmo de ganancias se pueden resolver, publicitan, acelerando la extracción por un lado (las zonas de sacrificio, o *back stage*), estableciendo alianzas inmobiliarias y turísticas por el otro (las zonas de consumo, espectáculo, espejismos y especulación e inversiones gentrificadas, o *front stage*) y sosteniendo las mínimas posibles, pero a la vez inevitables, lealtades laborales y políticas locales, lejanas al control social.

Si bien las estrategias “rurales” nunca fueron –ni antes ni ahora- el único frente, las definiciones y significados de territorio, vida, culturas, visiones y objetivos existenciales y, en general, qué tipo de vínculos se establecían con la naturaleza, sea en el campo como en las ciudades, sufrió enormes transformaciones. El turismo es igualmente un modo superlativo de organización simbólica y material de los territorios, sorprendentemente marginal en la investigación de la comunicación latinoamericana (Dimitriu, 2001 y 2007).

Las nuevas revisiones de la investigación latinoamericana en comunicación y campos afines, dan cuenta de la creciente relevancia de la economía y ecología política, la cultura y los enfoques decoloniales vinculados con la comunicación. Pero ese reconocimiento y avance no es nuevo, ni casual ni resultado de un oportunismo ambiental o editorial de última hora, que por cierto nunca falta, sino de una temprana y clara percepción sobre la estrecha relación entre progresismo y sus consecuencias para la vida: pobreza, marginalización, explotación humana y saqueo de materia prima, vaciamiento cultural y discriminación.

Lo novedoso del escenario político actual es que el eje constitutivo de nuevas identidades y alianzas se traslada, con previsible límites y sometidas a permanentes intentos de control o criminalización, a organizaciones de base y pueblos originarios. Son estos colectivos los que en las últimas décadas nutrieron e inspiraron a la academia, a organizaciones sindicales, a ONGs ecologistas, a trabajadores de medios y partidos políticos con interrogantes, perspectivas, cuestionamientos e información relevante, o por lo menos bastante más que al revés. Esta experiencia colectiva suma conocimientos geográficos básicos sobre el país (como fue descubrir en vivo, durante un programa de TV en Buenos Aires, que en los Andes de San Juan hay glaciares), sus culturas, etnias y economías regionales, dimensiones y vidas que hasta hace poco habían quedado en segundo plano o no existían. Nada sencillo, teniendo en cuenta que en las ciudades todavía es fácil encontrar personas que aseguran que el agua proviene de los grifos y que los conocimientos, se permiten crear, anidan en torres de difícil y caro acceso.

En vez de consumo subalternizado de conocimientos hubo y hay demandas muy concretas a los científicos e intelectuales, como se aprecia más claramente a partir de las movilizaciones contra el saqueo por vía de la mega-minería hidrotóxica, el fracking y los agronegocios con monocultivos GM, caracterizados como “la segunda conquista del desierto”. Se trata de juntar evidencias e interpretarlas colectivamente, en lenguaje apropiable, de juntar antecedentes y casos comparativos del mundo entero o socializar conocimientos jurídicos y legislativos. Datos, evidencias, expresiones, consignas y estudios de otras provincias, países y continentes se entremezclan y publican, con todas las prevenciones y dudas, en las redes sociales. Ya no se trata del patio interior sino de

¹⁰ Ver antecedentes y documentos sobre estos vaciamientos territoriales, en varios idiomas y referidos a todos los continentes en www.farmlandgrab.org,

¹¹ Las rutas, vías de navegación en ríos (hidrovías), telecomunicaciones y una larga lista de servicios asociados se concentra en el IIRSA, que sufrió una retrasada atención en A. Latina, por ejemplo Pereira, 2018 y Jiménez Cortés, E. (2018).

cuestionar el modelo donde se manifieste, y poco importa si es en las Guayanas, en el interior de Canadá, en Ecuador, Perú, Chile o Rumania. El “no es no” comprende a los mega-negocios energéticos (también el mercado de energías “limpias”, o los mecanismos REDD + y la financiarización de la economía, que multiplica artificialmente las demandas de materia prima e hiper-producción. Esa positiva negación se refiere a la escala mundial, sin otorgar opciones que no sean las de otro modelo de vida, comprendiendo e incorporando las cosmovisiones de pueblos originarios y previas luchas anticoloniales, obreras, ciudadanas o rurales, que hayan usado o no la palabra “ecología”, y anti patriarcales. La riqueza de preguntas de fondo, debates, interpelaciones, recuperación de memoria colectiva, educación entre vecinos, deconstrucción de discursos dominantes, identidad y aprendizajes abiertos (en vez de herméticos o privatizados) corresponde, incluyendo sus previsibles incertidumbres, contradicciones, tropiezos políticos, creativa inmadurez y huecos conceptuales, a estas asambleas y organizaciones. El volumen y la calidad de los conocimientos y experiencias acumulados constituyen, junto a la creación de profundos vínculos solidarios con personas, organizaciones e instituciones de la región patagónica, a nivel nacional, de otros países y continentes, un capital de enorme valor que no tiene precio. Los ejemplos de nuevas alianzas son numerosos, pero cabe destacar entre éstas la que envuelve con gran respeto y admiración al prominente investigador y directivo del CONICET Andrés Carrasco, quien poco antes de fallecer escribía un poderoso mensaje sobre ciencia digna que luego fue adoptado como “La ciencia y los OGM. Declaración Latinoamericana por una Ciencia Digna, por la prohibición de los OGM” (Carrasco, 2014).

Especialmente relevantes resultan las deconstrucciones y revisión de mitos económicos, de objetivos y proyecciones desarrollistas, siendo legítima cualquier puerta de entrada. Por eso se ha hecho rutina someter a un escrutinio riguroso, revisar y redefinir colectivamente, con la intervención de otras disciplinas, además de la misma economía política, antropología, geografía crítica (citar diccionario), ciencias políticas o la lingüística, por mencionar algunas, la siguiente secuencia de nociones, preguntas y términos, especialmente los que contienen trampas conceptuales: riqueza; crecimiento; desarrollo; progreso; distribución (o reparto) de ganancias (del producto de lo extraído); *regalías*; “*impacto ambiental*”; *servicios ambientales*; *manejo (management)* y “*remediación ambiental*”; ¿es “producción” o, crudamente hablando, mera extracción de hidrocarburos, monocultivos, salmones, dinero, o lo que fuera?; externalidades; el ciclo completo, incluyendo el laboral y ambiental, de toda mercancía. Entre fractura hidráulica y estímulo hidráulico, ¿cuál término habrán elegido los expertos en imagen corporativas? Efectivamente, el más sensual, casi íntimo, no el otro; *conductismo*, es decir dedicarse a la imposible vigilancia de la conducta cotidiana de corporaciones o funcionarios, vez por vez e invirtiendo la carga de la prueba. En fin, la lista, de hecho, es interminable, se modifica y amplía permanentemente, o se corren los centros de gravedad, pero cierto es que casi no existen términos en la jerga economicista que no merezcan revisión, precisamente porque se conectan directamente con el plano emocional, con el trauma (inducido o no, histórico y transgeneracional o actual) del hambre y los miedos a la escasez, con las raíces y genealogía de la vida material separada de la vida cotidiana, con la fragmentación que espeja los organigramas del estado y/o las especialidades académicas.

Claro que haberlas sometido a consideración de asambleas y organizaciones sociales de todo tipo por cierto no agota el desafío de los sentidos, en primer lugar porque, hemos aprendido, la agilidad para adaptar o sustituir términos en la barricada de las palabras es prácticamente instantánea. Es que el valor de la palabra en el campo político perdió la sustancia y el anclaje social que solía tener en relatos, libros, estructuras administrativas o académicas al fundirse con demasiada docilidad y velocidad con el acelerado torrente informatizado y los nuevos panópticos. En segundo lugar porque tampoco hay tiempo ni recursos –sea por la deliberada falta de respaldo institucional o las enormes distancias en la Patagonia– para profundizar cada tema en encuentros cara a cara. La complejidad y la necesidad de estar alertas nos mantiene en un estado latente, con apreciaciones provisorias, tomando recaudos para distinguir las interferencias de las fuentes confiadas. Otro aspecto, que tiene larga trayectoria en las luchas populares es el humor, pues se sabe que nunca puede ser otra cosa que oposicional. Con suerte, el poderoso usa acres y fácilmente identificables ironías, que poco tienen que ver con las caricaturas y humor, con las que tampoco sabe ni puede lidiar porque lo ponen al desnudo.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV (2005) *XXV aniversario del Informe MacBride. Comunicación internacional y políticas de comunicación*, Quaderns del Consell de l'Audiovisual de Catalunya, Institut de la Comunicació, Barcelona.
- Alimonda, H. (2001) Una herencia en Comala (apuntes sobre Ecología Política latinoamericana y la tradición marxista), *Ambiente & sociedade, Ambiente & Sociedade* N°9, Julio/Dic. Campinas, Brazil, en: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2001000900003
- (2016) Notas sobre la ecología política latinoamericana: arraigo, herencias, diálogos, en *revista ecología política*, Barcelona, http://www.ecologiapolitica.info/novaweb2/wp-content/uploads/2016/07/051_Alimonda_2016.pdf
- Arrighi, G (2007) *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*, Verso.
- Babe, R. (1995), *Communication and the Transformation of Economics*, Westview, Boulder, Colorado.
- Bayer, O. (1972, 1974 y 1975) *La Patagonia rebelde, Tomos I al IV*, Editorial Galerna, Buenos Aires.
- Becerra, M. & Mastrini, G. (2006) *La economía política de la comunicación vista desde América Latina* Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação www.compos.com.br/e-compos Diciembre 2006 - 19/20
- Bellamy Foster, J. (2005): Organizing Ecological Revolution, en *Monthly Review*, Nueva York, Volume 57, Number 5, 2005.
- (2017) *Capitalism, exterminism and the long ecological revolution*, entrevista con John Bellamy Foster, en <http://climateandcapitalism.com/2018/01/01/capitalism-exterminism-and-the-long-ecological-revolution/>
- Biehl, J. y Staudemaier, P. (1996) *Ecofascism: Lessons from the German Experience* <https://theanarchistlibrary.org/library/janet-biehl-and-peter-staudenmaier-ecofascism-lessons-from-the-german-experience>.

¹² Ver www.noalamina.org

- Bolaño, C.; Mastrini, G.; Sierra Caballero F. (Eds.) (2005): *Economía Política, Comunicación y Conocimiento. Una perspectiva crítica latinoamericana*, Buenos Aires: La Crujía.
- Bolaño, C. (2006) Tapando el agujero negro. Para una crítica de la economía política de la comunicación. CIC, *Cuadernos de Información y Comunicación*, Volumen 011, Universidad Complutense, Madrid, págs. 47-56.
- Borras, S. y Franco, J. (2010). *Towards a Broader View of the Politics of Global Land Grab: Rethinking Land Issues, Reframing Resistance*, in: <http://ramshorn.ca/land-grabs>
- Carta de Buenos Aires de Economía Política de la Comunicación (2001), en http://www2.eptic.com.br/ulepicc_internacional/interna.php?c=35
- Buch, E. (1991) *El pintor de la Suiza Argentina*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires,
- Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio, segunda edición*, Herder Ed, Barcelona.
- Carrasco, A. (2014) *Declaración Latinoamericana por una Ciencia Digna - Por la prohibición de los transgénicos en Latinoamérica*, en: https://www.grain.org/es/bulletin_board/entries/4964-declaracion-latinoamericana-por-una-ciencia-digna-por-la-prohibicion-de-los-transgenicos-en-latinoamerica
- Davis, M. (2007) *Planet of Slums*, Londres, Verso.
- De Sousa Santos, Boaventura (2018) *la nueva tesis 11*, en <https://www.pagina12.com.ar/96589-la-nueva-tesis-once>
- Dimitriu, A. (1997): *Cuando las cosas son llamadas por su precio: del periodismo de opinión a la información como valor de cambio en Periodistas: entre el protagonismo y el riesgo*, compilado por Entel, A., colección "Estudios de Comunicación", Ed. Paidós, Buenos Aires.
- (2001) Magallanes en bermudas Turismo, organización espacial y crisis, Nueva Sociedad N° 171, Caracas, Venezuela, en: http://www.nuso.org/upload/articulos/2938_1.pdf
- (2005) Cuando los saberes locales enfrentan al saqueo: Acuerdos Multi (o Bi) laterales, privatización del conocimiento y compromiso intelectual, en Galafassi y Dimitriu (Eds.) *Sociedad y Desarrollo. Aportes para reiniciar un debate crítico*, Buenos Aires, Ediciones Extramuros - Theomai Libros - Nordan Comunidad, Montevideo.
- (2006) *Parques nacionales, aéreas protegidas y políticas territoriales: un paso adelante, dos para atrás*, en: https://www.ecoport.net/temas-especiales/politica/parques_nacionales_areas_protegidas_y_politicas_territoriales_un_paso_adelante_dos_para_atras/amp/
- (2007 -1) Comunicación, commodities y (neo) colonialismo en la era digital. Notas para integrar el legado de Innis y Scalabrini Ortiz pp 19-40, en *Políticas de Comunicación. Repensando experiencias Argentino-Canadienses*, Damian Loreti y Susana Sel (comp.), Editorial Koyatun, Universidad de Buenos Aires y ASAE, Buenos Aires.
- (2007-2) El París Dakar cambia Camellos por guanacos, *diario Río Negro*, 15 de noviembre de 2007, en: <http://www1.rionegro.com.ar/diario/diario/2008/11/15/1226719190143.php>
- (2008 1) *Producir y consumir lugares: Reflexiones sobre la Patagonia como mercancía*, en EPTIC Journal (<http://www.eptic.com.br/revista11.htm>)
- (2008 2) *Bulimia energética, agrocombustibles y territorio: La privatización de la política y las políticas del silencio*, en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/124/12401806.pdf>
- (2017) Cuando la planta no deja ver el bosque, *Diario Río Negro*, 8 de agosto de 2017, en: <http://www.rionegro.com.ar/columnistas/cuando-la-planta-no-deja-ver-el-bosque-FJ3308722>
- Duval, J. (2017), en Counterpunch, <https://www.counterpunch.org/2017/11/10/haiti-from-slavery-to-debt/>
- Escobar, A (1995) *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Fanon, F. (2001) *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (2009) *Piel negra, mascarás blancas*, Akal, Madrid.
- Galafassi, G. y Dimitriu, A. (2002) *Declaración de la Comunidad Académica y Científica Internacional: las venas abiertas de la Cordillera de los Andes. No al atropello Minero*, en: <http://theomai.unq.edu.ar/Esquel%20Llamamiento.htm>
- Galafassi, G. y Dimitriu, A. (2007): El Plan "B" de los Capataes Mineros. A propósito de las notas sobre "Inversiones mineras en Argentina" en *Le Monde Diplomatique* de mayo 2007, en: http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO15/Galafassi_Dimitriu_Plan_B.pdf
- Grosfoguel, R. (2006), La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 2006, (enero-junio), en: <http://artificialwww.redalyc.org/articulo.oa?id=39600402> > .
- Harvey, D. (2004) *El Nuevo imperialismo: Acumulación por desposesión*, Socialist Register.
- Herrera, A. et al (1976): Catastrophe or new society? a Latin American world model: Ottawa, Canada: *International Development Research Centre*, 1976, Pp. 108, en: <http://idl-bnc.idrc.ca/dspace/bitstream/10625/213/1/21147.pdf> accedido en febrero de 2017.
- Jiménes Cortés, E. (2018) *IIRSA-COSIPLAN: Un nuevo ciclo de colonización de los mundos indígenas*, en <http://www.redeco.com.ar/masvoces/informes/23138-iirsa-cosiplan-un-nuevo-ciclo-de-colonizaci%C3%B3n-de-los-mundos-ind%C3%ADgenas>
- Katz, C. (2001) Mito y realidad de la revolución informática, en *revista eptic* Oct.2001, <http://eptic.com.br/wp-content/uploads/2014/12/textdisc2.pdf>
- Kneen, B. (2005) *Gigante invisible. Cargill y sus estrategias transnacionales y REDES - AT*, GRAIN, Buenos Aires.
- Lander, Edgardo, La utopía del mercado total y el poder imperial, en: *Revista Tareas*, Nro. 118, septiembre-diciembre. CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos, Justo Arosemena, Panamá, R. de Panamá. 2004. pp. 31-64, en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/tar118/lander.rtf>
- Löwy, M. (2000) *¿Qué es el ecosocialismo?* En <http://www.mapuexpress.org/?p=14188q>
- (2003) *Progreso destructivo: Marx, Engels y la ecología*, Publicado en Harribey, J.M y Löwy, M. Capital contre nature, PUF, Paris, <http://www.fundanin.org/lowy5.htm>
- McClelland, D. (1961) *The Achieving Society*, Simon and Schuster, Nueva York.
- Marietán, H. (2000) *El complementario y su psicópata*, en: https://www.marietan.com/material_psicopatia/complementario.htm
- Marques de Melo, J. (2010), Vanguardismo nordestino na configuração brasileira dos estudos de economia política da comunicação, *revista EPTIC* volumen XII no 3.

- Martínez Alier, J. (1995) *De la Economía Ecológica al Ecologismo Popular*, Montevideo, Nordan - Comunidad/Icaria.
- Mastrini, G. y Bolaño, C. (2000) *Globalización y Monopolios en la comunicación en América Latina. Hacia una Economía Política de la Comunicación*, Buenos Aires, Biblos.
- Mastrini, G. y De Charras, D. 20 años no es nada: del NOMIC a la CMSI, *Anuario Ininco*, Vol 17, N° 1, pags. 217-240
- Martínez Alier, J. *Marxism, Social Metabolism, and Ecologically Unequal Exchange*, Lund University, World Systems Theory and the Environment, 19-22 Sept. 2003. Medina, disponible en <http://www.fundanin.org/lowy5.htm>.
- Mattelart, A. (1996) *La comunicación-mundo. Historia de las ideas y las estrategias*, España, Siglo XXI
- Mosco, Vincent (1996): *The Political Economy of Communication. Rethinking and Renewal*, Londres: Sage.
- Moyano, R. (2017) La investigación académica de la comunicación en América Latina desde la perspectiva de los sistemas complejos, en Chasqui. *Revista Latinoamericana de Comunicación* N.º 136, diciembre 2017-marzo 2018 (Sección Informe, pp. 299-321).
- Muraro, H. (1987), *Invasión cultural, economía y comunicación*, Legasa, Buenos Aires.
- Noble, D. (1988) Digital Diploma Mills (tres partes, en <http://communication.ucsd.edu/dl/ddm1.html>
- O'Connor, J (1988), *Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction*, CNS 1.
- Pasquali, A. (2005) *Integración comercial o diálogo cultural ante el desafío de la Sociedad de la Información*". Panel 1: "Rupturas y continuidades en torno al espacio público: acceso, participación y servicio público en la sociedad de la información, conferencia pública en el III Congreso Panamericano de Ciencias de la Comunicación, Buenos Aires, 12 - 16 julio, 2005 (copia personal).
- Pavlic B. & Hamelink, C. J. (1985) *The New Internacional Economic Order: Links between Economics and Communications*, UNESCO, Paris, en <http://unesdoc.unesco.org/images/0006/000657/065765eo.pdf>
- Pereira, P. 2018, *IIRSA – COSIPLAN: algunos apuntes sobre el ordenamiento extractivo del territorio en América Latina*, en <http://www.mapuexpress.org/?p=19832>
- Polanyi, K. (1991). *La Gran Transformación*, Fondo de Cultura Económica, México
- Ross. E. B.(2002): Malthusianism, Capitalist Agriculture, and the Fate of Peasants in the Making of the Modern World Food System, in <http://igitur-archive.library.uu.nl/CERES/2005-0523-200436/malthusianism.pdf>
- Sierra Caballero, F. (2009) Economía política de la comunicación y teoría crítica. Apuntes y tendencias, I/I/C - *Revista Científica de Información y Comunicación* número 6, pp-149-171
- Smythe, D. (1981): *Dependency Road: Communications, Capitalism, Consciousness and Canada*, Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Co.
- Tozzini, A. (2010), Lucha por el espacio, lucha por el pasado. Memoria, disputas territoriales y linajes en Lago Puelo, Prov. Chubut, en *¿Nuevas Fronteras con múltiples cercamientos? Hacia una revidsión crítica de la política territorial y extractiva en la Patagonia*, Dimitriu, A. (compilador), PUBLIFADECS, Universidad Nacional del Comahue, General Roca.
- Zallo, R (2009) Economía y políticas culturales y comunicativas para el cambio social: una revisión de paradigmas, in *Revista Mexicana de Ciencias políticas y sociales* N° 206, Mexico: UNAM.
- Zweig, S. (2015) *Hernando de Magallanes*, Ed. Nueva Generación, Santiago.



Campanhas eleitorais no Brasil: democracia e colonialidade

Electoral campaigns in Brazil: democracy and coloniality

*Renato Coelho Ribeiro **

RESUMO: Esse artigo discute as práticas da comunicação produzida nas campanhas eleitorais a partir de uma perspectiva dos estudos decoloniais latino-americanos, procurando caracterizar a padronização observada na comunicação política eleitoral, no tocante ao lugar dos subalternos, como parte da colonialidade e debater possibilidades de descolonização dessas práticas. Para isso discutimos a colonialidade do poder, do saber e do ser, iniciada com a chegada do europeu à América, como elemento formador da democracia ocidental. Realizamos um debate sobre as campanhas eleitorais no Horário Gratuito da Propaganda Eleitoral no Brasil e inserimos o conceito de colonialidade nessa discussão, para então realizar alguns apontamentos para uma descolonização das campanhas eleitorais.

PALAVRAS CHAVE: Comunicação Eleitoral. Decolonialidade. Democracia.

ABSTRACT: This article discusses the practices of communication produced in electoral campaigns from a perspective of Latin American decolonial studies, trying to characterize the standardization observed in electoral political communication, regarding the place of subordinates, as part of coloniality and discuss possibilities of decolonization of these practices. For this we discuss the coloniality of power, of knowledge and of being, initiated with the arrival of the European to America, as a formative element of Western democracy. We held a debate on electoral campaigns in the Free Election Time in Brazil and inserted the concept of coloniality in this discussion, and then made some notes for a decolonization of electoral campaigns.

KEY WORDS: Electoral Communication. De-coloniality. Democracy.

1. INTRODUÇÃO

Nesse artigo buscaremos discutir o lugar dos subalternos no contexto das campanhas eleitorais brasileiras, relacionando a isso o conceito de colonialidade, posto na teoria crítica do *Projeto Modernidade/Colonialidade*. Essa teoria será nossa base para problematizar os processos da comunicação eleitoral, que são intrínsecos ao modelo de democracia ocidental que surge na modernidade. O lugar dos subalternos nessa comunicação vem de práticas *derivadas da colonialidade do poder, do saber e do Ser*, conceitos de que trataremos nesse trabalho, conectando-os à democracia. A padronização como os subalternos são apresentados nas campanhas eleitorais brasileiras, notadamente nos programas do Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral (HGPE), é muitas vezes apontada como um processo de mera adequação da linguagem ao meio televisão e aos códigos do marketing. Defendemos que o papel representado pelos subalternos foi construído historicamente como parte da colonialidade e que.

Sigamos pois, relacionando a chegada do homem branco europeu nas terras que seriam chamadas de América, ao final do século XV, com a formação da democracia ocidental e colocando essa chegada como o início da modernidade (QUIJANO, 2009).

2. COLONIALIDADE E O MODELO DE DEMOCRACIA

A chegada de Colombo na ilha Guanahani, hoje parte das Bahamas, deu início a um padrão de poder, a “colonialidade do poder” onde o Europeu se apresenta como superior em relação ao “outro”. Eduardo Galeano imagina a chegada de Colombo em uma cena onde ele:

* Mestrando do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará, Brasil. Email: renarir@alu.ufc.br

Avanza tremendo, pois há mais de um mês dorme pouco ou nada, e a golpes de espada derruba uns arbustos. Depois, ergue o estandarte. De joelhos, os olhos no chão, pronuncia três vezes os nomes de Isabel e Fernando. Ao seu lado, o escrívão Rodrigo de Escobedo, homem de letra lenta, levanta a ata. Tudo pertence, desde hoje, a esses reis distantes: o mar de corais, as areias, os rochedos verdíssimos de musgo, os bosques, os papagaios e esses homens de barro que ainda não conhecem a roupa, a culpa, nem o dinheiro, e que contemplam, atordoados, a cena. (GALEANO, 2010).

Esses homens de barro foram classificados com base em uma ideia de raça que tem origem a partir da existência da própria América. Uma ideia que se torna a mais profunda expressão da dominação colonial e que se expande sobre toda a população do planeta, junto com o colonialismo europeu (QUIJANO, 2005). Os habitantes originais do “Novo Mundo” são colocados como aqueles que jamais podem estar em um mesmo nível do branco europeu, estabelecendo uma relação de superioridade e inferioridade permanente, criando um elemento fundamental de subalternização. O conceito de raça, usado dessa forma, é algo inédito. Para Quijano: “Estamos pues por eso en presencia de un nuevo modo de dominación social que no tiene precedentes en la historia porque no, este constructo no tiene lugar en ningún otro periodo previo.” (QUIJANO, 2007).

Segue-se então a consolidação de um padrão de poder eurocentrado, que se constrói a partir da conquista e colonização da América, que possibilita a criação de uma nova identidade histórica da Europa. Esse centro de poder precisa ainda de uma base epistêmica para legitimar-se e, para isso, se desenrolou um violento processo de invisibilidade e mesmo destruição das formas de conhecimento e visões de mundo existentes fora da Europa, que foram relegados um nível inferior, classificados como *tradicionais* ou *bárbaros*. Construiu-se um padrão *moderno* de conhecimento, que tem início no século XVI com a colonização da América, onde a *civilização moderna* que se estabelece, se autocompreende como mais desenvolvida. Essa superioridade lhe dá a permissão e, mais ainda, o dever de desenvolver aqueles que são mais primitivos, levando até eles os princípios civilizatórios (DUSSEL, 2005), incluindo aos nativos da América. A história da Europa passa a ser tomada como a história universal e uma retórica salvacionista se une à lógica da violência em várias formas, como física, moral e epistêmica.

Para além do sistema social de dominação, calcado em um conceito de raça e de uma epistemologia e visão de mundo a partir do Ocidente / Norte, o padrão de poder “envolvia uma articulação entre raça e capitalismo, na criação e crescente expansão da rota comercial atlântica” (MALDONADO-TORRES, 2008). Essa expansão marca uma globalização do capital, que combina as formas de exploração historicamente conhecidas numa única estrutura de produção de mercadorias para o mercado mundial (QUIJANO, 2009). Esse padrão da colonialidade está presente na formação da democracia ocidental, que hoje se mostra como uma *única* opção para que a sociedade possa se *desenvolver*.

Comencemos entonces con una lectura hermenéutica de-colonial de la «democracia». Habría dos rutas que podríamos seguir. Una, la más aceptada, sería asumir que en Grecia se descubrió una idea única para la organización social, una idea que a nadie ni a ninguno se le había ocurrido: el poder (kratos) del pueblo (demos). El segundo momento está con-formado por las narrativas occidentales de la propia historia Occidental. A veces, como en Hegel, estas historias son confundidas con la historia global. [...] Según la mitología de occidente, éste sería un pilar fundamental de la «modernidad» entendida como una etapa histórica en esa historia global que cuenta Hegel y resumida en slogans tales como «el gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo.» Los objetivos, en tal tipo de gobierno, son los de «libertad, igualdad y fraternidad». [...] El momento histórico en el cual los intelectuales Europeos re-toman la palabra «democracia» y la emplean para pensar la sociedad Europea del futuro, sin monarcas, es también el momento histórico en que la expansión imperial de Europa y la consolidación de la economía que hoy llamamos capitalista, entra en su apogeo. (MIGNOLO, 2008).

A modernidade, da qual a democracia é um dos pilares, de acordo com a cultura ocidental, tem, para nós, concordando com Quijano e Mignolo, o ano de 1492 como marco, não se configurando como um projeto exclusivamente europeu, desenvolvido *internamente* e de onde se expande como modelo ideal para o restante do mundo, como é dito pela narrativa hegemônica do ocidente / Norte. O conceito de raça, da forma como foi utilizado como um dos eixos formadores do poder colonial, se insere na concepção dessa democracia ocidental. A Revolução Gloriosa, na Inglaterra, em 1688, a formação dos Estados Unidos, em 1776, e a Revolução Francesa, em 1789, são tidos como marcos da construção da *democracia moderna*, enquanto a Revolução Haitiana, levada a cabo por negros submetidos à escravidão em 1804, é invisibilizada nessa narrativa (MIGNOLO, 2008). A democracia é, então, vista como obra do homem branco, cristão, europeizado, e cabe a ele disseminá-la aos outros.

“A colonialidade do Ser terá de se referir não apenas a um acontecimento de violência originário, mas também ao desenrolar da história moderna em termos de uma lógica da colonialidade” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 95), essa colonialidade do Ser se relaciona aos estereótipos que se estabelecem no senso comum, discriminando pessoas e tornando comunidades alvos preferenciais de violências. Na democracia ocidental está incorporada essa colonialidade do Ser, de uma forma clara na sua gênese, onde apenas ao homem branco, capitalista e cristão era dado o direito ao voto, mas persiste de outras formas até hoje, quando a maioria da população é subalternizada e a ideia posta é de que não tem a capacidade de conduzir seus destinos de forma autônoma, restando para aqueles mais *preparados* essa condução. Ao dizer de Frantz Fanon, são os homens condenados pelos homens, o colonialismo despersonaliza o colonizado, e “essa despersonalização é sentida também no plano coletivo, ao nível das estruturas sociais. O povo colonizado vê-se então reduzido a um conjunto de indivíduos que só encontram fundamento na presença do colonizador” (FANON, 1968). Ressaltamos que os aspectos limitadores e a elitista da democracia persiste atualmente, mesmo com o voto universal. O discurso democrático ocidental se configura hoje, na prática, como um reforço à uma representação subalterna da maioria. “Ele implica, fundamentalmente, a ideia de que a política é uma arte de gestão complicada em que o mais pequeno erro de cálculo é fatal para toda a coletividade.

O que faz com que essa arte só possa ser exercida por uma elite especializada” (RANCIÈRE, 2014), esse discurso de que coloca a política como algo a ser exercido por grupos de especialistas, é reforçado pelos meios de comunicação em geral, tornando essa visão praticamente inquestionável. O *poder do povo do slogan* democrático se reduz aos períodos eleitorais, onde ele escolhe entre versões de um mesmo programa fundamental e qualquer outra forma de luta ou participação é invalidada. (RANCIÈRE, 2014). Colocamos aqui a própria comunicação eleitoral como um dos dispositivos de reprodução dessa visão de democracia, o que é de certa forma óbvio. Mas observamos o fato de que, mesmo partidos que têm em seus programas aspirações contra hegemônicas e possuem ligações reais com os movimentos sociais, em suas expressões da comunicação eleitoral reproduzem uma colonialidade do poder e do Ser, representando os subalternos de uma forma não autônoma e invisibilizando as formas de luta dos movimentos sociais. Essa homogeneização das campanhas eleitorais, acreditamos, não tem uma única causa, e também não é um fenômeno com raízes relativamente recente, como alguns autores, que apontam o marketing, e praticamente apenas ele, como causa das práticas da comunicação eleitoral moderna. Cremos que, como expressão da colonialidade, essas práticas tem raízes bem anteriores.

3. A COMUNICAÇÃO POLÍTICA COMO PADRÃO DA COLONIALIDADE

Desde aproximadamente 1880, os partidos burgueses não passaram de agrupamentos de homens de importância. Certo é que, por vezes, eles se viram obrigados a apelar, para fins de propaganda, a inteligências estranhas aos quadros do partido. (Weber, 2011).

O modelo de democracia ocidental foi colocado como *ideal* e forma mais avançada de governo, a partir de uma episteme eurocentrada. Temos uma *standardização* de suas práticas, onde se observa algumas características comuns ao redor do mundo. Porém, essas características não surgem apenas recentemente. Weber (2011) aponta que os fundamentos da legitimidade da submissão dos homens aos eleitos na democracia ocidental se justificam por três razões. A primeira seria o que ele chama de “passado eterno”, que são hábitos imemoriais, o poder “tradicional” dos patriarcas e senhores de terra. Em segundo uma autoridade baseada no carisma de uma pessoa, a quem se deposita devoção, fazendo-o chefe. E, por fim, uma autoridade fundada em razões de uma *legalidade*, na crença em um estatuto e de uma *competência* de uma autoridade legalmente instituída. Pela natureza e limites desse trabalho, não nos deteremos mais em outras características da democracia ocidental. O que desejamos mostrar, ao citar Weber, em sua obra “A Política como Vocaçã”, é que a forma como nossa democracia nos apresenta hoje, e também as suas práticas, tem origens bem anteriores. Os pontos sobre a aceitação da autoridade, por exemplo, postos em Weber, têm, ao nosso ver, também no colonialismo uma contribuição para sua formação. Os três pontos, de uma forma ou de outra, já estavam presentes no relato construído pela Europa, que justificava a submissão dos nativos da América e dos africanos até lá levados em uma diáspora forçada.

Esses estudos foram feitos a partir de uma perspectiva dos saberes, das epistemologias do *Norte Global*, (BOAVENTURA, 2010), onde as práticas da democracia ocidental são vistas como um fator de modernização. Desta forma, a busca por explicações que levam à uma padronização dessas práticas não levam em conta os processos que forjaram a própria democracia ocidental que, ao final das contas, é o campo por onde as campanhas eleitorais fluem.

Para Quijano, nos países onde a colonialidade fundamenta as relações, incluindo a cidadania e a democracia, estas não podem ser consideradas *reais*, mas sim um modo precarizado do modelo eurocêntrico de estado-nação (QUIJANO, 2001). A democracia moderna, em verdade, limita a participação, ao centrar-se no voto e no sistema meramente representativo, assumindo um caráter excludente, onde a real participação é reservada às elites. Ela procura reduzir toda a participação política ao ato de votar, possibilitando a instituição de governos tecnocratas, onde a gestão pública é colocada como algo a ser exercida por aqueles que têm uma *expertise* sobre isso (QUIJANO, 2001). Ressaltamos que não se trata aqui de uma crítica à democracia *em si*, mas sim ao modelo de democracia ocidental que, ao nosso ver castra a participação. Sua alternativa seria uma menor representatividade e uma maior participação direta, aliada ao amplo acesso à informação.

Mas nesse trabalho não temos como objetivo o debate da democracia em si. Passemos a discutir os aspectos comuns das campanhas eleitorais na democracia ocidental. Vemos esse processo de *standardização* de alguns pontos da comunicação eleitoral como algo ligado ao modelo de democracia da modernidade eurocentrada. O deslocamento do centro do debate eleitoral para a televisão e, mais recentemente, para a internet, tende a esvaziar, ou pelo menos transferir, o lugar do debate político, reduzindo ainda mais espaços de participação e a atuação de movimentos sociais como influenciadores nas eleições.

A profissionalização das campanhas tem naturalizado um paradoxo, que vem a ser uma neutralidade do *fazer* político. As campanhas passam a ser vistas, cada vez mais, como uma mera atividade profissional, com seu discurso e narrativa produzidos por profissionais de comunicação que podem fluir por diversas campanhas, de diversas matizes ideológicas, construindo seus discursos. Isso nos remete à neutralidade e objetividade do conhecimento científico, uma das bases da epistemologia do *Norte Global*, que subalternizou outras formas de conhecimento.

A personalização das campanhas, outro ponto de convergência no modelo da democracia ocidental, vem ao encontro da narrativa colonial de subalternização a partir de uma classificação de raça. Via de regra o candidato obedece ao padrão do homem / branco / cristão. Ele é mostrado como o portador de um conhecimento superior, capaz tecnicamente de cumprir a função da gestão pública, reproduzindo a narrativa do europeu que chega a um novo mundo onde os nativos precisam ser guiados na direção de um desenvolvimento.

As campanhas políticas e, claro, a sua comunicação são fruto dessa narrativa ocidental de modernidade. Em que pese as influências do marketing e a disseminação de consultores políticos ocidentais pelo mundo, as práticas das campanhas eleitorais fazem parte de um relato histórico eurocêntrico. Um relato que as campanhas eleitorais, continuam a construir, reforçar e atualizar.

4. CONCLUSÃO

O modelo de democracia ocidental é a expressão de uma modernidade, que se forma a partir da chegada do Europeu ao *Novo Mundo*, a América. A “nova terra” foi apossada pela Europa que tratou de legitimar o colonialismo através de violências, físicas e simbólicas. O conceito de raça, usado de uma forma inédita, que sustenta uma superioridade do homem branco, cristão e europeu, apoiou um sistema de violência e exploração de recursos naturais, de homens e mulheres. Os sistemas de conhecimento existentes foram invisibilizados e uma episteme, desde a Europa, assentou-se como única. A democracia ocidental é parte desse processo e tem de naturalizado como a única forma de estabelecer relações justas de poder e ainda representar um *desenvolvimento moderno*. Ela porém, da forma como se apresenta, está umbilicalmente ligada ao sistema de exploração de vem desde a *criação* da América.

As campanhas eleitorais, parte do processo democrático ocidental, são cada vez mais um espaço meramente midiático, que paradoxalmente restringe o debate e a participação política das classes subalternas. A centralização das campanhas nos chamados meios de comunicação de massa, principalmente na televisão, é um fenômeno comum aos processos eleitorais que seguem o modelo do ocidente. Outro fator é a profissionalização na comunicação das campanhas, ligada a um reforço da ideia de que o saber *superior* tem como base uma neutralidade e objetividade, sendo eminentemente técnico. A centralização da campanha na pessoa do candidato nos remete ao conceito de raça do colonialismo, e justifica uma subalternização da maioria da população, que se vê relegada a um lugar inferior no processo eleitoral, na democracia e na própria vida.

Uma comunicação para a descolonialidade não pode deixar de ser e de incorporar a busca por uma “mudança radical nas formas hegemônicas atuais de poder”, como é dito por Maldonado-Torres (2008). Assim, dentro da busca pela possibilidade de uma campanha eleitoral descolonial, é fundamental que a visão de mundo desejado pela candidatura tenha um caráter contra-hegemônico. Sem isso, não se pode falar em descolonialidade para a comunicação eleitoral.

As campanhas eleitorais têm uma forte presença da comunicação e, no Brasil, elas assumem características únicas. O modelo brasileiro de propaganda eleitoral não encontra semelhantes no mundo, sendo apenas aqui que candidatos de todos os partidos podem contar com mídia gratuita no rádio e na televisão para expor suas ideias e propostas (PANKE; TESSEROLI, 2014). É bem verdade que esses espaços não são iguais, mas, em síntese, proporcionais ao número de deputados federais eleitos por cada partido na eleição imediatamente anterior. Esse espaço na mídia poderia ser usado de uma forma contra-hegemônica e decolonial. O caminho para isso seria trazer de volta a política para a comunicação política. Mas sem negar o aparato técnico, pesquisas, ou mesmo a participação de profissionais de comunicação nas campanhas. Esses profissionais, porém, devem ter uma visão de mundo semelhante ao que tem a candidatura, já que participar dela não deva ser encarado como algo neutro ou meramente técnico.

Os espaços comunicativos das campanhas eleitorais, em particular os espaços gratuitos na mídia, são uma oportunidade para que possa falar o subalterno. Essa fala do subalterno, no entanto, deve ser construída de uma forma horizontal, com a aproximação de movimentos sociais do *fazer comunicativo* das campanhas, trazendo a política do cotidiano para dentro dela. A desconstrução de comunicação da colonialidade será levada a cabo por uma construção e reconstrução social e cultural, através de atos participativos entre sujeitos históricos, que vivem e pertencem a um lugar (BASPINEIRO, 2014), dessa forma, a cultura, os saberes e as práticas locais são parte da construção do discurso e dos códigos da comunicação, descolonizando o *ser*, o saber e o poder.

BIBLIOGRAFIA

- BASPINEIRO, Adalid Contreras (2014). *De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- BOAVENTURA, Sousa Santos (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- CASTRO-GOMÉZ, Santiago (2005). *La Poscolonialidad explicada a los Niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Eduardo (Org.) (2005). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- FANON, Frantz (1968). *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GALEANO, Eduardo (2011). *Os Nascimentos (Memórias do Fogo - Volume 1)*; tradução de Eric Nepomuceno. Porto Alegre: LP&M.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2008). A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 2008.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2008). *La descolonización y el giro des-colonial*. Tabula Rasa, núm. 9. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- MIGNOLO, Walter (2008). *La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso*. Tabula Rasa, núm. 8. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- MIGNOLO, Walter (2008). *Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial*. Tabula Rasa, núm. 9. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- MIGNOLO, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del signo.

- PANKE, Luciana; TESSEROLI, Ricardo (2014). HGPE en Brasil: História e Características. In: *CONGRESSO URUGUAYO DE CIENCIA POLÍTICA*, 5., 2014, Montevideo: Asociación Uruguaya de Ciencia Política.
- QUIJANO, Aníbal (2001). Colonialidad del poder, Globalización y Democracia. In *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*. Caracas: Instituto de Estudios Diplomáticos y Internacionales Pedro Gual.
- QUIJANO, Aníbal (2007). *Colonialidad del poder y clasificación social*. In *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- RANCIÈRE, Jacques (2014). *Ainda se pode falar de democracia?* Lisboa: KKYM.
- WEBER, Max (2011). *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix.



Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

AVANCES DEL PROYECTO INVESTIGATIVO HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN COMUNICACIONAL BOLIVIANA Y RETOS DESDE LA PERSPECTIVA DECOLONIAL

PROGRESS OF THE RESEARCH PROJECT HISTORY OF THE BOLIVIAN COMMUNICATIONAL RESEARCH AND CHALLENGES FROM THE DECOLONIAL PERSPECTIVE

PROGRESSO DO PROJETO DE PESQUISA HISTÓRIA DA PESQUISA DA COMUNICAÇÃO BOLIVIANA E DESAFÍOS DA PERSPECTIVA DECOLONIAL

*Esperanza Pinto Sardón**

RESUMEN: El objetivo de la presente ponencia es reflexionar sobre los avances realizados en un proyecto de autoría propia que versa sobre la historia de la investigación comunicacional boliviana desde sus prácticas embrionarias, pasando por sus distintas fases hasta su estado actual y su relación con el campo académico de la Comunicación. En ese contexto interroga: ¿Qué avances teóricos pueden identificarse en el proyecto investigativo *Historia de la investigación comunicacional boliviana y su relación con el campo académico de la Comunicación* y qué retos pueden proponerse desde la perspectiva decolonial?. Para responder a tal pregunta, procedimentalmente se acudió a la revisión de tres estudios de la autora que forman parte del señalado proyecto y a la observación documental de fuentes del pensamiento decolonial relacionadas con la perspectiva histórica; en especial se tomó en cuenta al filósofo mexicano Leopoldo Zea.

PALABRAS CLAVE: Historia de la comunicación; pensamiento decolonial.

ABSTRACT: This paper's objective is to reflect the personal advances made about the Bolivian Communication History since its first practices through different phases up to now and the relation with the Communication as academic field. This paper asks which teorical advances can be identified in the research project called "Bolivian Communication History and its relation with the Communication academic field"? Which challenges can be proposed from the decolonial perspective? To answer this question, it was used as a method the review of three studies and the documentary observation about authors like Leopoldo Zea and others who built the decolonial thought from a historical point of view.

KEY WORDS: Communication History; decolonial thought.

RESUMO: O objetivo deste trabalho é refletir sobre o progresso feito num projeto que lida com a história da pesquisa da Comunicação boliviana a partir das práticas embrionárias, através de diferentes fases até o estado atual e a relação com o campo acadêmico da Comunicação. Neste contexto, se pergunta: ¿Quais são os avanços teóricos que podem ser identificados no projeto de pesquisa *História da pesquisa da Comunicação boliviana e sua relação com o campo acadêmico da Comunicação*, e quais são os desafios que podem ser propostos na perspectiva decolonial? Para responder a esta questão, três estudos propios foram revistos, estes fazem parte do projeto e da observação documental de fontes de pensamento decolonial relacionadas à perspectiva histórica; especialmente o filósofo mexicano Leopoldo Zea foi levado em consideração.

PALAVRAS-CHAVE: História da Comunicação; pensamento descolonial.

***Directora del Instituto de Investigación**, Posgrado e Interacción Social en Comunicación (IpiCOM), dependiente de la Carrera de Ciencias de la Comunicación Social de la Universidad Mayor de San Andrés. Magíster en Comunicación y Desarrollo. Boliviana, residente en La Paz. **Email:** epintosardon@gmail.com

1. PUNTOS DE PARTIDA

Los antecedentes del trabajo que aquí se expone tienen por base un emprendimiento investigativo de la autora vinculado a desarrollar la historia de la investigación comunicacional boliviana y su relación con el campo académico de la Comunicación, desde sus prácticas germinales, pasando por sus diferentes etapas, hasta su estado actual. Al presente, ese emprendimiento ha avanzado en tres entregas con distintos periodos y en este orden: 2000-2010, 1848-1879 y 1900-1932. Se considera que es menester reflexionar sobre estos avances desde lo teórico/metodológico.

En el desenvolvimiento de proyecto mencionado, de tipo exploratorio, se percibieron supuestos, nociones, periodizaciones, situaciones conflictivas que podrían esclarecerse, precisarse, desde la perspectiva decolonial que en lo básico plantea una manera diferente de pensamiento no apegado a visiones eurocéntricas.

Tomando en cuenta esos entornos la pregunta orientadora de la ponencia es: ¿Qué avances teóricos/metodológicos pueden identificarse en el proyecto investigativo *Historia de la investigación comunicacional boliviana y su relación con el campo académico de la Comunicación* y qué retos pueden proponerse desde a la perspectiva decolonial?

En ese entendido se proponen tres partes: la primera, con los antecedentes del indicado proyecto; la segunda, en la que se identifican sus avances teóricos/metodológicos y la tercera, en la que se proponen retos desde la perspectiva decolonial.

Metodológicamente, se acudió, por un lado, a los métodos teóricos porque se hizo uso de procesos lógico/conceptuales en el sentido de establecer conexiones entre el pensamiento decolonial, la relación historia y comunicación. De esos métodos se priorizó el análisis porque se requirió desmenuzar las relaciones aquí examinadas. También se priorizó la síntesis para reunificar las partes de lo anterior; pero ese proceso mental fue aplicado con mayor fuerza a la hora de elaborar la tercer parte. Por otro lado, se acudió a los métodos empíricos, principalmente a la observación o registro sensorial sistemático y dirigido. Ello se concretó en la técnica de la observación documental, para el recojo de la información, misma que se concretó en el examen de los tres avances indicados. La comprensión de esa información estuvo orientada por la técnica del análisis documental que consistió en una lectura detenida de los documentos revisados.

2. ANTECEDENTES DEL PROYECTO HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN COMUNICACIONAL BOLIVIANA Y SU RELACIÓN CON EL CAMPO ACADÉMICO DE LA COMUNICACIÓN

El interés por el tema historia de la investigación comunicacional boliviana y su relación con el campo académico de la Comunicación tiene larga data y para que éste sea considerado proyecto de largo aliento tuvo que pasar varios años en los que se dieron sucesivas aproximaciones, mismas que estuvieron marcadas por la motivación constante de volcar la mirada indagatoria al tiempo pasado con el objeto de averiguar la trayectoria de un determinado fenómeno comunicacional y poder convertirlo en objeto de estudio.

Cronológicamente, el primer acercamiento se efectuó en 1988; la cobertura temática se preocupó por desarrollar la historia de las formas comunicacionales a lo largo de los procesos históricos boliviano, desde los tiempos precoloniales, pasando por los de la República, hasta el siglo XX. El soporte teórico/metodológico se asentó en el materialismo histórico, a partir del cual se construyeron niveles de estudio que relacionaban categorías de análisis de aquél enfoque con la producción, distribución y consumo de los mensajes ¹.

El segundo acercamiento se produjo en el 2000 en el que se pulieron aspectos metodológicos de lo anterior presentándolo como *Propuesta de enfoque metodológico crítico para el estudio de la historia de la comunicación en Bolivia*, en el marco del II Encuentro nacional de investigadores de la Comunicación en Bolivia organizado por la Asociación boliviana de investigadores de la comunicación (ABOIC).

El tercer acercamiento dado en el 2002, tuvo la particularidad de que, por primera vez, el interés se focalizó en una de las áreas de la historia de la comunicación: la investigación. De ese modo se expuso la ponencia titulada *Panorama de la historia de la investigación de la comunicación en Bolivia*, en la que se propuso una periodización que iba desde el siglo XIX hasta el XX. El escenario fue el III Encuentro, organizado por la entidad mencionada en arriba.

El cuarto acercamiento se dio en el 2004, cuando se profundizó en obras pioneras de la investigación comunicacional del siglo XIX, particularmente en los años 1883 y 1886. Lo anterior tomó cuerpo en una revista de circulación internacional en la que se publicó el artículo intitulado *Los inicios de la constitución del campo de estudios de la Comunicación en Bolivia y su relación con el presente* ². Por primera vez, se aproximó al estudio de las obras a partir del examen del tema, objeto de estudio y aproximación metodológica y se relacionó la investigación en el marco de la constitución formal del campo académico de la Comunicación.

El quinto acercamiento tuvo lugar en el 2011, año en el que la cobertura se extendió a una centuria, de 1883 A 1983. Sin embargo, basándose en la orientación de Kopylov (1965) de aprehender el contenido de un objeto a través no de su fase inicial sino

¹ Pinto, Esperanza (1988): *Historia de la comunicación*. La Paz (documento inédito).

² Torrico, Erick y Pinto, Esperanza (2004): *Los inicios de la constitución del campo de estudios de la Comunicación en Bolivia y su relación con el presente*, en *Trampas de la comunicación y la cultura*. Año 2. N° 16, agosto. La Plata. Pp. 40-53.

de su final, bajo el supuesto de que en ésta se encuentran elementos sustanciales que permiten comprenderlo mejor, se optó por examinar el objeto de estudio señalado, en el periodo 2000-2010.

Precisamente, el acápite que sigue se referirá a sus avances teóricos/metodológicos, no sólo de ese periodo sino de los correspondientes a 1848-1879 y 1900 y 1932.

3. AVANCES TEÓRICOS DEL PROYECTO HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN COMUNICACIONAL BOLIVIANA Y SU RELACIÓN CON EL CAMPO ACADÉMICO DE LA COMUNICACIÓN

Antes de ingresar al desarrollo de este acápite es menester examinar algunos aspectos que permitan, con pertinencia, reflexionar sobre los avances teóricos del indicado proyecto. En otras palabras lo que se busca son orientaciones para determinar qué componentes del proceso investigativo en curso son los que mejor expresan aspectos teóricos.

En realidad, desde la práctica investigativa, se puede afirmar que lo teórico se inicia a partir de la construcción del objeto de estudio y, es más, que la misma finalidad de una investigación es producir teoría. Sin embargo, se considera que en los componentes donde mejor se expresa lo teórico son:

- el marco teórico, refiere un conjunto de proposiciones que permiten la inteligibilidad de un objeto de estudio
- el análisis e interpretación de resultados, cuando el marco teórico “entra en acción” y posibilita la comprensión de los resultados en un espacio teórico mayor y
- las conclusiones, presentan los resultados finales de la investigación, son proposiciones que cierran un estudio.

En ese contexto, orientándose por Kopnin (1965) se puede afirmar que tanto en el análisis e interpretación de resultados como en las conclusiones es donde mejor se expresa el trabajo teórico de una indagación.

La premisa de la que parte el autor mencionado es que la teoría es una forma de la unidad de interrelación dialéctica del análisis y la síntesis. Es decir que su conexión expresa: “El vínculo entre el análisis y la síntesis es orgánico, intrínseco”. “No hay síntesis sin análisis” (: 318). La base objetiva de ambos procesos es la realidad material que posee múltiples formas, pero, al mismo tiempo, goza de una unidad interna, sustancial:

Debido a que el propio mundo es a la vez único y múltiple, hay en él identidad y diferencia; lo único existe en lo múltiple (lo idéntico en lo diferente) y lo múltiple en lo único (lo diferente en lo idéntico) (Kopnin, 1965: 318).

El conocimiento científico al buscar explicar la realidad, debe comprender lo múltiple en lo único y viceversa, por eso la necesidad de descomponer y unir en su unidad (análisis/síntesis).

Además de lo anterior, el autor asevera que: “El análisis y la síntesis tienen un carácter creador, su resultado es el avance de nuestro saber” (: 318). Su unidad intrínseca “se manifiesta en el proceso de formación y desarrollo de la teoría científica” (: 319).

Con esas orientaciones se considera apropiado proceder a identificar los avances teóricos de los estudios correspondientes a los tres periodos indicados, a partir de los componentes del análisis e interpretación de la información y de las conclusiones. En ese sentido, en lo que sigue, se ofrecerá, un contexto que ubique la particularidad de cada avance y la identificación del principal progreso teóricos logrados.

3.1. Situación de la investigación de la comunicación en Bolivia y su relación con el campo de estudio de la Comunicación, 2000-2010

Las particularidades del estudio *Situación de la investigación de la comunicación en Bolivia y su relación con el campo de estudio de la Comunicación, 2000-2010*, son su alcance y su corte temporal. Respecto a lo primero marca el punto clave para el despliegue del proyecto general que, como se señaló, busca abordar las prácticas indagatorias de este lado del mundo desde sus incipientes, pasando por sus distintas fases, hasta su situación actual. Punto clave porque delimitó el objeto de estudio a tres dimensiones sustanciales lo que abrió surcos fecundos para relacionarlo con un ámbito de comprensión mayor. Respecto a lo segundo, la razón del corte temporal obedeció a una razón vinculada con la mejor forma de aprehender el contenido de un objeto a partir de su fase “final” o madura porque en ésta se encuentran con mayor nitidez aspectos sustanciales que permiten aproximarse al objeto de un modo más idóneo. En base a ese supuesto se decidió acometer la obra para el periodo 2000-2010 ³.

El principal progreso logrado se considera que estuvo en la delimitación del objeto del estudio en cuanto a sus dimensiones (entidades auspiciadoras, autores y obras), relación con un ámbito mayor de comprensión (campo académico de la Comunicación) y, principalmente, el corte temporal (2000-2010). Lo anterior no sólo permitió demarcar el objeto de estudio sino que lo orientó conceptualmente en las siguientes entregas. Una expresión de ello fue que en la contratapa de la publicación se anunció: “la próxima entrega abarcará otro periodo, necesariamente, vinculado con germinales prácticas investigativas en este lado del Cono Sur”.

³ Se debe remarcar que fue algo relevante dotarse de ese supuesto, encontrado en Kopnin (1965) mismo que tuvo consecuencias fundamentales para el estudio. Una de ellas se refiere a la recopilación de la información pertinente que llegó a explorar documentos desde 1876 hasta el 2010, es decir ciento treinta y cuatro años. Con ese acumulado informativo, estaba previsto comenzar el estudio por el principio, por 1876; sin embargo encontrado el supuesto de Kopnin (1965) se tuvo la certeza de que lo aceptable era iniciar el estudio por la fase actual.

3.2. Historia de la investigación comunicacional boliviana, 1848-1879 y su relación con el avance del campo académico de la Comunicación

La particularidad del estudio *Historia de la investigación comunicacional boliviana, 1848-1879 y su relación con el avance del campo académico de la Comunicación* se ubica en que viene a ser la segunda entrega prometida, pero la primera que entra en materia del proyecto investigativo de largo aliento.

Los principales progresos teóricos logrados pueden ser:

1. La estructuración del marco teórico a partir de los aportes conceptuales de la historia de la ciencia lo que permitió comprender el desarrollo histórico de la investigación comunicacional boliviana no como un proceso lineal sino como una integridad histórica.
2. El hallazgo de que en la etapa histórica estudiada, la dimensión fundamental para entenderla fue la política, lo que motiva a estar atenta si esta situación se volverá a presentar en las próximas entregas para determinar si es una característica de la historia de la investigación comunicacional boliviana.
3. También permitió introducir la noción conceptual de *pensamiento comunicacional boliviano* como consecuencia de la relevancia social de los temas tratados por los *autores* provenientes de variados saberes.
4. Del mismo modo, permitió constatar que el campo académico de la Comunicación se nutrió solamente de la práctica investigativa lo que permite aseverar que *obras y autores* pueden existir antes de las *entidades auspiciadoras* y que la emergencia y desarrollo de éstas es un síntoma de mayor o menor desenvolvimiento de la matriz disciplinaria del campo académico de la Comunicación, siempre y cuando esté en armonía con las prácticas de enseñanza y ejercicio profesional.

3.3. Historia de la investigación comunicacional boliviana, 1900-1932 y su relación con el avance del campo académico de la Comunicación

La particularidad del estudio *Historia de la investigación comunicacional boliviana, 1900-1932 y su relación con el avance del campo académico de la Comunicación* se ubica, en que viene a ser la tercera entrega en el avance del proyecto de largo aliento sobre el desarrollo de las prácticas investigativas en el territorio nacional.

En esta nueva entrega más que logros lo que se ha identificado son las siguientes dificultades y necesidades:

1. Se presentaron conflictos en la identificación del periodo histórico al interior del cual tuvo lugar el desarrollo de la investigación comunicacional. El conflicto tiene que ver con la delimitación histórica y con las fechas de publicación de las obras. Hasta este avance, el modo de resolverlo ha sido priorizando el corte histórico y, dentro ese contexto, ubicar el desarrollo de las obras.
2. Se percibió la necesidad de ampliar, en el marco teórico, los aportes conceptuales de la historia de la ciencia, pero en el contexto boliviano bajo el supuesto de que podrían encontrarse elementos que nutran la comprensión del campo académico de la Comunicación.
3. La necesidad de contar con otras narrativas históricas de comprensión de los procesos vividos para entender de manera más cabal los trayectos históricos de la investigación comunicacional boliviana. En efecto, a lo largo de los estudios se ha percibido que se requiere una mirada histórica más profunda, consustanciada con los procesos sociales, políticos, culturales y filosóficos tanto de América Latina como de Bolivia misma, una perspectiva que emerja de los hondos intereses de espacios geo históricos que siguen buscando construirse a sí mismos.

RETOS PARA AVANZAR DESDE LA PERSPECTIVA DECOLONIAL

Esta parte se basará en el filósofo mexicano Leopoldo Zea⁴ mismo que fue encontrado por la responsable de este trabajo en la alusión que hace de aquél, Enrique Dussel, uno de los representantes del pensamiento decolonial.

En su ensayo *América latina: largo viaje hacia sí misma* (1995)⁵ en el que “se resume la interpretación de la historia de su autor”. Propone “partir de la propia situación, la cual al hacerse consciente, ha de conducir, necesariamente, a la comprensión de su urgente y necesario cambio”.

Entre las nociones claves que brinda se pueden extraer:

- Parte del pensamiento de Simón Bolívar, sobre la identidad latinoamericana, cuando éste afirma: “No somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles”. A ello, Zea denomina no

⁴ Leopoldo Zea (1912-2004), filósofo mexicano, uno de los principales representantes del latinoamericanismo integral en la historia. Su pensamiento se centra en desentrañar la identidad latinoamericana, el estudio de las ideas y la realidad del hombre americano, defensa de la integración latinoamericana cuyo sello propio fue la ruptura con el imperialismo estadounidense y el neocolonialismo. Para Zea, 1492 no fue un descubrimiento sino un encubrimiento en términos culturales y de saberes. Su producción intelectual es amplia, abarcando desde 1945 hasta la década del ochenta. Ocupó cargos académicos de importancia, como el de Director del Centro de Estudios Latinoamericanos. Recibió varios premios de reconocimiento a su obra, como el galardón de Ciencias y Artes.

⁵ El indicado ensayo apareció por primera vez en 1977 en la Revista El correo de la UNESCO.

asimilación sino yuxtaposición “de lo supuestamente superior sobre lo que se considera inferior”.

- Ese supuesto tiene su origen en el pasado colonial, en la dominación impuesta por España que impidió el *mestizaje asuntivo* que fuera propio de la cultura europea, producto de *culturas síntesis*, sobre la que reposa su superioridad, por lo que “no puede asimilar otras culturas, ni ser asimilada” (: 291).
- Reconoce que hubo “imitación servil de los modelos impuestos”, principalmente en la religión. Producto de lo anterior el mestizaje se realizará pese a los que dominan.
- Identifica a 1810, como fecha que inicia la liberación de América latina como consecuencia de variados intentos ante la metrópoli española, sin resultado alguno: “Para la metrópoli todos los nacidos en América son considerados inferiores, racial y culturalmente. Los hombres de estas tierras son vistos, no como hijos de la epopeya española de la conquista, sino como bastardos de la misma y sin derecho alguno” (: 293).
- Basándose en Bolívar, recoge los términos de *cultura de la improvisación en contra de la formación para la servidumbre*. La primera se da frente al rechazo de los españoles de aceptar que los hombres nacidos en Latinoamérica ocuparan puesto alguno, ni bajo ni alto. Por ello, se veían obligados a improvisarlo todo; hacer algo para lo que nunca se fue educado: “Así a una cultura de la dominación seguirá una cultura de la improvisación” (: 293). La segunda, es la única que recibirán los americanos pues su lugar en la sociedad colonizada es la de sirvientes.
- Frente a lo anterior, se tenían dos caminos: Uno, conservar el orden histórico que permitía mantener el dominio español, pero esta vez en manos de los criollos: “Nada entonces tendría que improvisarse, sólo habría que asimilar, aprender y practicar. La herencia cultural española, era también americana” (: 794). Este era el proyecto *conservador*. Dos, los que se pronunciaban por la ruptura, nada del pasado, nada con la servidumbre, improvisar algo distinto: “No teniendo nada propio, los Americanos bien podían hacer suyos modelos y experiencias culturales más eficaces... borrar el largo y equivocado pasado colonial” (: 295). Ese proyecto era el *civilizador*, mismo que verá al indígena, hispano y mestizo “como expresión de la barbarie”. Se intenta imitar los modelos de Europa occidental y de Estados Unidos. “Ser como Inglaterra, Francia y los Estados Unidos serán las metas del proyecto civilizador”. “La emancipación política alcanzada por los libertadores, debía ser ahora seguida por lo que los civilizadores llamaron “emancipación mental”. Este esfuerzo cultural latinoamericano se resume en la premisa de “Dejar de ser lo que se es, para ser otro distinto” (: 295). Pero ello sería cuestionado por situaciones como el expansionismo de Estados Unidos contra México (1847), por ejemplo lo que “dará una nueva conciencia a los hombres de esta nuestra América” (: 296).
- Una de las expresiones de esa nueva conciencia será la del *complejo de inferioridad* “que le había permitido pasar de una dependencia impuesta a una dependencia libremente aceptada”. Entonces surgen voces que critican aquél proyecto civilizatorio con epítetos como *deslatinización y la nordomanía*.
- Basándose en José Martí, sostiene que América, tiene una realidad, larga historia y una cultura:

“Son sus indios, los conquistadores de éstos, los libertadores luchando por poner fin a la conquista, los conservadores afanosos por mantener el orden que habían heredado, los civilizadores queriendo saltar sus propias experiencias. América es así un crisol de culturas que van hundiéndose en su seno los vanos intentos por sobreponerlas. La cultura latinoamericana se ha impuesto a la supuesta superioridad de las culturas que se le quisieron imponer, o aceptó libremente, cada una de estas culturas fueron absorbidas y mezcladas en el crisol de la cultura de esta América” (: 297).

En otro ensayo *Las ideas en Iberoamérica en el siglo XIX* (1956) incluye tres partes, sin embargo es la tercera que aquí interesa destacar, titulada *La lucha por la emancipación mental de Hispanoamérica*.

Apunta que en el siglo XIX, luego del periodo colonial, la América Hispana se dividió en dos grandes grupos: “el de los que la quieren convertirla en un país moderno y el de los que se empeñan en un gobierno que sea natural prolongación de las instituciones coloniales” (: 28). La llamada *generación hispanoamericana* surge en medio de esa pugna. La cuestión de fondo era determinar la causa por la que, una vez roto el yugo español, los gobiernos de uno u otro bando degeneraban en dictatoriales. Se estimó que el motivo profundo de esa situación era la herencia española y que para romper definitivamente con ella era menester la *emancipación mental* por medio de la educación, bajo el supuesto de que la emancipación política fue lograda. Circularon entonces varios discursos que tuvieron por objetivo “hacer consciente la raíz de los males que azotan a los pueblos para destruirlos o evitarlos” (: 31). Así, por ejemplo, a partir de 1840, comienza a publicarse estudios históricos y sociológicos entre los que destacan, el chileno, José Victorino Lastarria, el venezolano, Andrés Bello y los argentinos Domingo Faustino Sarmiento Juan Bautista Alberdi. Este último propugnaba el estudio de la filosofía americana basada en la realidad, “la filosofía de nuestra nación”. “Nuestra filosofía será, pues una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales” (: 38).

Con todo, los adalides del “educar para la libertad” tuvieron diversas influencias filosóficas: tradicionalismo francés, eclecticismo, utilitarismo, escuela escocesa, socialismo romántico de Saint-Simon, idealismo alemán, positivismo. Zea, al respecto, señala que aquéllos aplicarán esas corrientes “de acuerdo con la realidad que a sus hombres les toca vivir y potenciar” (: 42).

Un libro importante de Zea, relacionado con la historia es *América en la historia* (1970), en el que busca “la relación de nuestra historia con la historia del mundo” (: 11), misma que por diversas circunstancias “ha acabado por ser una historia común a todos los pueblos que lo forman”. En el caso particular de América, esa historia comienza en estas tierras presentándose como europea.

Los puntos que pueden destacarse son:

- Afirma que una de las preocupaciones de la cultura en América es la originalidad, entendida ésta como “el lugar de origen”; no entendida como la creación de algo único. En el caso americano esa originalidad debe partir del supuesto de que se es parte de la cultura occidental y al serlo debe participar “aportando a la misma las experiencias que han originado su situación concreta” (: 14). Su capacidad de originalidad se traduce en “su capacidad para enfrentarse a su propia realidad para tomar conciencia de sus problemas y buscar las soluciones adecuadas” (: 15). Recomienda no copiar, no repetir los frutos de la cultura europea.
- En la parte relativa a *La historia como invención occidental*, el autor sostiene que:

La historia que se inicia en una pequeña parte de Europa, la parte occidental que comprende a un pequeño grupo de pueblos entre los que se destacan Inglaterra, Francia y Holanda y, más tarde, Alemania. Historia que se inicia a mediados del siglo XVI y alcanza su apogeo en el siglo XIX. Una historia que se convierte en universal por la capacidad de estos pueblos para expandirse por todo el mundo. Mundo que queda incorporado, subordinado, a los fines de la historia propia de estos pueblos (: 37).

- Si bien el hombre es un ente histórico, la conciencia de esa historicidad, su invención es obra del hombre moderno, de la etapa que inicia la modernidad, en el siglo XVI. A esa conciencia de la historia se la ha denominado filosofía de la historia, término acuñado por François-Marie Arouet, más conocido como Voltaire.
- En la parte relativa a *La historia como línea ascendente*, el autor se refiere a que esa concepción surgió en circunstancias del siglo de las Luces⁶, cuando la historia fue negada como pasado para convertirse “en línea ascendente dentro de la cual el único protagonista es el hombre occidental” y cuya orientación es el futuro con meta infinita (: 42).

Hasta aquí se ha reflexionado, en una primera parte, sobre los avances realizados del proyecto investigativo sobre la historia de la investigación comunicacional boliviana cuya aspiración es abordarla desde sus embrionarias prácticas hasta su situación actual y su relación con el campo académico de la Comunicación. En una segunda parte, se han descrito algunos aportes del filósofo mexicano Leopoldo Zea, representante del *latinoamericanismo integral de la historia* y mencionado como fuente de uno de los cabezas de fila del pensamiento decolonial, Enrique Dussel.

Con esas orientaciones, ahora, corresponde apuntar retos, al proyecto indicado, desde la perspectiva decolonial:

1. El ensayo *América latina: largo viaje hacia sí misma* (1977-1993) con sus nociones de “partir de la propia situación...”, “identidad latinoamericana como crisol de culturas”, “no complejo de inferioridad”, “emancipación mental”, orienta, de modo general, hacia una ampliación del marco teórico que no sólo contemple a la historia de la ciencia europea y norteamericana sino que incluya a la historia de la ciencia latinoamericana y, de modo particular, la historia de la ciencia boliviana. Con ambas inclusiones se considera que se tendrá una mayor precisión en la comprensión del aporte de la historia de la investigación comunicacional en Bolivia.
2. El ensayo *Las ideas en Iberoamérica en el siglo XIX* (1956) y, particularmente la parte titulada *La lucha por la emancipación mental de Hispanoamérica* cuya base es la educación y que movilizó a las mentes más importantes de la región latinoamericana inspira para que en los componentes conceptuales y metodológicos del proyecto en cuestión, se considere a la historia de las ideas, a las ideas filosóficas, particularmente en Sud América bajo el supuesto de que ello contribuirá a no mirar la historia boliviana y su historia de la investigación comunicacional con “anteojeras”, con filtros que destilen sobre todo corrientes europeas ajenas a la comprensión de un espacio geohistórico de este lado del mundo.
3. Por último, el libro *América en la historia* (1970), en el que busca “la relación de nuestra historia con la historia del mundo” inspira con su noción de originalidad en el sentido de tomar conciencia de los propios problemas y buscar soluciones adecuadas con la realidad. No copiar. Del mismo modo, al comprender que la historia de Latinoamérica es parte de la historia mundial, no marginarse, no autodiscriminarse, no encendidos nacionalismos. De igual forma, la noción impuesta a la historia como, necesariamente, ascendente, sin fin, que facilita el progreso. Esas nociones retan, por un lado, a continuar resolviendo problemas conceptuales y metodológicos que emerjan del continuo avance del proyecto investigativo con originalidad sustentada por un determinado locus. Por otro a seguir enriqueciendo la mirada de concebir a la historia como integridad, en lo posible, con su complejidad, y no como un avance lineal, plano, directo o unidimensional.

⁶ Zea señala que tal siglo de las Luces “es el siglo en el que la llamada burguesía va a tomar la dirección de la sociedad desplazando a los antiguos poderes”. Al mismo tiempo es el momento en que occidente va afianzando su poderío sobre pueblos de cultura milenaria.

Bibliografía:

LIBROS:

Kopnin, Pavel (1965): *Lógica dialéctica*. México: Grijalbo S.A.

Pinto, Esperanza (2015): *Situación de la investigación comunicacional boliviana y su relación con el avance del campo académico de la Comunicación (2000-2010)*. La Paz: Actitud Servicios.

_____ (2016): *Historia de la investigación comunicacional boliviana (1848-1879) y su relación con el avance del campo académico de la Comunicación*. Investigación Año Sabático, gestión 2014. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz: Comunicación Adictiva.

Zea, Leopoldo (1956): *Las ideas en Iberoamérica en el siglo XIX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (1970): *América en la historia*. España: Ediciones de la revista de Occidente.

ARTÍCULOS:

Torrice, Erick y Pinto, Esperanza (2004): "Los inicios de la constitución del campo de estudios de la Comunicación en Bolivia y su relación con el presente, en *Trampas de la comunicación y la cultura*. Año 2. N° 16, agosto. La Plata. Pp. 40-53.

Zea, Leopoldo (1993): "América latina: largo viaje hacia sí misma", en *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Leopoldo Zea (compilador). México: Fondo de cultura económica-Colección tierra firme.

DOCUMENTOS:

Pinto Esperanza (2018): *Historia de la investigación comunicacional boliviana (1900-1932) y su relación con el avance del campo académico de la Comunicación*. Documento inédito. La Paz.

_____ (1988): *Historia de la comunicación en Bolivia*. Documento inédito. La Paz.



Colonialidade do saber, currículo e jornalismo

Coloniality of knowledge, curriculum and journalism

Giordanna Santos *

RESUMO: Busca-se com este texto fazer uma reflexão sobre o currículo do curso de Jornalismo, a partir do pensamento decolonial. Neste texto, faz-se uma análise das Diretrizes Curriculares Nacionais de Jornalismo, estabelecidas pela Resolução nº 01, de 27 de setembro de 2013 (Resolução CNE/CES 1/2013), verificando em que medida reproduzem o pensamento hegemônico, colonial e eurocêntrico, e como isso pode refletir no ensino e na prática do jornalismo.

PALAVRAS-CHAVE: jornalismo, colonialidade do saber, decolonialidade.

ABSTRACT: This text seeks to reflect on the curriculum of the Journalism course, based on decolonial thinking. In this text, it is an analysis of the National Curriculum Guidelines for Journalism, established by Resolution No. 01 of September 27, 2013 (Resolution CNE/CES 1/2013), in which extension reproduce the hegemonic, colonial and Eurocentric thinking, and how this can reflect in the teaching and practice of journalism.

KEY WORDS: journalism, coloniality of knowledge, decoloniality.

1. CONTEXTUALIZAÇÃO

Em 2009, mesmo ano em que o Supremo Tribunal Federal (STF) revogou a Lei da Imprensa e decidiu pela não obrigatoriedade de diploma de Jornalismo para exercício profissional, o Ministério da Educação, por meio da Diretoria de Ensino Superior, nomeou uma Comissão de Especialistas em Jornalismo (Portaria MEC-SESU 203/2009, de 12 de fevereiro de 2009)¹, para repensar e atualizar as diretrizes curriculares nacionais do curso.

A derrubada da obrigatoriedade do diploma superior de Jornalismo foi um fator considerado pela Comissão, no sentido de fazer uma reflexão de como os cursos de jornalismo devem se ressignificar frente a esse fato, bem como de outros desafios impostos à área.

Com base nesse Relatório, em 2013 foi aprovada as mais recentes DCN de Jornalismo, que substituem a Resolução CNE/CES 16, de 13 de março de 2002, na qual Jornalismo estava como uma habilitação da área de Comunicação Social. Anteriormente o curso teve cinco currículos mínimos implantados, sendo eles: Parecer nº 323/62, Parecer nº 984/65, Resolução nº 11/69, Resolução nº 3/78, Resolução nº 2/84).

A partir desse contexto, busca-se com este trabalho apresentar reflexões críticas das Diretrizes Curriculares Nacionais de Jornalismo (Resolução nº 01, de 27 de setembro de 2013), a partir do pensamento decolonial. Para tal análise, leva-se em consideração

* Giordanna Santos é professora e bolsista de Pós-Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea (ECCO), da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Doutora em Cultura e Sociedade, pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Brasil. Email: giosants@gmail.com

¹ Essa comissão foi composta pelos pesquisadores e professores José Marques de Melo (Universidade Metodista de São Paulo - UMEP), presidente da Comissão; Alfredo Vizeu (Universidade Federal de Pernambuco - UFPE); Carlos Chaparro (Universidade de São Paulo - USP); Eduardo Meditsch (Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC); Luiz Gonzaga Motta (Universidade de Brasília - UnB); Lucia Araújo (Canal Futura); Sergio Mattos (Universidade Federal do Recôncavo Baiano - UFRB) e Sonia Virginia Moreira (Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ).

mudanças no contexto do jornalismo, bem como no próprio meio universitário, que contou com a ampliação do acesso ao ensino superior promovido pelas gestões dos governos do Partido dos Trabalhadores (PT). Dentre algumas ações dessa natureza estão, por exemplo, a expansão do ensino superior por meio do “Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais” (Reuni) ², que busca ampliar o acesso e a permanência na educação superior; e a lei de cotas (Lei nº 12.711/2012), que estabelece que as Universidades destinem 50% de vagas em seus cursos para estudantes de ensino público, negros, pardos e indígenas.

Acredita-se que, além de dar acesso a grupos e atores sociais que estavam à margem do ensino superior público (por diversos fatores que não serão aqui tratados), é preciso repensar os currículos para que se voltem a saberes, metodologias, pedagogias outras. E no Jornalismo, área que tem em sua essência a difusão da informação e refletindo no contexto sociopolítico, cultural e econômico, é mister discutir e ressignificar as matrizes epistemológicas. Ademais, compreende-se que os currículos devem ser pensados a partir das relações de poder e também como uma relação social (SILVA, 2006; TESSLER, 2016).

O currículo é o espaço onde se concentram e se desdobram as lutas em torno dos diferentes significados sobre o social e sobre o político. É por meio do currículo, concebido como elemento discursivo da política educacional, que os diferentes grupos sociais, especialmente os dominantes, expressam sua visão de mundo, seu projeto social, sua “verdade”. Mesmo que não tivessem nenhum outro efeito, nenhum efeito no nível da escola e das salas de aula, as políticas curriculares, como texto, como discurso são, no mínimo, um importante elemento simbólico do projeto social dos grupos no poder. (SILVA, 2006, p.10).

Apesar da importância de se pensar os currículos pelo viés da decolonialidade do saber, antes de prosseguir nessa análise das diretrizes, explica-se brevemente sobre a perspectiva da colonialidade e decolonialidade, que dá base a este trabalho.

2. COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE DO SABER

Além do processo de colonização pelo qual as colônias da América Latina passaram, uma operação/ação muito mais complexa e subjetiva ocorreu: a colonização epistemológica (MIGNOLO, 2005). Ou seja, as possibilidades de pensar e os saberes foram impostos a partir de um pensamento eurocêntrico, oriundo dos colonizadores, com matriz racial como fator de diferenciação entre colonizadores e colonizados. Essa epistemologia hegemônica foi formada a partir da exclusão de saberes e fazeres outros (SILVA, 2015). E desse modo, foi-se criando

hierarquias não apenas entre os tipos de saberes, mas também entre os tipos de sujeitos e as formas como passamos a conhecê-los e valorá-los, desde a formação dos países colonizados, passando pelo modo como esses países engendraram suas organizações sociais (marcadamente desiguais) sob orientação das estruturas de poder e de saber constituintes das racionalidades dominantes na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. (SILVA, 2015, p.35).

Por isso, é preciso repensarmos as categoriais que há décadas são trabalhadas nas universidades.

[...] A busca de alternativas à conformação profundamente excludente e desigual do mundo moderno exige um esforço de desconstrução do caráter universal e natural da sociedade capitalista-liberal. Isso requer o questionamento das pretensões de objetividade e neutralidade dos principais instrumentos de naturalização e legitimação dessa ordem social: o conjunto de saberes que conhecemos globalmente como ciências sociais [...] As ciências sociais têm como piso a derrota dessa resistência; têm como substrato as novas condições que se criam quando o modelo liberal de organização da propriedade, do trabalho e do tempo deixam de aparecer como uma modalidade civilizatória em disputa com outra(s) que conserva(m) seu vigor, e adquire hegemonia como a única forma de vida possível. (LANDER, 2005, p.1 e 6).

Considera-se que as ciências sociais reforçam a colonialidade do saber, bem como os currículos nacionais persistem em lógicas eurocêtricas, universalistas, com referências a conceitos, termos e bibliografias essencialmente de um pensamento único. A necessária decolonialidade do saber diz respeito a todo contexto social, e, por óbvio, para o Jornalismo. Portanto, as diretrizes curriculares nacionais do Jornalismo podem ser instrumentos que possibilitam a ruptura desse padrão colonial ou a persistência desse modelo.

Por essas perspectivas teóricas se percebe que os tipos de conhecimento jornalístico se produzem através de uma racionalidade que se constituiu predominantemente a partir de um paradigma (moderno/positivista), de um sistema-mundo (capitalista, masculinista, racista, heterossexista, ocidentalista) (GROSFOGUEL, 2012) e de uma episteme, os quais estabelecem os valores que legitimam o saber como verdade. Em relação a esses diferentes elementos, a epistemologia, os métodos, as teorias, as práticas, o ensino e a cultura jornalística se entrelaçam e, nesse sentido, o conhecimento científico e a universidade são componentes importantes e intrínsecos neste cruzamento, sempre perpassados pelo poder. (SILVA, 2015, p.30-31)

² Mais informações: <http://portal.mec.gov.br/reuni-sp-93318841>

3. DIRETRIZES CURRICULARES NACIONAIS DO JORNALISMO E COLONIALIDADE DO SABER

No jornalismo a lógica da colonialidade do saber, por exemplo, fica exposta no Relatório da Comissão de Especialistas (2009) ao ser citado que o Brasil acumula, há pelo menos seis décadas, experiência na formação universitária de jornalistas, tendo construído uma matriz pedagógica que lhe confere singularidade em nível mundial, e mesclando o padrão europeu (estudo teórico) com o modelo americano (aprendizagem pragmática), buscam consolidar uma via crítico experimental de ensino-pesquisa (Relatório Comissão de Especialistas instituída pelo Ministério da Educação, 2009, p. 8-9).

Tal pensamento (colonial) está tão arraigado nas Ciências Comunicacionais e no Jornalismo, que à época da instituição das novas diretrizes curriculares as críticas e o debate se resumiam a aspectos como o jornalismo estar ou não vinculado como habilitação a Comunicação Social. Ou seja, uma discussão superficial, dada a relevância e impacto que a prática jornalística exercer no contexto social.

Assim como as universidades, os meios de comunicação também estão em uma posição chave quando se trata da difusão do seu regime de verdade entre os demais campos. [...] A universidade, portanto, junto com o campo dos media, detém muito do poder de difusão de verdades hegemônicas no meio social. Em um panorama em que a grande maioria dos media passa pela academia, entende-se que para modificar a atuação dos comunicadores na direção da criação de um novo paradigma, não mais ancorado nos padrões neoliberais e realmente emancipatório, que arma os cidadãos de informação relevante que os faça exercer os seus direitos, é preciso modificar a atuação da própria universidade. (TESSLER, 2016, p.21 e 31).

Indo mais além do que propõe Tessler, acredita-se que as políticas curriculares exercem papel tão importante quanto as Universidades. Afinal, os currículos são instituídos pelo Governo e executados pelas Universidades. No entanto, à época da construção das atuais diretrizes curriculares do Jornalismo tal reflexão crítica foi relegada a debates sobre Jornalismo “autônomo” ou enquanto habilitação de Comunicação Social. Essa questão, que já estava presente em DCN anteriores, como o currículo mínimo de 1984 (Resolução do MEC nº. 002, de 24 de janeiro de 1984), vinha sendo questionada desde os anos 1970-1980.

A recomendação feita pela Comissão de ter um currículo específico para Jornalismo, que foi atendida pelo Conselho Nacional de Educação ao instituir a DCN de 2013, corrobora com opinião de entidades de classes e associações científicas da área. Segundo reportagem publicada no site da Federação Nacional de Jornalistas (FENAJ), as novas diretrizes se inspiram, em grande parte, no Programa de Qualidade do Ensino de Jornalismo que a FENAJ elaborou e defendeu juntamente com entidades como o FNPJ, a SBPJor e a Intercom (FENAJ, 2013).

Por outro lado, após a publicação da DCN de 2013, houve algumas críticas a normativa. Dentre elas estavam, a questão da separação de Jornalismo da área de Comunicação. Para a ensaísta e professora Ivana Bentes, em entrevista à revista Cult (NUNOMURA, 2014, p.7), instituir essa normativa foi

Um retrocesso e uma quase tragédia. Surge na contramão do entendimento de pensadores e teóricas da comunicação que fizeram o movimento oposto décadas atrás, procurando incluir o jornalismo como parte de uma formação mais ampla. Foge ao contexto atual de convergência das mídias e de produção de informação nas redes sociais que exige um profissional com múltiplas habilidades [...] É quase uma tragédia por que acredito que o paradigma das redes, do midialivismo, do jornalismo cidadão, a comunicação pós-mídias digitais, os estudantes, os professores, ativistas e teóricos que lutam por uma formação desengessada, todos eles vão canibalizar as diretrizes (do CNE) e subvertelas. Pode ter retrocesso, mas não tem volta. As novas diretrizes são fruto de uma disputa de poder de um grupo de professores e especialistas a quem chamo de “as viúvas de Gutemberg”, extremamente corporativos e que funcionam no campo da Comunicação como a “vanguarda da retaguarda”, para sermos gentis. O que está em curso é a tentativa de manter uma excepcionalidade para a atividade jornalística e também uma manobra para a volta da exigência do diploma de jornalista para exercer a profissão [...].

Entende-se que o grande problema não é ter um currículo “autônomo” para Jornalismo, mas sim em como se constrói a matriz de pensamento desse currículo, ou seja, a relação de poder imbricada na escolha de determinados conteúdos em detrimento de outros. Ao selecionar eixos de atuação, objetivos e conteúdos que traduzem um pensamento colonial, persiste-se na exclusão de outras formas de saber e pensar as práticas comunicacionais e jornalísticas. Nesse sentido, concorda-se com a professora Ivana Bentes quando ela diz que “as novas diretrizes são fruto de uma disputa de poder” e que “os estudantes, os professores, ativistas e teóricos que lutam por uma formação desengessada vão subverter as diretrizes. Apesar do que rege a normativa, os cursos de Jornalismo e os professores têm como “subverter”, ao trazer para o contexto de sala de aula bibliografias outras, teóricos latino-americanos e brasileiros.

Ademais, como foi apontado anteriormente, o contexto social em que a Comissão estava inserida, em 2009, refletiu também no direcionamento das recomendações, como afirmou acima a professora Ivana Bentes sobre a questão do diploma de Jornalismo. Ou seja, as diretrizes curriculares também reforçam a necessidade do diploma e vão além; elas enfatizam aspectos mercadológicos, tais como os seguintes indicativos constantes do artigo 4º:

- VII** - incluir, na formação profissional, as rotinas de trabalho do jornalista em assessoria a instituições de todos os tipos;
- VIII** - atentar para a necessidade de preparar profissionais que possam exercer dignamente a atividade como

autônomos em contexto econômico cuja oferta de emprego não cresce na mesma proporção que a oferta de mão-de-obra;

- IX - instituir a graduação como etapa de formação profissional continuada e permanente (Resolução nº 1, de 27 de setembro 2013).**

Apesar da Comissão criticar a Unesco em alguns trechos, por exemplo, com relação ao perfil profissional “comunicador polivalente”³, observa-se que alguns indicativos acima citados estão em consonância com objetivos do Modelo Curricular da Unesco. Por isso, é importante destacar o papel que as recomendações dos organismos internacionais, como a Unesco, ganham no contexto nacional.

Nesse sentido, mesmo com a classe jornalística questionando, desde as décadas de 1970 e 1980, o jornalismo junto à Comunicação Social, foi após a revisão do currículo da Unesco em 2007 que foi possível instituir diretrizes curriculares específicas no Brasil. Ademais, após a entrega do relatório final da Comissão de Especialistas, em 2009, a Câmara de Educação Superior do Conselho Nacional de Educação (CNE) realizou uma audiência pública para discutir as mudanças propostas pela Comissão de Especialistas, sendo que o relatório com as propostas de mudança incorporou recomendações da Unesco, inclusive da publicação Modelo Curricular para o ensino do jornalismo (CHRISTOFOLETTI, 2011).

É possível ver, por exemplo, alguns aspectos em comum entre o Modelo Curricular da Unesco (2010) e as Diretrizes Curriculares Nacionais do Jornalismo (2013). Dentre eles estão: importância do jornalismo para o contexto democrático; atuação dos profissionais em múltiplas plataformas midiáticas; questões de ética profissional; a interdisciplinaridade; estrutura organizacional e a teoria aliada à prática. Assim, nota-se o quanto as estruturas curriculares ainda se voltam para um contexto universal, deixando de lado aspectos locais, modelos, pedagogias, metodologias e bibliografias outras. Ressalta-se ainda que proposições mais inclusivas do currículo da Unesco não serviram de referência para as novas diretrizes. Alguns exemplos desse fato são alguns conteúdos que devem ser aprendidos pelos estudantes de Jornalismo.

Eles também devem aprender sobre a [...] legislação de comunicação e da informação e sobre a economia política da mídia (incluindo tópicos como propriedade dos meios, estrutura organizacional e competição). [...] Deve assegurar igualmente que os alunos desenvolvam – ou que tenham como pré-requisito – a habilidade linguística necessária para o trabalho jornalístico, incluindo, onde se fizer necessário, a habilidade de trabalhar com línguas indígenas ou vernáculos locais. (UNESCO, 2010, p.6).

Com relação ao primeiro conteúdo, sua ausência foi alvo de crítica do jornalista Pedro Pomar.

A meu ver, a ausência mais aguda nas Diretrizes Curriculares é a do Capital. Um conjunto de pesquisadores acadêmicos de alto quilate conseguiu a proeza de reunir-se para tratar do Curso de Jornalismo tendo chegado ao final de seu trabalho sem se pronunciar sobre como se configura no Brasil o sistema empresarial, oligopólico, firmado sobre a propriedade cruzada de diferentes meios de comunicação, que dá as cartas na mídia e no jornalismo brasileiros. [...] Desse modo, não há uma avaliação crítica do papel desempenhado no jornalismo pelos empregadores de importante parcela dos atuais e dos futuros jornalistas, empregadores esses dotados de notável poder econômico e político na sociedade brasileira, habituados a moldar o jornalismo que praticam de acordo com seus interesses. [...] (POMAR, 2013).

Nota-se que as Diretrizes discorrem em vários momentos em torno de uma lógica capitalista. Fala-se em “espírito empreendedor”, “grande atenção à prática profissional”, “preparar os profissionais para serem autônomos”. Estas ideias corroboram com o pensamento colonial e com o sistema mundo global capitalista. Sobretudo, esse olhar privilegia o mercado e, por vezes, reforça as práticas já exercidas pelos grandes conglomerados midiáticos.

4. REFLEXÕES FINAIS

Por meio das breves explanações, observa-se que o currículo atual de Jornalismo, apesar de todas as suas transformações, é ainda moldado pela herança epistemológica colonial. Observa-se que o debate para construção das Diretrizes de 2013 voltou-se por aspectos superficiais, como estar ou não vinculado a Comunicação Social, e seguiu reproduzindo lógicas de mercado.

Acredita-se que uma mudança social passa necessariamente por uma reforma curricular, e o mesmo deve ocorrer com os meios de comunicação. Ou seja, os meios de comunicação somente se transformarão se houver uma resignificação no ensino do jornalismo, por isso a relevância de se romper um pensamento colonial nas diretrizes curriculares do curso.

³ Segundo relatório da Comissão (2009), tal ideia foi inserida nos currículos mínimos a partir da década de 1970, quando a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) fez recomendações sobre Modelo de ensino para Comunicação Social.

BIBLIOGRAFIA

- Christofoletti. (2011, fev. 04). *Currículo de Jornalismo: o modelo da Unesco*. (site). Recuperado de: <https://christofoletti.com/2011/02/04/curriculo-de-jornalismo-o-modelo-da-unesco/>
- Federação Nacional dos Jornalistas. (2013, out. 02). *CNE publica novas Diretrizes Curriculares em Jornalismo*. Recuperado de: <http://fenaj.org.br/cne-publica-novas-diretrizes-curriculares-em-jornalismo/>
- Lander, Edgardo. (2005). Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Lander.rtf>
- Mignolo, Walter D. (2005). *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In: LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLASO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Mignolo.rtf>
- MOURA, Cláudia Peixoto de. (2001, abril). *Comunicação Social no Brasil: do Currículo Mínimo às novas Diretrizes Curriculares*. Revista FAMECOS, Porto Alegre, nº 14.
- NUNOMURA, Eduardo. (2014, março). *Respeitosamente Vândala. Entrevista com a professora Ivana Bentes*. Revista Cult, nº 188, ano 17.
- POMAR, Pedro. (2013, maio 19). *Novo currículo do curso de jornalismo escamoteia poder do oligopólio*. Carta Maior. Recuperado de: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Idades-da-Vida/Novo-curriculo-do-curso-de-jornalismo-escamoteia-poder-do-oligopolio/13/27785>
- QUIJANO, Anibal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales; perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Resolução nº 1, de 27 de setembro de 2013. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de graduação em Jornalismo, bacharelado, e dá outras providências. Recuperado de: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=14242-rces001-13&category_slug=setembro-2013-pdf&Itemid=30192
- Relatório da Comissão de Especialistas instituída pelo Ministério da Educação. (2009) Recuperado de: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/documento_final_cursos_jornalismo.pdf
- Resolução nº 1, de 27 de setembro de 2013. Institui as novas diretrizes curriculares nacionais do curso de Jornalismo. Recuperado de: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=14242-rces001-13&category_slug=setembro-2013-pdf&Itemid=30192
- Silva, Tomaz Tadeu. (2006) *O currículo como fetiche. A poética e a política do texto curricular*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Silva, Márcia Veiga da. (2015). *Saberes para a profissão, sujeitos possíveis: um olhar sobre a formação universitária dos jornalistas e as implicações dos regimes de poder-saber nas possibilidades de encontro com a alteridade*. (Tese de Doutorado). Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.
- Tessler, Nathalia. (2016). *Colonialidade do poder, colonialidade do saber: análise da bibliografia básica do curso de graduação em comunicação social – jornalismo da UFRGS*. (Trabalho de Conclusão de Curso – TCC), Graduação em Comunicação Social: Jornalismo, Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Unesco. (2010). *Modelo Curricular da UNESCO para o Ensino do jornalismo* (trad). Brasília, Brasil.



La minga de pensamiento, metodología indígena para la construcción colectiva de conocimiento

The minga de pensamiento, an indigenous methodology for collective construction of knowledge

*Eva G. Tanco **

RESUMEN: La minga de pensamiento es una herramienta metodológica para la construcción colectiva de conocimiento, propia de los pueblos indígenas del suroccidente de Colombia. A partir de la sistematización descriptiva valorativa de la misma, se intenta revelar como técnica de investigación cualitativa legítima y pertinente para el entorno indígena andino. En el aspecto teórico, se parte de la tradición emic de la investigación etnográfica y del pensamiento decolonial latinoamericano. Los resultados de la sistematización de las mingas acompañadas desvelan diferencias con otras metodologías cualitativas, que permiten valorar esta técnica y su fundamento epistémico como parte del pensamiento decolonial.

PALABRAS CLAVE: Comunicación indígena, minga de pensamiento, metodologías otras.

ABSTRACT: The minga de pensamiento (minga of thought) is a methodological technique for the collective construction of knowledge, used by the indigenous peoples of southwestern Colombia. This paper attempt to reveal this qualitative resource as legitimate and relevant to the Andean indigenous research. This, through a descriptive and evaluative systematization of it. Theoretically, we frame it on the emic tradition of ethnographic research and the Latin American decolonial thinking. The results of the systematization of the analyzed mingas reveal differences with other qualitative methodologies, which allow to evaluate this methodology and its epistemic foundation as part of that decolonial thinking.

KEY WORDS: indigenous communication, minga de pensamiento, alter-methodologies.

INTRODUCCIÓN

Los pueblos indígenas de América Latina han iniciado un camino de recuperación de su propia voz, de liberación de su palabra. Y si, como dice Heidegger, la palabra es la casa del ser, distintos pueblos están reconstruyendo su edificio identitario mediante una doble vía discursiva: renombrándose a sí mismos y a aquello que les rodea, en una crítica a las convenciones coloniales del saber, y generando esos nuevos discursos mediante construcciones colectivas del conocimiento, comunitarias y dialógicas, como la Minga de Pensamiento, cuya caracterización se presenta en esta ponencia.

La investigación surge a partir de la toma de contacto con distintas organizaciones, durante las dos primeras Cumbres Continentales de Comunicación Indígena del Abya Yala (Colombia, 2010; México, 2013) y en el transcurso de un proyecto de cooperación destinado a crear de forma participativa y comunitaria la carrera de Comunicación Propia e Intercultural en la Universidad Indígena Autónoma (UAIIN), perteneciente al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y a la Red de Universidades Indígenas del Abya Yala.

Uno de los mandatos de la I Cumbre Continental realizada en el Cauca colombiano fue "establecer una escuela itinerante de comunicación indígena integral, basada en metodologías propias" (2010). Con este objetivo y con la experiencia de distintas organizaciones originarias en cuanto a formación de comunicadores, se desarrollaron entre 2011 y 2014 una serie de talleres colectivos

* **Universidad del Cauca, doctora en Comunicación Social**, Colombia-España, **Email:** tanco.eva@gmail.com

denominados Mingas de Pensamiento ¹, como herramienta metodológica de construcción y recogida de la información, participando en la sistematización de 9 de ellas.

OBJETIVOS

El objetivo principal de esta presentación es delimitar las características de la Minga de Pensamiento como técnica indígena de investigación cualitativa y colaborativa, y destacar las principales similitudes y diferencias entre esta y otras herramientas similares. Junto a este objetivo general se tratará, además, de caracterizar los principios epistemológicos del pensamiento y cosmovisión indígena que justifican la pertinencia de la Minga como técnica, y con ello se buscará reflexionar sobre su posible aporte a la descolonización del saber, por vía de la también necesaria descolonización metodológica.

CARACTERIZACIÓN DEL ESTUDIO Y PERSPECTIVA METODOLÓGICA

La minga da nombre a una práctica de trabajo colaborativo tradicional en gran parte del mundo indígena andino (Mariátegui, 1964). Históricamente, la minga semanal consistía en apartar un día para llevar a cabo actividades en beneficio de toda la comunidad y que tenían que ver sobre todo con trabajos agrícolas. Algunas características que se atribuyen a la minga han sido:

Que hace alusión al trabajo mancomunado, apoyo mutuo, sentido de comunitariedad. Minga en el Cauca indica principalmente una forma de trabajo colectivo, sin reconocimiento salarial y a cambio se retribuye con alimentos, parte de la cosecha y fiesta. (Cyril Perret, Socorro Maníos y Graciela Bolaños, documento de trabajo UCM-CRIC, 2010)

Un medio para fortalecer la solidaridad así como (...) un foro para discutir los asuntos y problemas del día. En este sentido, el trabajo tiene un valor no sólo por su importancia económica, sino también por la oportunidad que proporciona para socializar y llegar a soluciones creativas para los problemas. (Gow, 2010:141)

Este último sentido es el que puso en relieve el Tejido de Comunicación de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), quienes desarrollaron un reconocido trabajo de reconfiguración decolonial del pensamiento sobre comunicación en el área de influencia del pueblo nasa. En esta teoría propia, las mingas –de Pensamiento- se consideran un *espacio de comunicación*:

En el tejido de comunicación los hilos representan esos medios o espacios propios de comunicación, las mingas, las marchas, las asambleas, las reuniones y talleres, los mismos encuentros culturales, y las herramientas que hemos apropiado: la página web, la escritura, el área de video o de radio, esos son los hilos, es decir la información. Los nudos son las personas que dentro y fuera del territorio ayudan a replicar la información, para poder llegar allí, hablar con la gente y escuchar y poder construir una propuesta. Los medios son los espacios de análisis donde la gente se reúne, analiza una problemática, establece las propuestas, discute. Ésa es la metáfora del tejido” (Dora Muñoz, entrevista personal, agosto de 2011)

Y una herramienta metodológica para la investigación propia:

(La minga de pensamiento) es el espacio para la creación y re-creación de los conocimientos y saberes adquiridos desde las raíces culturales, desde el corazón de los pueblos, y es a la vez una estrategia para acceder y generar nuevos conocimientos (Bolaños, 2009.)

Descolonizar la investigación

Para investigar, como dice Pedro Portugal (, 2011), fuera de los marcos del dominio colonial, hay distintos caminos que se han ido apuntalando y que convergen en dos ideas:

(1), los estudios postcoloniales tenían como eje la Alteridad. Eso se acabó, el nuevo eje del pensamiento decolonial es la Identidad, entendida como un descubrimiento que hace el “yo” no occidental, no colonizador, de su “yo” mismo, su *self*. No es un descubrimiento puramente intracultural, ya que requiere de la conciencia crítica de la relación de colonización (asumiendo de facto la existencia de una relación intercultural) y

(2), Para atravesar las paredes simbólicas del dominio colonial, esas identidades deben fortalecer su capital cultural, entre ellos la comunicación en la lengua originaria (Fanon, 1952): primero porque el proceso comunicativo entendido como relación, como “entre”, es el que reconfigura y hace evolucionar en espiral el conocimiento intercambiado (es la base de la “Construcción Colectiva del Conocimiento”, uno de los ejes principales del saber indígena) y porque la mayoría de estas lenguas está articulada fuera del ámbito epistemológico de occidente ².

¹ Esta metodología de investigación-acción fue propuesta por el CRIC como forma propia de generar conocimiento de forma comunitaria. La firmante participó en estas mingas en calidad de orientadora, en el mismo plano que otros compañeros indígenas y aliados no indígenas que contribuyeron a la sistematización de las discusiones y sus resultados.

² La nueva conceptualización realizada por los nasa de la investigación como “minga” (como proceso de esfuerzo colectivo en pro de un objetivo común –en este caso, producción de conocimientos y consensos-) surgió a raíz de la experiencia constitucional de los asamblearios indígenas y la traducción del texto a lenguas originarias.

Los indígenas critican la institucionalización de la verdad a través de los rituales que acompañan la palabra. Aquí escuchamos a Foucault: “llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su forma, su objeto, su relación con su referencia” (1970). Y entran en diálogo los pensadores del grupo Modernidad/Colonialidad (Mignolo, Escobar, Quijano, Walsh) cuando critican la prescripción de la verdad desde los rituales de quienes se hicieron con el poder y dominaron simbólicamente esa verdad. La crítica lleva a revalorizar los rituales propios de enunciación y a institucionalizar los enunciados, desde sus propias perspectivas, lo que también forma parte de su capital cultural.

La investigación sobre metodología tiene también precedentes críticos de tipo postcolonial. Existe una corriente ya clásica en el campo de las ciencias humanas y sociales, que no quiere perderse lo que existe en el “entre” e intenta eliminar las barreras que históricamente han separado al investigador y al investigado. La tradición emic, fundamentalmente utilizada en el campo de la etnografía, “da voz” al sujeto investigado. Pero, si a la voz del sujeto que expone y propone se le suma la interpretación de ese mismo sujeto, que investiga, alcanzamos el doble círculo al que se refiere Jesús Ibáñez: “la coincidencia –con la imposibilidad de distinguir entre sujeto y objeto, entre el habla y aquello de lo que el que habla habla” (1985: 52).

Autores como el mexicano Jesús Galindo se esfuerzan por construir las bases teóricas de la etnometodología aplicada a la comunicación, en la que el pilar de la producción del conocimiento es la intersubjetividad.

La Etnografía se reconfigura en comunicación, el otro y yo tenemos que aprender a relacionarnos, a respetarnos, incluso a amarnos, indispensable comprendemos (...) El emergente nosotros es diferente y la nueva configuración de interioridad que nos incluye a ambos está en plena formación (Galindo, 1998: 347)

En el ámbito de influencia nasa, en Colombia, se han realizado distintas investigaciones desde la Investigación Colaborativa. Cercana al interaccionismo simbólico, valora que el conocimiento se adquiere a partir del intercambio de sentidos, en el proceso de socialización, que es lo que ofrece la minga de pensamiento. Por eso contribuye a un objetivo hermenéutico: comprender (Gadamer, 1988) ³ la “Comunidad de Sentido” (Berger y Luckmann, 1995) en la que se inscribe una reflexión. Y el “emplazamiento” (Vidal, 2003) donde la comunidad, en diálogo y negociación, produce el nuevo discurso o reserva de sentido.

Además, como exponen Joanne Rappaport y Abelardo Ramos, al ver la minga como forma de investigación colaborativa, se “presupone una contribución interpretativa por parte de la comunidad y no sólo de los investigadores principales” (2005). Su trabajo conjunto surge de la reflexión sobre el proceso de teorización llevada a cabo por la organización indígena (en este caso el CRIC) y apoyada por colaboradores externos, de modo que se sustenta en el diálogo intercultural.

El concepto repetido de “diálogo” nos lleva a la perspectiva dialéctica, que según Ibáñez (1985) integra la acción y la reflexión sobre la acción, y que opera in vivo –contra el desarrollo in vitro de las perspectivas cuantitativas-. La “metodología del choque” de posiciones diferentes, la construcción paradójica desde la dialéctica, dice Ibáñez, no sería ya un aparato de captura de información –coercitivo-, sino un aparato de liberación, “más desarticulante que articulado”.

La investigación colaborativa, desde esta perspectiva, se compromete con unos objetivos de acción; sus resultados pueden y deben ser orientados hacia la práctica (Bonilla et al., 1972). Esta “investigación para la práctica” se orienta también “desde” la práctica. La palabra se hace accionar. Es el objetivo común teórico y práctico de los sujetos que (se) investigan: “caminar la palabra”. (Almendra, 2010; Bolaños, 2009; CRIC, 2009).

RESULTADOS Y REFLEXIONES. CARACTERÍSTICAS DE LA MINGA DE PENSAMIENTO.

Esta técnica de producción de información podría ser comparada con otras con las que guarda relación. Así, se asemeja a la educación de adultos de Paulo Freire, en cuya escuela todos son parte del mismo proceso –del que todos aprenden- y su aprendizaje tiene un objetivo concreto: está integrado en la vida cotidiana del pueblo, ligado a la construcción de sentido común, a la toma de conciencia y a la posibilidad de participar en un proceso de cambio (Alcocer, en Galindo, 1998).

Esa orientación a la acción transformadora relaciona la minga también con la Investigación Acción Participativa y evoluciones posteriores: las Acciones Integrales Sustentables de la red CIMAS (VVAA, 2009) o los Núcleos de Intervención Participativa del investigador alemán Peter Dienel (2006). Estos métodos están inscritos en la democracia reflexiva, y parecen influidos por la voluntad de dar solución comunitaria de los propios problemas, incluso se propone la exención de las labores cotidianas a los participantes y una remuneración, con algunos paralelismos con la “obligación voluntaria” que supone originalmente la minga.

Sin embargo, como primera diferencia sustancial con estos métodos, la minga supera el intervencionismo occidental que supone la moderación y orientación por “expertos” y “técnicos” de afuera que “involucran” a la comunidad (Villasante, 2007), o el imperativo “ciudadano” de tener que limitar numéricamente la participación, operando muchas de estas técnicas con lógicas distributivas. La minga de pensamiento es autoconvocada, autogestionada y masiva.

Atendiendo a las caracterizaciones de Piñuel y Gaitán (1998) o Ibáñez (1986) sobre los grupos de discusión, se podría hacer un paralelismo con las mingas de pensamiento, ya que estas son reuniones grupales..., aunque definitivamente más desestructuradas

³ La hermenéutica y en general la investigación cualitativa, no pretende tanto “comprobar”, sino “comprender”.

de lo que la metodología occidental desearía para optimizar su eficiencia. En las 9 mingas sistematizadas, se reunieron estudiantes, comunicadores empíricos, académicos, autoridades, extranjeros, periodistas visitantes, miembros de base de la organización, líderes y activistas. Siguiendo a los autores citados, se podría interpretar la existencia de polos regresivo y progresivo: de un lado los novatos en cualquier ámbito y los comunicadores de pequeñas emisoras, con un bajo concepto de sus propias capacidades. Por otro lado, los líderes de la organización, ponentes principales y veteranos de los medios, también académicos y personas “de ciudad”.

Sin embargo, la minga no funciona con los parámetros de un grupo de discusión, ni siquiera en su variante de socioanálisis conversacional. La diferencia fundamental está en su constitución: la minga no es singular, no nace con vocación de unicidad y su formación no responde a una estructura prefijada; tampoco busca ni la máxima homogeneidad ni la mayor diferencia (Bernardo Russi en Galindo, 1998). Los participantes de la minga no tienen ni mantienen un compromiso con su participación más allá de su sentido (circunstancial) de comunidad y los únicos límites a ese compromiso lo dan las prioridades momentáneas que puedan aparecer.

En algunas mingas se aprecia cómo algunos líderes han introducido “maneras” occidentales –por ejemplo de la Técnica de Grupos Nominales- para mejorar la velocidad de la reflexión y alcance de conclusiones en las mingas, como la división de los participantes en subgrupos de trabajo. Durante esta investigación, para resultar más operativos se intentó establecer un grupo básico de composición de la minga con algunas características tomadas del socioanálisis, como la diversificación de las variables para obtener mayor representatividad y de modo que, si no los miembros, sus roles sí fueran permanentes en el tiempo. Esa estabilidad no fue posible, pero ello no hizo sino incrementar la abundancia discursiva para una interpretación hermenéutica y para la legitimación de los consensos, que serían los resultados principales de este método.

Las mingas de pensamiento son metacomunicativas: aunque se parte de un tema o caso de referencia que provoque la discusión, no tiene barreras referenciales ni temáticas ni cognitivas, como pone de manifiesto su tendencia a reconceptualizar la terminología empleada, así como a saltar de idioma sin traducción, a salirse de los caminos marcados por los orientadores, incluso a cambiar de orientadores en una misma sesión seleccionándolos de forma aleatoria o voluntaria. De aquí se comprende que no se busca el control del discurso, sino la legitimación del discurso producido y su incorporación al repertorio de sentido.

Al convocar una minga de pensamiento se esperan cambios, un rasgo que comparte con la asamblea: ambas son instancias de decisión. Tienen rasgos comunes, como su dinámica masiva, desestratificada, intergeneracional, desigual, oral y democrática (Alberich Nistal, 2008; Gaitán y Piñuel, 1998; Galindo, 1998). Pero tampoco se identifican exactamente: las mingas suelen ser trabajos previos a las asambleas comunales, a las que nutren de contenidos. Además no es necesario pertenecer a un grupo o a una sociedad para participar: a diferencia de una asamblea organizacional, política o comunal, cualquier persona que no sea explícitamente rechazada puede asistir, tomar la palabra, discutir y votar como cualquiera ⁴.

Además las decisiones no se toman por mayoría sino por agotamiento: una argumentación o un debate pueden alargarse de forma indefinida hasta que se haya convencido a todos aquellos que permanezcan. Por lo mismo, las mingas de pensamiento son constantes e insistentes (y a veces redundantes): para que de todos los participantes se pueda extraer innovación, creatividad y decisiones orientadas a la acción, pueden ser necesarias un sinnúmero de mingas. Sin embargo, una vez finalizadas y puesta la palabra a caminar, la legitimidad de las acciones resulta incuestionable para la comunidad.

CONCLUSIONES

Resumiendo, la minga de pensamiento es un espacio de investigación relacional, colectivo y dialógico, propio de los pueblos indígenas del suroccidente colombiano, que conceptualiza y hace avanzar los consensos que luego servirán de base para reivindicaciones políticas, justificaciones culturales, y producción de reservas de sentido¹⁴⁴. Como técnica metodológica, es una herramienta de construcción colectiva del conocimiento, y respecto a su carácter comunicativo supone un emplazamiento y un movimiento, una reflexión comunitaria hacia la acción.

Las mingas de pensamiento contribuyen a la maduración del pensamiento indígena, abriendo nuevos interrogantes, incluyendo temas silenciados, incorporando la realidad: la modernidad, las relaciones interculturales, la comunitariedad. Conforme se afianzan los consensos, se revisan de nuevo los principios, las orientaciones, se interpelan los significados para reconstruir esos sentidos compartidos con mayor densidad (más insumos, más relaciones) y mayor afinación (en el nuevo constructo).

La antropología latinoamericana que estudió los movimientos sociales realizó considerables aportaciones a la metodología cualitativa y a las perspectivas de corte constructivista intersubjetivo, con propuestas como la IAP de Orlando Fals Borda (1986; 1981), y las experiencias de co-investigación activista (Villasante, 2007). La minga de pensamiento comparte rasgos participativos y finalidades transformadoras que la hacen apta para quedar incluida entre estos aportes.

Por eso no se puede concluir sin un reconocimiento a la investigación indígena, que contribuye con esta propuesta. Desde las perspectivas originarias, las investigaciones que realizan sobre comunicación propia deben tener necesariamente un “para qué” orientado a la resistencia física y cultural, y al cambio social que transforme los Estados y las relaciones en su seno. Es el común denominador de las –todavía– pocas investigaciones que realizan las organizaciones y comunidades indígenas y que obtienen eco en el resto de la sociedad, pero que se pueden ver multiplicadas y reforzadas por metodologías propias como la descrita en estas páginas.

⁴En este aspecto, quizás la experiencia reciente más cercana fueran las ágoras desarrolladas por el movimiento del 15-M en España.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberich Nistal, T. (2008). IAP, *Redes y Mapas Sociales: Desde la Investigación a la Intervención Social*. Portularia, VIII(1), 131-151.
- Almendra, V. (2010). *Encontrar la palabra perfecta: experiencia del tejido de comunicación del pueblo Nasa en Colombia*. Bogotá: Pre-textos.
- Berger, P., y Luckmann, T. (1995). *Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido*. (1997 ed.). Barcelona: Paidós.
- Bolaños, G. (2009). Desde la escuela y hasta la universidad: educación propia para un buen y mejor gobierno. En L. E. López (Ed.), *Interculturalidad, educación y ciudadanía: perspectivas latinoamericanas*. La Paz: PROEIB-Andes, Plural.
- Bonilla, V.D, Castillo, G, Fals-Borda, O., y Libreros, A. (1972). *Causa popular, ciencia popular: Una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social.
- CRIC. (2009). *Caminando la palabra de los congresos del CRIC. Febrero de 1974 a marzo de 2009*. Popayán: UAIIN, Gobierno Vasco, CRIC.
- Dienel, P. (2006). *Los núcleos de intervención participativa: sobre la puesta en práctica de la participación ciudadana*. Argentina: Nueva Sociedad (17).
- Fals-Borda, O. (1986). La investigación-acción participativa: Política y epistemología. En Á. Camacho (Ed.), *La Colombia de hoy* (pp. 21-38). Bogotá: Cerec.
- Fals-Borda, O, et.al. (Eds.). (1981). *Investigación participativa y praxis rural*. Lima: Mosca Azul.
- Fanon, F. (1952). *Piel negra, máscaras blancas* (1973 ed.). Buenos Aires: Abraxas.
- Foucault, M. (1970). *El orden del discurso* (1992 ed.). Buenos Aires: Tusquets.
- Gaitán, J.A, y Piñuel, J.L. (1998). *Técnicas de investigación en comunicación social*. Madrid: Síntesis.
- Gadamer, H.G. (1988). *Verdad y Método. Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica* (2001 ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Galindo, J. (Ed.). (1998). *Técnicas de investigación en Sociedad, Cultura y Comunicación*. México: Addison Wesley-Pearson.
- Gow, D. (2010). *Replanteando el desarrollo: Modernidad indígena e imaginación moral*. Bogotá: Editorial universitaria del Rosario.
- Ibáñez, J. (1985). *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI.
- Mariátegui, J.C. (1964). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editorial Amauta.
- Portugal, P. (2011). Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu. En Choque et.al, *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio*. (pp. 63-99) La Paz: FBDM
- Rappaport, J., y Ramos, A. (2005). *Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico*. *Historia Crítica*, 29, 39-62.
- Vidal, R. (2003). *Identidad, poder y conocimiento en la sociedad de la información. Introducción al estudio de la temporalidad como eje del análisis hermenéutico*. ([Tesis de Doctorado]), Universidad de Sevilla, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Villasante, T.R. (2007). Una articulación metodológica: desde textos del Socio-análisis. *Política y Sociedad*, 44(1), 141-157.
- VVAA. (2009). *Manual de Metodologías Participativas*. Observatorio Internacional de Ciudadanía y Medio Ambiente (Red CIMAS).



Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

JWABNA: Memoria, curiosidad y Movimiento. Tejiendo pensamientos¹

**JWABNA:
Memory, curiosity and movement. Weaving thoughts**

**JWABNA:
Memoria, curiosidade e movimento. Tecendo pensamentos.**

*Willian Jairo Mavisoy Muchavisoy **

RESUMEN: La presente ponencia suscita de las reflexiones de un indígena que se pregunta por las maneras de comprender el pensamiento/conocimiento al interior de su cultura kamëntsá (Cultura que habita al sur de Colombia, en la región andinoamazónico del Putumayo) y sus elementos que lo constituyen: la memoria, curiosidad y el movimiento. Cuya comprensión es atravesada por complejas maneras de comunicar la realidad, muchas veces arrebatada por una suerte de extractivismo cognitivo y ontológico y de otros dispositivos de carácter tecnológico (maquinaria industrial). Que vulneran cada vez la existencia no solo cultural, sino del jwabna, para el mundo académico, sería este equivalente a la noción de episteme. Es una “palabra memoria” que de manera simultánea se revela con la sensibilidad de la práctica y siempre consciente. Esta experiencia se cuenta a través de un conjunto de pensamientos (eventos o episodios) que revelan la movilidad de la persona para comprender la vida (cosmovivencia) y prepararse hacia el equilibrio del mundo mediante el reconocimiento de las voces subordinadas por el discurso hegemónico del capitalismo y el desarrollo.

PALABRAS CLAVES: Epistemes indígenas, cultura kamëntsá, comunicar el pensamiento.

ABSTRACT: This paper raises the reflections of an indigenous person who wonders about the ways of understanding the thought / knowledge within his kamëntsá culture (Culture that inhabits the south of Colombia, in the Andean-Amazonian region of Putumayo) and its elements that constitute it: memory, curiosity and movement. Whose understanding is crossed by complex ways of communicating reality, often taken away by a kind of cognitive and ontological extractivism and other devices of a technological nature (industrial machinery). That they violate every time the existence not only cultural, but of the jwabna, for the academic world, it would be this equivalent to the notion of episteme. It is a “memory word” that is simultaneously revealed with the sensitivity of the practice and always conscious. This experience is told through a set of thoughts (events or episodes) that reveal the mobility of the person to understand life (cosmovivencia) and prepare for the balance of the world through the recognition of subordinated voices by the hegemonic discourse of Capitalism and Development.

KEYWORDS: Indigenous epistemes, kamëntsá culture, communicate thought.

Resumo: A presente palestra suscita as reflexões de um indígena que se pergunta pelas maneiras de entender o pensamento-conhecimento ao interior do seu povo tradicional Kamentsá (comunidade tradicional que mora no sul da Colômbia, na região andino-amazônica no estado de Putumayo) e seus elementos que o constituem: a memória, curiosidade e o movimento. Cuja compreensão

* Pertenece al pueblo indígena kamëntsá de Sibundoy – Putumayo (Sur de Colombia). Actualmente es estudiante del doctorado en Etnobiología y Estudios bioculturales de la Universidad del Cauca (Popayán), en la misma universidad adelantó sus estudios de antropología, las Maestrías en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo y la Maestría en Estudios Interculturales. wmavisoy@unicauca.edu.co

¹ El presente texto surge desde las reflexiones en el *Seminario de Comunicación, medios masivos y procesos culturales contemporáneos* bajo la dirección de la profesora Camilia Gómez Cotta en el segundo periodo del año 2016 en la Maestría en Estudios Interculturales de la Universidad del Cauca. El contenido que se expone en esta ponencia hace parte del proyecto de grado denominado: N'YBENACHE JWABNA “Camino del pensamiento”. MEMORIA DE UN LUGAR. TERRITORIO Y COMUNALIDAD: TRAMAS Y VOCES DESDE EL ACONTECIMIENTO KAMËNTSÁ.

é atravessada pelas complexas maneiras de comunicar a realidade, muitas vezes arrebatada pela sorte do extrativismo cognitivo e ontológico e de outros dispositivos de caráter tecnológico (maquinaria industrial). Que vulneram cada vez a existência não só do povo tradicional, senão do jwabna, no mundo acadêmico, este seria equivalente à noção de episteme. É uma “palavra memoria” que de maneira simultânea revela-se com a sensibilidade da prática e sempre consciente. Esta experiência conta-se a través do conjunto de pensamentos (eventos ou episódios) que revelam a mobilidade da pessoa para entender a vida (cosmo vivencia) e aprontar-se ao equilíbrio do mundo mediante o reconhecimento das vozes subordinadas pelo discurso hegemônico do capitalismo e do desenvolvimento.

PALAVRAS CHAVES: Epistemes indígenas, povo tradicional kamëntsá, comunicar o pensamento.

De entrada: Para una manera de interacción seguir el siguiente link:

<http://mamewixa.wixsite.com/williamnavisoy/kana-jwabanay---caminos-de-resistencia>

Kanje

****Pensamiento uno****

1. DEL PERMISO HACIA EL CAMINO

Kamëntsang Obyashjachëng, son las personas que han interiorizado en su ser, el conocimiento que constituye la existencia del mundo *kamëntsá biyá*. Por respeto a la palabra, aquella que transita en la memoria y por causas ajenas, hoy, se volvió tangible e inerte, está escrita, con el peligro que algún día pueda desaparecer o sus rastros queden en la duda, en la interpretación, en la suposición para quienes vienen en el camino. “Prefiero contarte, si es caminando es mejor que sentado solía decir un anciano”, es un principio pedagógico y metodológico propio, cuya memoria al mismo tiempo es movimiento. Con todo aquello y con el permiso de los *Obyashjachëng* a continuación sigue un intento de mi memoria aprendida: *Jwabna: memoria y movimiento*, un acercamiento al saber kamëntsá, es un ejercicio de tejer pensamientos, su propia teorización y práctica, intención para la decolonización y la descolonización, conceptos donde tal vez la misma historia, el espacio y el tiempo dan cuenta de las causas foráneas, occidentales, imperiales, eurocentrismo, egocentrismos, etc. Todo lo contrario al *Jwabnokanbe kamëntsá biyá* “desde el pensamiento de los hablantes del kamëntsá”, narrar desde el corazón del tiempo, la memoria y el lugar.

Uta

**** Pensamiento dos****

2. MEMORIA Y MOVIMIENTO

En el mundo kamëntsá la noción *jwabna*, significa pensamiento y conocimiento. En una parte de él, fue insertada la noción de tiempo, espacio y poder conforme como fue diseñado por el “mundo exterior”, el de occidente y representado en la “cruz”, que no es más que la conjugación de las leyes cartesianas, pero también cristianas. Produciendo algunas consecuencias en las representaciones y en los comportamientos que han estado bajo el dominio de los dispositivos introducidos por la colonización y la colonialidad (el idioma español, religión, política, economía, el territorio, etc.), por ello, “nos han sometido a la historia oficial del Estado y de los procesos hegemónicos mundiales, económicos y políticos” mediante un línea sin fin y sin retorno. Cuestión que más allá de la cosmovisión, para el conocimiento kamëntsá, existe una noción de espaciotiempo con tres principios: vivimos en un mundo circular, nos movemos de manera elíptica y cada persona crece de forma espiral.

Unga

**** Pensamiento tres****

Entre lo circular, la complejidad elíptica y el espiral nace inquietamente el *jwabnayá*, “es el ser curioso”, que podría traducirse como el filósofo. Aunque hay una diferencia, *jwabnayá* es macho y hembra al mismo tiempo, no existe género, sino dualidad, convivencia, reciprocidad, naturaleza, cerebro-corazón y palabra. Contrario al machismo griego, la mujer como filósofa fue de alguna manera minimizada y sin voz, subalternizada desde entonces. Cuando avanzó el movimiento elíptico, *jwabnayá* es en la actualidad *kata*, hombre y mujer al mismo tiempo, obviamente en el pensamiento moderno de occidente, ha influenciado tanto que separó hombre y mujer, promoviendo el individualismo, sentidos de superidad y debilidad.

Kanta

**** Pensamiento cuatro****

3. APRENDIENDO A SER JWABNAYÁ

Un día antes de las elecciones presidenciales de 1982, en el antiguo territorio llamado *Wabfajonay* hoy vereda Las Cochas del municipio de Sibundoy - Putumayo, en horas de la tarde yo era un integrante más de la familia, una semilla más entre los *kamëntsá*.

Ese día, cuenta mi padre, le fue imposible encontrar un “carro” para llevar a mi madre al hospital, pues todos estaban en plena fiesta de campaña política electoral entre liberales y conservadores para elegir al presidente, nadie hacía caso. Una amiga de mi madre y enfermera de la vereda, junto con una partera ayudaron atender el parto en una de las piezas que en la casa mi abuelo paterno había concedido para la nueva familia. Cuenta mi mamá que tuvo la fortuna de nacer de pie y no con la cabeza: “va tener grandes viajes y otras responsabilidades” le había dicho la partera... Al día siguiente, por medio de la emisora, se enteran que el candidato conservador Belisario Betancur Cuartas fue elegido presidente para el periodo 1982-1986.

Shachën

** Pensamiento cinco **

Desde entonces la vida emprendía con aspectos especiales. Antes de cumplir un año, mi tío, quien era considerado un *tatsëmbuá* les dejó diciendo a mis padres que mi mundo era el “vuelo” o viajero, para que ese camino sea muy bueno, él dejó sembrando una planta secreta al interior de mi cabeza y apaciguó el llanto con pensamientos a través de unas gotas de yagé. En la medida que pasa el tiempo y por la sabiduría que mis mayores han venido sembrado en mí ser, puedo decir que la curiosidad tiene forma y movimiento: resulta ser una espiral. A través del yagé entiendo los cantos y la música, su voz está presente, en el sueño y en los momentos de rituales con el yagé, aprendo de los cantos de las aves, el sonido de lluvia, los truenos, el viento, el río... es decir aprendo del idioma de *tsbatsan mama* para entender sus anhelos y sueños, pero también su dolor y sufrimiento, ayudar de alguna manera, a dar el mensaje al mundo humano.

Shnëngwan

** Pensamiento seis **

4. CUANDO EL JWABNAYÁ APRENDE A VER LOS TIEMPOS

El paisaje donde los *kamëntsá* residen es un valle, es la boca de un antiguo volcán, fue el lugar de *wabfajonay*, por circunstancias propias de la naturaleza aparenta una figura elíptica, en sus alrededores están las montañas, lugar donde vivían las primeras familias. En la medida que la laguna fue reduciendo su cauce las casas se iban construyendo hacia el centro. Pero la invasión española obligó a los indígenas habitar sobre zonas aún húmedas e inundables quedando la parte alta como un sitio estratégico para el diseño arquitectónico de un pueblo que se iría convirtiendo en ciudad, un dispositivo de urbanización que será luego prueba del proyecto colonial, modernidad y desarrollo. El espacio en sí mismo es el tiempo, las montañas son los testigos de cada evento y por tanto la memoria del lugar, por la manera en como la naturaleza cuenta, el espaciotiempo tiene forma elíptica, símbolo de la narración.

Kanysëfta

** Pensamiento siete **

El espaciotiempo *kamëntsá* tiene muchas elipses cada una con sus voces y espacios, en mi monografía de grado decía que eran círculos:

“El mundo *kamëntsá* entre uno y otro círculo forma eventos plasmados en varios círculos que son en su orden el *kaka tempo* “tiempo crudo”: la creación del mundo o la vida en sí misma como los árboles, el *anteo tempo* “tiempo antiguo”: los primeros pobladores hasta antes de la conquista, el *wabain tempo* “tiempo cristiano”: la convención de los salvajes en seres civilizados hasta el siglo XIX cuando aparece el *skënga tempo* “tiempo foráneo” donde se agudiza la época de la colonización y el *mora tempo* “este tiempo” es la unión que hace *yentsá* en el presente entre el pasado con el *nchanjobaim* “tiempo venidero”...” (Mavisoy 2009: 121).

Cuando la curiosidad va creciendo y madurando la comprensión sobre la realidad es cada vez más compleja y la perspicacia sobre el mundo cambia o se mantiene. Ideas que vislumbran cuando se logran hacer una diferencia entre el ver, sentir y hacer por dentro y fuera del conocimiento propio. Porque el conocimiento ajeno, entiende el espaciotiempo con un principio y un infinito, positivo y negativo, arriba y abajo, derecha e izquierda, cada uno con sus respectivas viceversas, en cambio, el *jwabna* es tan espiral que siempre teje cada elipse para mantener en equilibrio el mundo circular, en él, el *yëntsá* aprende a deambular holísticamente por su mundo y siempre sueña con el retorno, vuelve donde nació, al lugar donde fue sembrado su ombligo.

Posëbfta

** Pensamiento ocho **

Si el tal saltamontes fue llamado así por sus cualidades, es de esa manera como explora su mundo. Y nosotros podríamos ser “memoriaandando”, la cualidad de narrar la memoria según el gusto por los momentos vividos y andado de generación tras generación. Aquí una versión de la “memoriaandar” en el tiempo *kamëntsá*, un *jtsobiamnayán*, un “metamorfosearse continuamente”:

- **Niña:** Tayta ¿Qué es el *kakatemp*?
- **Abuelo:** Eso es así: Quiere decir el tiempo crudo, se veía claro oscuro, hasta que el ave expulsó por su pico la luz del sol y la luna, con la luz creó el espacio, le llamó *tsbatsan mama*. Entre los seres que les llegó la luz más caliente, se convirtieron en *entsá*, hablaron y dijeron: *somos gente*. Ellos se dieron cuenta que todo lo que hay en su entorno saben conversar, pensar, sentir. Pero los *entsá* no entendían. Así que el ave, presentó a *entsá* a su hermano *biaje* y este le enseñó el idioma universal: el pensamiento. Así supo que el jaguar, la montaña, el río... todos saben conversar. A su forma de convivir en el mundo le llamó *bëtsnyetslware*, a su forma de andar le llamó *benache* y la capacidad del ser le nombró *jwabna*.
- **Niña:** ¿Los inga también recibieron esa luz?
- **Abuelo:** Si pero no los conocíamos hasta cuando ellos llegaron, dicen que son herederos del imperio inka, tuvimos algunas disputas y con el tiempo aprendimos a convivir.
- **Niña:** ¿Y los que no son como nosotros de dónde llegaron?
- **Abuelo:** "Ellos son de otro tiempo y de otro espacio... en 1535 llegaron a estas tierras en el *wabain temp* o sea en la época de la cruz. Nos obligaron aprender el castellano y también nos bautizaron para convertirnos en criaturas de un dios ajeno".
- **Niña:** Abuelo y ¿Quién fue Carlos Tamoabiyo?
- **Abuelo:** "Él fue un gran líder, era un cacique, los abuelos cuentan que él estando enfermo firmó en 1700 un testamento que le otorga a los *kamëntsá* e ingas, las tierras para habitar y crecer en ellas: *Estas tales tierras las dejo a mis indios naturales del pueblo de Santiago y a los del pueblo de Sibundoy Grande, que es mi voluntad que las gocen y defienden si hubiere alguna inquietud de alguna persona mal intencionada*"
- **Niña:** ¿Y nosotros si hemos cuidado la tierra que nos han dejado los mayores?
- **Abuelo:** Ha sido duro, desde el *skenënga* tempo nos ha tocado vivir con un pensamiento prestado, con lengua ajena y con otras creencias... recuerdo ya poco la época de los misioneros capuchinos, lo que me tocó vivir, mi abuela contaba que desde el Cedro cargaban a los misioneros para llevarlos a Pasto y traerlos...
- **Niña:** Mi papá tiene en su casa un libro de don Víctor Bonilla, ¿usted lo conoció...?
- **Abuelo:** Ahhh si, él nos ayudó mucho a entender lo que sucedía en el tiempo de los capuchinos, no sé por dónde andará... hizo un libro...
- **Niña:** Si abuelo, mire se llama "Siervos de Dios y amos de indios" y hay varias ideas que los padres decían...
- **Abuelo:** ¿Qué decían los *bachnëng*?
- **Niña:** Ummm... Haber busco: El Padre de La Corts dijo en 1908: "Más vale para la civilización de estos indios que haya buen camino que buenos sermones"... *Acá hay otra idea del Padre Lino Rampón – 1962: "La Iglesia Católica en el Putumayo es una potencia religiosa, cultural y económica"...* Y abuelo ahora para dónde vamos...
- **Abuelo:** Estamos en el venir, ahora estamos aquí y hay que seguir caminando *nchanjobaim*...
- **Niña:** ¿Qué significa?
- **Abuelo:** Quiere decir que las señoritas y los jóvenes deben seguir caminando con fuerza, vienen tiempos más duros, hay que continuar conversando con *tsbatsan mama* y seguir *Sboachan jtaboushëntsam natjëmban nyetskang jtsyëñëngam*...
- **Niña:** Pay base *bëts bebtá* por sus palabras...

Eskonëbfta

** Pensamiento nueve**

5. LA CURIOSIDAD PARA JABTSENGWANGWÁN-JAWABWATMANÁN

En la academia nos enseñan todas las metodologías posibles para la investigación, cada disciplina a su modo, el primero que se tiene referencia, es el paso a paso del método científico. Recuerdo la tarea cuando tocaba anotar día tras día el proceso de la germinación del frijol envuelto en algodón y encerrado en un vaso al interior del aula, del salón. Ese era un escenario de la escuela foránea, blanca, occidental. Los profesores limitaban la dimensión de la vida, la imaginación y por tanto una agonía por la curiosidad desde la edad temprana, la enseñanza y aprendizaje con pedagogías rediseñadas en otro mundo. Personalmente aprendí todo ello, la concepción de una educación occidentalizada había invadido la familia y el pensamiento *kamëntsá*, inocentemente mis padres sembraban en el imaginario que debía continuar estudiando, eso hice y ahora me veo tan colonizado y al mismo tiempo "retornando" a través de los sentidos de pertenencia por las raíces profundas de mi origen, en parte debo agradecer a la vida por haber nacido de pie y a los secretos de las gotas de yagé que mi tío había brindado por allá en 1983. Vivir metamorfoseado es llevar la curiosidad a la comprensión de los sentidos del equilibrio, el espacio y el tiempo por dentro y por fuera del complejo mundo. Desde el ser *kamëntsá* es poder ver al capitalismo con muchas garras, es algo voraz y homogeneizador, le gusta inyectar patógenos como el desarrollo, la modernidad y la colonización, venenos eficaces que someten a la cultura hacia una agonía insalvable, así lo siento.

El extractivismo es una patología que con el tiempo empeora. Deja cicatrices en la piel de la madre tierra como síntoma de triunfo del discurso economicista. La cicatriz es la manera de entender la agonía, las secuelas, el dolor, memorias, narrativas, triunfos y otros acontecimientos que son la realidad de los propios lugares y de quienes habitan en él. Pero que el tiempo lineal, la historia logra subalternizarlos, enmudece a la cultura. Los japoneses practican el *kintsugi*, una manera de ver y conocer la cicatriz de manera diferente, cuando las porcelanas o vajillas se quiebran, ellos pegan cada uno de los fragmentos y colorean las señales con colores dorados o plateados, así las vajillas siguen siendo parte de la memoria, los objetos se vuelven testigos de los eventos. De manera similar sucede con las interacciones entre el ser humano con la naturaleza, intentan generar políticas ecológicas, agroecológicas y ambientales para

reparar los daños que la maquinaria depredadora deja en el planeta, una intención de pocos que intentan hacer de las cicatrices una esperanza para el mundo.

Bnëtsan

** Pensamiento diez**

La academia llamó “diálogos de saberes” a nuestras conversaciones entre los pueblos. Pero a veces pienso que aún no ha sido posible, porque no hemos aprendido aún al “diálogo de personas” y el “diálogo de personas con la madre tierra”. Difícilmente se podrían crear escenarios para promover la reciprocidad epistémica, intercultural, interconocimiento e intercomunidad hacia el fortalecimiento de los equilibrios y sentipensamientos propios para una política equitativa, respetuosa y en consonancia con la madre tierra, en el caso personal, la relación con la naturaleza intermediada por el *biajji*, se conoce formas distintas de comunicación, hay una dimensión espiritual y el camino es vital para reforzar las propias lógicas y comprenden las necesidades propias de la comunidad y la persona, que todo depende de la curiosidad y andar, así fue la experiencia en una de las tantas citas con el *biajji*:

Bienvenido sobrino –escuchaba decir a mí tío-, sana sana cura cura espíritu divino canta canta brilla verde, sobrino sobrino, así es como necesitamos ver nuestro lugar, sin cruz ni iglesia, hay que desmontar. La religión nos quitó el tiempo y el espacio, estamos en tiempos y espacios ajenos... canta canta cura cura, sobrino mira linda pinta, canta canta, el carnaval debe ser en nuestro tiempo, en nuestro propio cantar y danzar... pinta pinta poder y cura sana sana pensamiento lindo, camina camina que el taita viene, canta canta la naturaleza acomapaña gente gente gente...

Mientras escuchaba ese *ikaro* o canto, he venido entendiendo la función de las palabras, acción y política, veía la gente quitar la cruz y danzábamos en nuestro tiempo original, no en el día lunes de la semana del miércoles de ceniza, sino en tiempo de solsticios de junio. Desde los mensajes de la selva, se aprende y enseñanza, es un gran camino: La coexistencia, es decir, algo así como expresa la palabra *jtsobiamnayán* le promueve a uno, al *jwabnayá*, estar pendiente de los acontecimientos de manera constante entre un lado y el otro, en lo propio y en lo ajeno, en ir a buscar e ir a conocer en el otro lado y explorar en lo ajeno todo aquello que han dicho, escrito, inspirado, producido sobre nosotros, sobre lo propio. Es un aprendizaje autónomo para esclarecer y generar un diálogo en el tiempo y espacios diversos, como por ejemplo la universidad, que finalmente, participar en ella, el *kamëntsá* (como sucede también con otros compañeros indígenas) somos una extensión colectiva del lugar de origen, lo que implica, no una separación absoluta del lugar donde reposan todos los conocimientos aprendidos y por aprender.

El camino continúa: Simplemente la curiosidad resulta ser una experiencia con múltiples tejidos que construyen memoria y movimiento, son sucesos que integrado entre lo ajeno y lo propio, posiblemente hay la esperanza para una complementariedad que ayuden a fortalecer las miradas para entender de la mejor manera, cada una de las partes que constituyen las cosmovivencias originarias del Abya Yala.

A modo de continuación:

***“La curiosidad es un tejido que sigue, crece, canta, danza, grita, llora.
Solo existirá mientras los sonidos viven en el espaciotiempo...”***

BIBLIOGRAFÍA

- Bonilla, Víctor Daniel. 2006. *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Cristóbal Gnecco (Ed.). Biblioteca del Gran Cauca. Popayán.
- Mavisoy Muchavisoy, Willian Jairo. 2009. *Kamëntsá biyángbe wáman Iware. “El lugar sagrado de los que hablan kamëntsá”. El territorio indígena kamëntsá en el Valle de Sibundoy – Putumayo*. Monografía de Grado en Antropología. Universidad del Cauca. Popayán.
- PIVC - Plan Integral de Vida del Pueblo Kamëntsá. 2004. Cabildo Indígena Kamëntsá Biyá. Sibundoy – Putumayo. No publicado.

GLOSARIO

- Abya Yala:** Tierra madura (Lengua kuna).
Anteo tempo: El tiempo antiguo
Bachnëng: Sacerdotes
Bëtsnjetslware: Universo
Benache: Camino
Biajji: Yagé
Inga: Persona de la comunidad indígena descendiente de los incas del Perú.
Inka: Imperio inca
Tatsëmbuá: Persona sabia o quien conoce las plantas
Tsbatsan mama: Madre Tierra

Skenënga tempo: Tiempo de los colonos o colonización.

Sboachan jtaboushëntsam natjëmban nyetskang jtsyëñëngam: Sembrar el maíz para convivir todos en armonía.

Jtsobiamnayán: Metamorfosearse continuamente

Jwabna: Pensamiento y conocimiento

Jwabnayá: Persona curiosa o filósofo

Jabtsengwangwán: Ir a buscar allá

Jawabwatmanán: Ir a conocer

Kamëntsang Obyashjachëng: Los que han alcanzado el conocimiento profundo

Kamëntsá biyá: Personas hablantes de aquí

Kaka tempo: Tiempo crudo

Kata: Pareja, juntos

Mora tempo: Este tiempo

Nchanjobaim: Tiempo que viene

Pay base bëts bebtá: Agradecimiento al abuelo

Wabfajonay: Laguna brava

Wabain tempo: Tiempo cristiano

Yëntsá: Persona, gente



Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

Los inicios de la fotografía en México. Exotismo e imaginarios de colonialidad

The beginnings of photography in Mexico.
Exoticism and imaginary of coloniality

Os primórdios da fotografia no México.
Exotismo e imaginário da colonialidade

René Padilla Quiroz *

RESUMEN: Para entender el papel que la fotografía debe jugar en una comunicación para la decolonialidad, es necesario trazar una línea de conexión entre los inicios de la fotografía, su percepción de realidad y el uso de dicha percepción en la justificación- a la par de la antropología- de un discurso de diferencia y exotismo a su llegada a las naciones conquistadas en América, así como la perpetuidad de éste por medio de la asimilación de los modelos presentados en las primeras fotografías pseudo-etnológicas, en específico las diferentes colecciones de tipos de mexicanos y como su asimilación mantiene el discurso de colonialidad hasta nuestros días a través de la práctica fotográfica.

ABSTRACT: To understand the role that photography should play in a decoloniality communication process, it is necessary to draw a connection line, between the dawn of photography, his perception of reality and the use of such perception as a justification -together with anthropology- to make a speech of difference and exoticism upon their arrival to the conquered nations in America, as well as the perpetuity of this speech through the assimilation of the presented models on the first pseudo-ethnologic photography, specially, the different collections of types of Mexicans and how this assimilation kept the speech of coloniality until this day through the practice of photography.

Históricamente, los fotógrafos de todo el mundo se han visto impelidos a registrar su cultura, sus tradiciones y los personajes con los que comparten su universo particular. La necesidad de registrar, archivar, en definitiva, poseer, es en alguna medida el resultado de la inercia generada por el espíritu catalogador de los antropólogos del siglo XIX y XX. (Castellote [ed.], 2003, p.34)

A través de este ensayo buscaremos trazar una línea de conexión entre los inicios de la fotografía, su percepción de realidad y el uso de dicha percepción en la justificación, a la par de la antropología, de un discurso de diferencia y exotismo a su llegada a las naciones conquistadas en América, así como la perpetuidad de éste por medio de la asimilación de los modelos presentados en las primeras fotografías pseudo-etnológicas, en específico las diferentes colecciones de "tipos de mexicanos", y cómo su asimilación mantiene el discurso de colonialidad hasta nuestros días a través de la práctica fotográfica.

Los problemas que la fotografía enfrentó en sus inicios para ser aceptada en los círculos de arte provienen precisamente de su origen mecánico, dado que la imagen no proviene de la mente de un artista, proviene del proceso de una máquina, generando esta impresión:

¿Quieres un paisaje? Ve y ponte tu y tu cámara en frente del paisaje elegido, jala la cuerda, la maquina hace el trabajo por ti y en 5 minutos, el paisaje solicitado se encuentra grabado en un pedazo de papel" ¹

* Maestrando en Estética y Arte por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Fotógrafo profesional y socio-fundador de *Xolotl, articuladores de café*.

¹ Company, David. Art and photography. Pp 23

Pero no es ésta valoración artística la que nos disponemos a discutir durante este ensayo, sino esta condición que acompaña a la fotografía desde sus inicios y que Collier expresa de forma contundente “la excitación que acompañó a la invención de la fotografía fue la sensación de que el hombre por primera vez podía ver el mundo como realmente era.”² La fotografía por su origen mecánico se encuentra acompañada de la condición de reproducción de la realidad y se le confiere una objetividad como ningún otro medio había tenido previamente.

*La objetividad que se le confirió a la fotografía, derivada de su condición de fenómeno mecánico, muy pronto sirvió para validar la consistencia de ciertos hechos, con lo que se convirtió en una fuente de reconstitución de la credibilidad histórica, de la realidad misma.*³

El impacto que este descubrimiento tiene es de esperarse y sacude la concepción que hasta ese momento se tenía en la sociedad sobre la reproducción de la realidad, pues hasta ese momento ésta sólo había podido observarse a través de la reproducción realizada por una persona, subordinada a su apreciación y a sus habilidades, por lo tanto ésta siempre estaba cargada con una buena dosis de incredulidad y escepticismo acerca de lo que en dichas imágenes se mostraba.

Pero, con la llegada de la fotografía, nos encontramos por primera vez con una reproducción directa de lo que se está observando, lo cual queda grabado en un material fotosensible y por lo tanto deja una huella directa de esta realidad: lo que se está viendo está apareciendo en el medio mecánico y aun más, se conserva en dicho espacio, puede ser reproducido y transportado a otros lugares, lo cual nos lleva a generar una relación con dichas imágenes, en las cuales “se identifica la realidad que una fotografía expone a la vista de todos como una REALIDAD, con mayúsculas, tan verídica como la realidad misma.”⁴

El problema que aquí deseamos abordar deviene de esta condición, de la aceptación de lo que en una imagen aparece como realidad y por lo tanto la realidad que ésta transmite y permite que sea aceptada como tal, proceso que principalmente, en sus inicios, estuvo al servicio de la generación de concepciones de la otredad, y sobre todo de esta otredad lejana, extranjera, exótica, la cual, por medio de las condiciones de reproducción y de movilidad que dicho medio posee, generó una concepción de la realidad ajena determinada solamente por la visión del fotógrafo y aceptada por los espectadores que no tenían ninguna otra forma de percibirla más que a través de dichas imágenes.

Las concepciones representacionales se impusieron en función de las ideologías imperialistas, las cuales desde un inicio estaban constituidas y legitimizadas en las diferencias entre los pueblos conquistados y los pueblos de los conquistadores.

*Desde las primeras aproximaciones y observaciones de las sociedades imperialistas respecto a los sujetos que habitaban los territorios colonizados, ha existido un creciente interés en determinar y clasificar la posición del otro en comparación con las naciones europeas. Sin embargo, tal iniciativa ha ido mucho más allá de lo llanamente cultural o científico, para estructurar una metodología que llevaría a un mayor poderío político, geográfico y económico por parte de las potencias occidentales.*⁵

A través del trabajo conjunto entre fotografía y antropología se generaron los estudios de la otredad en estos “nuevos” países y permitieron un acercamiento científico hacia ellos. Inclusive “el nacimiento de la fotografía es relativamente simultáneo al de la antropología: ambas han surgido en medio de un contexto colonial”⁶, generando la legitimización de las diferencias y la alteridad como motor colonial que permite, por medio de justificaciones políticas y academicistas, dicha invasión como algo necesario, como lo explica Zaya, quien nos dice que: ‘todo pueblo es académico al juzgar a los otros pueblos, todo pueblo es bárbaro cuando es juzgado.’⁷

*Por un lado, la fotografía se ha convertido en un instrumento de conocimiento que estudia al hombre, es decir al otro, a aquel individuo o sociedad ajena a nuestra cultura digna de estudio e investigación y que nos induce a su conocimiento. Dicha premisa, sin embargo, se contrarresta con la creación y confirmación de estereotipos: ‘cuando el indio era fotografiado como ‘salvaje’ era confirmado como ‘salvaje’.*⁸

Estos salvajes, esta otredad exótica, se encuentra principalmente en los lugares lejanos: conforme más se alejaban del centro (los países europeos) mayor era su exotividad, lo que llevó a los fotógrafos a moverse de Europa en la búsqueda de estos lugares inmediatamente después de la presentación del maravilloso invento de Daguerre tras la exposición del “nuevo”, del “exótico”.

El método del daguerrotipo fue presentado oficialmente en Francia el 19 de agosto de 1839, tan solo 4 meses después, el 3 de diciembre de 1839, Jean F. Prelier realiza en el puerto de Veracruz los primeros daguerrotipos hechos en México.⁹

Esta técnica encontró gran auge en nuestro país donde las selvas muy poco exploradas, las comunidades indígenas, con sus costumbres diversas llamaron la atención de diversos fotógrafos -en su gran mayoría extranjeros- los cuales realizaron diversos viajes a

² Collier 1986 Pagina 3

³ México a través de la fotografía. 1839-2010. Pp.21

⁴ Martín Nieto, Eva. El valor de la fotografía. Antropología e imagen. Pp. 1

⁵ Laura Ribero Rueda, Alteridad y Colonialismo. Pp. 31

⁶ Lévi-Strauss, 1966

⁷ Zaya, 1991, p.28

⁸ Naranjo, Juan. Fotografía Antropología y colonialismo (1845-2006)

⁹ México a través de la fotografía. 1839-2010. Pp.36

través del país, obteniendo las fotografías que conformarían las primeras visiones de América a través de un lente fotográfico.

Desde momentos tan tempranos en la historia de la fotografía como son los años 1869-1870, encontramos ejemplos que ayudarán a explicar la fotografía exotizante, concepto que problematizaremos más adelante y por medio del cual la fotografía, en su condición de realidad, se presta al servicio de una ideología colonialista y de subyugación de lo diferente.

Las fotografías de las que hablaremos fueron realizadas por el almirante Paul-Emile-Miot en el puerto de Veracruz durante una breve escala en su viaje de estudios, la foto a la que nos referimos,

*...muestra a una mujer de rasgos indígenas sentada en una banca, reclinada sobre la acera alta de una típica casa de madera veracruzana abierta a la calle. La joven tiene el pelo suelto y sólo viste una sucia falda, mostrando su torso y pecho desnudos.(...) La imagen parece tomada en los barrios bajos, en una eventual zona roja de Veracruz y la mujer, en este caso, sería una prostituta.*¹⁰

Ésta es el primer ejemplo de una serie de imágenes realizadas en los años posteriores en México por Teobert Maler y Elias Ybáñez (entre otros) en las cuales se muestran esta serie de características observadas en la fotografía de Miot: una mujer con rasgos indígenas posando con el torso desnudo, pero que son imágenes no tomadas en la calle -como la del almirante francés- se encuentran en un ambiente controlado, con elementos agregados en las manos o al lado de las modelos, inclusive frente a un telón, lo que aumenta la sensación de una fotografía buscando armar una realidad, la realidad exótica que se espera de la población indígena en México.

*Estos retratos pseudo-etnológicos se someten, por lo tanto, a una idea del primitivismo y del exotismo tropicales muy común en el siglo XIX, tipificada por los pintores "orientalistas", desde Delacroix e Ingres hasta Manet, y Matisse, en el siglo XX, quienes mostraron a las "bellas indígenas" semidesnudas, en esta rara mezcla de erotismo e idealización de los otros que se llamó exotismo, y que conforma un género en sí.*¹¹

Aquí observamos como la posibilidad de reproducir la realidad también es un proceso de construcción de la realidad, las decisiones tomadas por el fotógrafo pueden funcionar como un proceso de selección y por lo tanto de discriminación de lo que se muestra, lo cual nos puede llevar a la generación de imágenes de una realidad inventada por el fotógrafo, pero percibida por el espectador como tal realidad, lo cual perpetúa conceptos que respaldan una ideología en particular o mantienen dicha ideología sobre la población retratada, llevados pues a esta cuestión de exotismo complaciente con el público europeo, más que de una verdadera de representación de dicha realidad.

*Gran parte de este tipo de fotografías reproducían todo tipo de fantasías relacionadas con el oriente y otros exotismos, y fueron utilizadas para crear identidades estereotipadas, que complacían a los consumidores románticos europeos. Paradójicamente, a una parte de la comunidad científica, pareció no importarle demasiado utilizar para las observaciones un material en el que se había proyectado una imagen idealizada, más vinculada a la fantasía de la literatura romántica que a la realidad de los personajes representados.*¹²

De este tipo de imágenes tenemos como ejemplo una colección del Musée de l'Homme, donación del abate Emmanuel Domenec, las cuales representan tipos mexicanos, niños con canastas, vendedores de sombreros, marchantas con flores, entre otras, que aparentan no haber sido realizadas por el abate, sino una recopilación de diversos creadores, lo que los convierte en una especie de fotografía etnológica pero llevada al estudio y por lo tanto sometida a la voluntad y el gusto del fotógrafo. Sobre dicha colección Debroise nos dice:

*La colección de retratos del abate Domenech se sitúa, en efecto, en el límite extremo entre la retratista decimonónica codificada por una burguesa en ascenso, y esta "otra" mirada, la de quien encargó las imágenes con propósitos de análisis que obligan a los fotografiados a doblarse, a conformarse a códigos preestablecidos y ajenos. Los retratados no tienen aquí voz en el asunto, son apenas unos modelos (tal vez, incluso remunerados), simples objetos ante la lente indiscreta y supuestamente "objetiva". Las poses que adoptan o que se les impone los significa como esencialmente "diferentes": este procedimiento de exotización no es la menor paradoja, tiende implícitamente a la erotización.*¹³

Estas imágenes eran realizadas en estudios en la ciudad de México, desde el principio la idea de una fotografía antropológica realizada en estudio resulta extraña, y en un inicio ésta razón podría ser la dificultad de manejo de las cámaras, lo pesadas que eran y la poca sensibilidad que tenían, lo cual llevaba a los fotógrafos a preferir un espacio controlado.

*La finalidad era obtener una imagen concisa y real: un entorno definido, una luz clara que ilumine todas las partes de la composición y un sujeto cuya actitud y vestuario ejemplifique a la perfección una idea, un ideal. Aunque éste no se corresponda con la cotidianidad del sujeto o del pueblo al que se fotografía*¹⁴

¹⁰ Debroise, Olivier. Fuga mexicana, un recorrido por la fotografía en México. Pp. 173

¹¹ Ibídem

¹² Naranjo, Juan. Fotografía Antropología y colonialismo (1845-2006)

¹³ Debroise, Olivier. Fuga mexicana, un recorrido por la fotografía en México. Pp.186

¹⁴ Laura Ribero Rueda, Alteridad y Colonialismo. Pp. 103

En 1866, Francois Aubert realizo una serie de imágenes de los tipos mexicanos, principalmente gente del mercado, en donde las personas posan frente a las cosas que suelen vender. Estas imágenes no poseen un gran nivel de sofisticación, una lona bajo los productos que vende y las personas; más que una puesta en escena parece que el fotógrafo decide meter el puesto del mercado al estudio por comodidad.

En cambio, Antiocho Cruces y Luis Campa realizaron este tipo de imágenes pero con un nivel de producción mucho mayor, en la cual no sólo mostraba a las personas sino que intentaba recrear la atmósfera por medio de una especie de montaje teatral con diferentes elementos de escenografía. Cruces y Campa,

Reconstruyeron con yerbas frescas y adornos de papel picado el puesto de la vendedora de aguas frescas. El escobillero, El matraquero, El cafetero, Los músicos militares y El vendedor de plumeros aparecen ahí con su indumentaria particular, ante un escenario a veces espectacular. Lo que en las primeras imágenes de Francois Aubert era todavía representación inmediata de vendedores en el mercado, se convierte en teatralización a veces excesiva, en pura gestualidad.¹⁵

Estas imágenes realizadas en México tuvieron una gran importancia mas allá de la conformación de imágenes para el extranjero que miraba al país a través de estas imágenes, se dio un proceso mismo de adopción en el mismo seno de la nación. Estas imágenes, estos tipos de mexicanos, pasaron a formar parte de la misma concepción del mexicano sobre una especie de exotismo propio.

México, como un país con una gran extensión territorial y sobre todo una gran diversidad de cultura y poblaciones, genera en sí mismo un proceso de extrañamiento: los del norte son completamente diferentes a los del sur, los de las ciudades de las comunidades rurales y entre estas mismas comunidades rurales pertenecen diversas poblaciones indígenas y cada uno obtiene y procesa una imagen de la otredad basado en las imágenes que a su alcance tiene del otro, por lo tanto estas imágenes de los tipos mexicanos fueron asimilados por la misma población.

Los relatos de viajes y la pintura "científica" de los primeros "etnólogos" codificaron muy pronto los modos de aprehensión de estos "autóctonos". A diferencia de lo que sucedería con otros países, en México, nació siempre al borde, la civilización desarrolló una extraña noción de "exotismo" interno, los códigos de los viajeros extranjeros se volvieron instrumentos de definición propios.¹⁶

Es precisamente debido a estas condiciones por las que la fotografía y su relación con la colonialidad cobran importancia en este país, donde las imágenes, realizadas en su mayoría por extranjeros, vinieron a generar los tipos de mexicanos que son asimilados y se convierten en los verdaderos tipos, en una tipología identitaria que acarreamos con nosotros y que por lo tanto, al mismo tiempo que nos define, mantiene y normaliza la ideología colonial con la que fueron realizados en primera instancia.

La tipología identitaria de los estratos sociales, raciales, gremiales y marginales de México es la formulación de un orden ideológico basado en la clasificación humana. Su práctica inicio desde la daguerrotipia, y se consagraron desde la carté-de-visite hasta el registro de delincuentes, enfermos mentales, indígenas, prostitutas, cartillas de gremios, empleados públicos, licencias de todo tipo, perfiles antropométricos, pasaportes, credenciales escolares, políticas, afiliados de clubes y ligas deportivas y otras actividades recreativas y culturales. La secuencia de retratos a partir de las formas de identificación en distintas épocas resulta altamente significativa como parte de un discurso sobre el reconocimiento del individuo.¹⁷

Como lo comentamos previamente, la historia de la fotografía y su historia en México van a la par, encontrando, poco tiempo después de que el invento se hiciera público en México, tierra fértil para su desarrollo, alimentado por la forma en que el mexicano adoptó a la fotografía, pero sobre todo en la demanda extranjera de este producto exótico que representaban los paisajes y los personajes mexicanos.

Pero es precisamente esta demanda, aunada a la condición de realidad discutida en la primera parte del ensayo, lo que nos lleva a la problemática colonial que se mantiene hasta nuestros días, que fue alimentada en primera instancia por los grabados y primeros dibujos que retrataban a los "salvajes", incluso a los canibales, que habitaban la nueva tierra, pero que después son apoyados por el método que no producía dudas, que no dependía de la visión y la subjetividad del dibujante, sino que era producto de una máquina y por lo tanto era una supuesto reflejo exacto de la realidad, que construyó a México como exotizante, racalista y colonial -con la exotización y la alteridad como principales valores- pues así debería de ser, así debería de verse.

El exotismo y su secuela, el autoexotismo no implican una revaloración del indígena o de los valores nacionales, menos cuando el Estado los utiliza para disfrazar una política de inclusión. El fotógrafo, consciente o no, contribuye a esta labor propagandística al proporcionar el material visual propio para su propósito. El material que proporcionan los fotógrafos-etnólogos europeos a mediados del siglo XIX y que es ampliamente difundido dentro del país y el extranjero, es también la primera referencia estética que los fotógrafos locales retoman al iniciar su práctica fotográfica en el continente. El exotismo como primera referencia marca su visión hasta muy entrado el siglo XX.¹⁸

¹⁵ Debroise, Olivier. Fuga mexicana, un recorrido por la fotografía en México. Pp.177

¹⁶ Ibidem

¹⁷ México a través de la fotografía. 1839-2010. Pp.27

¹⁸ Debroise, Olivier. Fuga mexicana, un recorrido por la fotografía en México. Pp.182

Aquí Debroise lleva esta discusión un paso más adelante cuando menciona el caso del autoexotismo y esto refiere a la situación en la que el mismo país se tomaron e incorporaron dichas imágenes a la cotidianidad. La colonialidad del ver no sólo fue traída e impuesta por los primeros fotógrafos en México (que en su mayoría fueron extranjeros), sino que también fue algo adoptado por los consecuentes nacionales productores de imágenes, los cuales a su vez se convirtieron en legitimadores de esta visión colonialista, exótica y racista del país.

Entre estos fotógrafos existe un diálogo que se inicia en Europa, se recrea y estetiza en el país a través de un lenguaje escenográfico y lleva al extremo una propuesta escenificada y controlada para producir una reacción ex profeso. Quizás no sea adecuado llamar diálogo a lo que realmente fue un monólogo entre los fotógrafos europeos. Entre los fotógrafos mexicanos y europeos no existió un diálogo, porque los primeros observaron, imitaron y copiaron para después escenificar. 19

Por lo consiguiente durante todo el primer siglo de fotografía en México, las imágenes etnológicas siguieron una misma línea que perpetua los tipos mexicanos y estableció una relación desequilibrada entre los conquistadores civilizados y los exóticos salvajes conquistados: "Es pertinente hacer notar que la mayoría de publicaciones e investigaciones etnológicas fueron hechas por fotógrafos extranjeros hasta iniciado el siglo XX y publicadas en el extranjero para un público extranjero. Desde ahí se impuso una manera de tipificar lo mexicano, de verlo, de catalogarlo, de inventarlo e inventarlo(...)".

En la actualidad esta situación permanece y podemos observarla entre los diferentes productores y consumidores de imágenes, los cuales a partir de esta asimilación temprana, continúan generando relaciones colonialistas similares a las del siglo XVIII con la fotografía en sus albores, "estos imaginarios transculturales están en la base de lo que puede describirse como el efecto Benetton de la posmodernidad: la sublimación de la diversidad cultural a través de la representación de sus estereotipos visuales."²⁰

El efecto Benetton descrito por Giroyx habla precisamente de esta sublimación de la diversidad ante una representación impuesta y decidida por las naciones colonizadoras, situación que a siglos de distancia y con diferencias tecnológicas abrumadoras en la producción de imágenes, resulta por demás desalentador que a pesar del camino recorrido por la fotografía en gran medida continúe contribuyendo a la producción de estos imaginarios legitimadores de visiones colonialistas.

El recorrido a los inicios de la fotografía etnológica en México era necesario, precisamente para comprender el papel que la producción de imágenes desde una visión colonialista ha tenido en la forma en que nos concebimos como mexicanos y cómo la construcción de nuestro imaginario nacional tiene en sus raíces una fuerte exotización que viniendo de afuera hicimos nuestra, que nos autoexotizamos y lo asimilamos.

El problema de raíz de esta colonialidad del ver es explicada de forma elocuente por el creador del concepto mismo, quien en pocas palabras nos muestra la razón de esta visión desequilibrada, el problema de raíz en las producciones de imágenes que desde los inicios del siglo XVIII se encuentra presente y nos sigue hasta ahora bien entrados en el siglo XXI:

Los problemas epistemológicos y ontológicos derivados de la pretensión de establecer un diálogo visual transparente entre saberes y culturas diferentes; (...) la problematización de los acuerdos y desacuerdos que se establecen entre grupos culturales y subjetividades diferenciales, los cuales, a pesar de pertenecer a tradiciones epistémicas e imaginarios visuales distintos, están circunscritos a la misma lógica universalizante de la modernidad/colonialidad.²¹

Esta forma de vernos desde los ojos de los conquistadores representa la de la mayoría de los productores de imágenes, y es por eso que ahora nos corresponde, en primera instancia, hacernos conscientes de la existencia de esta problemática, de entender la visión universalizante a la que hemos estado sujetos por más de dos siglos de historia de la fotografía y en esa consciencia encontrar la manera de hacerlo diferente, de generar una imagen propia que permita a la comunidades hablar con su propia voz y en sus propios términos, mostrar lo importante para ellos, permitir que las maquinas productoras de imágenes dejen de trabajar al servicio de una visión y se dediquen a dar lugar a las miles de visiones posibles.

El estar conscientes de la construcción sobre la que se mantiene la fotografía con los siglos de producción al servicio de una ideología, puede ayudar a convertir a una nueva fotografía en una poderosa aliada de la comunicación para la decolonialidad, donde "La comunicación es concebida como una acción esencialmente dialógica, liberadora del individuo y el colectivo, una práctica simbólica productora de sentidos y, por tanto, imbricada con el ejercicio del poder representacional."²²

Es precisamente en el ejercicio del poder representacional donde la fotografía debe hacer uso de sus capacidades "creadoras" de realidad para en este momento ponerse al servicio de la concepción de nuevas realidades construidas desde el lugar de enunciación y no restringidas a una ideología e imaginaria previa y colonial.

Es hora de que la fotografía emerja con la fuerza que posee y se vuelva parte del debate, América Latina necesita una fotografía "capaz re-conocer identidades y memorias que han sido invisibilizadas y/o silenciadas, y que puedan-deben provenir

¹⁹ Ibídem

²⁰ Giroyx, 1994. Citado en Barriendos, Joaquín. La colonialidad del ver. Hacia un nuevo dialogo visual interepistémico

²¹ Barriendos, Joaquín. La colonialidad del ver. Hacia un nuevo dialogo visual interepistémico.

²² Torrico, Erick R. La comunicación en clave Latinoamérica.

de cualquier espacio `sentipensante´.”²³

Por ello la fotografía debe convertirse en un vehículo que llegue a los lugares de enunciación “limpia” de estructuras, de ideologías y se permita generar una fotografía viva y móvil, permitiendo la concepción y la visibilidad no de una realidad sino del entendimiento de lo representado como un conjunto de realidades plurales y en constante movimiento.

Para generar esta ruptura desde el campo de conocimiento de la comunicación Castro-Lara (2016-2017) nos dice que debemos “militar para hacer emerger *unas otras* racionalidades y saberes, política, económica y culturalmente viables, pero decoloniales.”²⁴ La fotografía necesita unirse a esa militancia.

BIBLIOGRAFÍA

- Arroyo, Sergio Raúl (s/f). *Pequeña teoría sobre la persecución de imágenes fotográficas*. Texto introductorio Catálogo, México a través de la fotografía.
- Barriandos, Joaquín. La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. *Nómadas* (Col), núm. 35, octubre, 2011, pp. 13-29 Universidad Central Bogotá, Colombia
- Campany, David (1968). *Art and photography*. Pelican Books. England.
- Castro-Lara, Eloína (abril-julio 2016). Reflexiones para decolonizar la cultura académica latinoamericana en Comunicación. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* (131), p.107-122
- Debroise, Olivier. *Fuga mexicana, un recorrido por la fotografía en México*. Editorial Gustavo Gili.
- Joaquín Herrera Flores. Colonialismo y violencia. Bases para una reflexión pos-colonial desde los derechos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 75, Outubro 2006: 21-40
- México a través de la fotografía. 1839-2010* (2013). Museo Nacional de Arte. Fundación Mapfre.
- Naranjo, Juan (ed.) (2006) *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*. Barcelona, Gustavo Gili.
- Ribero Rueda, Laura (2013) *Alteridad y Colonialismo. La construcción de imaginarios y estereotipos en el retrato colonial y sus repercusiones en la fotografía contemporánea*. Tesis Doctoral. Facultad de Bellas Artes. Universidad de Barcelona. Barcelona.
- Torrío Villanueva, Erick Rolando (agosto-noviembre 2016). La Comunicación en clave latinoamericana. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* (132), p.23-36



²³ Castro-Lara, Eloína. Reflexiones para decolonizar la cultura académica latinoamericana en comunicación.

²⁴ *Ibidem*

Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

Territorios, Poderes y Saberes

Territories, Powers and Knowledge

*Yamile Johanna Peña Poveda **

*David Felipe Bernal Romero ***

*Julio Roberto Jaime Salas ****

RESUMEN: La pugna que se genera por la implementación en los territorios periféricos de políticas o proyectos del orden nacional en los que prevalece el capital, frente a las apuestas de actores sociales de las regiones, en donde prevalecen aspectos históricos, culturales y políticos y la relación entre ecosistemas, son del interés de la presente ponencia que da cuenta de los avances preliminares de la investigación *Reconfiguración territorial*, en la que se pretende dar respuesta a la pregunta ¿Cuál es el Discurso Político que construyen sobre Territorio, Democracia, Desarrollo y Política los planes de Desarrollo, las políticas sectoriales y las agendas sociales en el departamento del Huila entre 1991 y 2015?

PALABRAS CLAVE: Territorios 1, Poder 2, Colonización 3.

ABSTRACT: The struggle generated by the implementation in the peripheral territories of policies or projects of the national order in which capital prevails, as opposed to the bets of social actors in the regions, where historical, cultural and political aspects prevail and the relationship between ecosystems, are of the interest of the present paper that accounts for the preliminary progress of the research *Territorial Reconfiguration*, in which it is intended to answer the question: What is the Political Discourse that builds on Territory, Democracy, Development and Politics? Development plans, sectoral policies and social agendas in the department of Huila between 1991 and 2015?

KEY WORDS: Territories, Power, Colonization

INTRODUCCIÓN A LA SITUACIÓN PROBLEMÁTICA

La discusión sobre los territorios, la soberanía, los recursos naturales, bioenergéticos y biogenéticos; la biodiversidad, la autonomía territorial y cultural, y los diferentes sistemas de opresión; hoy están en el debate político y académico en el mundo, y en el caso colombiano en el escenario del Acuerdo Final firmado entre el Gobierno Nacional y las FARC EP; que le apuesta entre otras a una paz territorial, a una Reforma Rural Integral y a la apertura democrática; escenario desde el que se demanda entre otras, mayor participación de las mujeres, los campesinos, afrocolombianos e indígenas para consolidar la paz, en el espíritu de la Constitución del 91.

La constitución “marcó un paradigma histórico para el reconocimiento de la composición multiétnica y pluricultural de la sociedad nacional. En este contexto las comunidades afrocolombianas fueron reconocidas como sujetos colectivos de derechos, entre los cuales se resaltan el derecho al territorio, a la identidad y la no discriminación” (Olaya 2017). En los artículos 286 y 306 crea el carácter de entidades territoriales a las regiones y provincias. Sin embargo, “no exige el texto constitucional del 91 condiciones de similitud sociológica entre los departamentos, ni siquiera que sean vecinos, menos que conformen unidades con características históricas, culturales y económicas comunes” (Vidal, 2011, p. 2).

La Ley 1454 2011, Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial-LOOT- dicta normas orgánicas para la organización político administrativa del territorio colombiano y profundiza la relación territorial en el marco de relaciones económicas y de prestación de

* Universidad Surcolombiana Grupo de Investigación InSurGentes, Magister, Colombia, **Email:** yamile.pena@usco.edu.co.

** Universidad Surcolombiana Grupo de Investigación InSurGentes, Magister, Colombia, **Email:** david.bernal@usco.edu.co

*** Universidad Surcolombiana Grupo de Investigación InSurGentes, Magister, Colombia, **Email:** julio.jaime@usco.edu.co

servicios. Es una Ley que se aleja de las 20 propuestas de LOOT que desde 1991 presentó Orlando Fals Borda al Congreso, de una nueva organización del territorio desde lógicas y prácticas históricas, sociales, culturales y ambientales. Es así que en Colombia los Planes de Desarrollo Nacional 2011-2014 y 2014-2018, la Política Nacional de Competitividad y Productividad CONPES 3527 de 2008 y la Visión Colombia II Centenario 2005-2019; tienen en común el enfoque territorial y como pilares el crecimiento sostenible, la competitividad, la igualdad de oportunidades, la consolidación de la paz, el fortalecimiento institucional de los entes territoriales y la relación nación-territorio; pero sobre todo excluyen la mirada y sueños que para sus territorios tienen las comunidades campesinas, afrocolombianas, indígenas, los actores sociales hombres, mujeres, jóvenes, niños y niñas.

La pugna del capital por los territorios, ha dejado en evidencia la contradicción en la que se ubica el Estado frente al control que generan las Corporaciones; en este escenario la mirada instrumental de la comunicación, del territorio, de la idea de raza, de los cuerpos, de la paz y de la política; han contribuido a posicionar en lo local, el discurso hegemónico -capitalista, racista, colonial y heteronormativo de la modernidad. En últimas, exclusión, la división internacional del trabajo, el control corporativo de los territorios, de la subjetividad, de la cultura, del trabajo, de la producción del conocimiento y de los cuerpos de comunidades pobres y particularmente de mujeres, afros, campesin@s e indígenas.

Unos sistemas de opresión encarnados en la democracia liberal, el derecho moderno, el capitalismo en su fase actual financierista, corporativo y de despojo entre otros; que traen consigo lo que Anibal Quijano ha denominado la Colonialidad del Ser, del Saber y del Poder; una colonialidad que debe ser vista más allá de una mirada antropocéntrica y para ser vista en clave del territorio.

Y es que el fascismo territorial, "tiene lugar siempre que actores sociales con un fuerte capital patrimonial o militar disputan el control del estado sobre los territorios donde ellos actúan, o neutralizan ese control cooptando o coercionando a las instituciones estatales y ejerciendo una regulación social sobre los habitantes del territorio, sin su participación y en contra de sus intereses". (De Sousa, 2010: p. 46.)

En nuestro caso entendemos el territorio como "el espacio en el que los actores sociales interactúan y se apropian de los ecosistemas y a la región como la construcción social e histórica desde la articulación dinámica entre conflicto, territorio, ecosistema y biodiversidad. Una perspectiva que permite fortalecer y ampliar los espacios de participación social y política y el control territorial por parte de los actores sociales y políticos. (Dussán, s. f., p. 1).

En situaciones de conflictos socio-ambientales el territorio se configura no solo como escenario donde se pone en juego diversos intereses, sino como elemento de disputa por la concepción, relación, uso, apropiación y significado que se le da al territorio y los bienes comunes naturales por los Gobiernos y por las Comunidades, intereses que entran en contraposición.

En el caso de la violencia y de las víctimas generadas y silenciadas por el conflicto armado colombiano y de las víctimas del 'desarrollo' a partir de los conflictos socioambientales generados por proyectos extractivistas; unos y otros impactan la relación cuerpo-territorio-saberes y poderes. Para Rita Laura Segato, el mundo- aldea, está amenazado por del frente colonial/estatal/empresarial/mediático-cristiano desde "formas contemporáneas de violencias y sojuzgamiento... las mujeres sufren formas particulares de agresión y desposesión, su subjetividad y su corporalidad que cambian de significado y pasan a ser agredidas y apropiadas de forma nueva".

Un colonialismo/patriarcado/capitalismo que en Colombia ha llevado a través de la violencia a que el Estado se desprenda de la función de regulación social, lo que deja a los habitantes de los territorios bajo la lógica contractual y comercial, como presas de agentes armados, o multi o transnacionales; que se pueden percibir en todo el país desde proyectos mineros, de hidrocarburos, de hidroeléctricas, de infraestructura; especialmente en el Pacífico Colombiano, en territorios de comunidades afrodescendientes y de comunidades indígenas.

Contexto que posibilita una "violencia que ocurre gradualmente y lejos de la vista, una violencia de la destrucción diferida que está dispersa por el tiempo y el espacio, una violencia de fricción que normalmente ni siquiera se entiende como violencia" (Martins. 2015).

Los territorios del sur de Colombia, tienen escenarios de conflictividad generada por modelos en disputa y por el control que se ejerce no sólo sobre los territorios a través de políticas y planes supranacionales y nacionales, sino en la colonialidad del poder, del saber y del ser. Unos territorios que tienen como sustento estados democráticos, pero que conviven con una pluralidad de poderes populares que desde el ejercicio ético y político, re-existen; "resistencias a las violencias de la modernidad que transforman la tragedia en comedia... como una idea subversiva de la carnavalización de la tragedia que los pueblos realizan a través de sus acciones simbólicas. Es una idea de esperanza, resistencia y de resiliencia, que nos enseña un modo de transformar la violencia en otra cosa." (Castaño 1999)

Ahondar en la comprensión de la lógica del ordenamiento territorial, en claven territorios-poderes y saberes, partiendo del contexto de colonialidad por despojo o desposesión que se vive en la región, su materialización en políticas y planes no sólo económicos, de infraestructura, sino informativos, comunicativos, sociales y sectoriales; implica reconocer que los saberes y poderes de los procesos de resistencia y movilización social promueven la desalienación desde las resistencias argumentadas de sujetos que se alejan de la comunicación instrumental, pero también comprender el posicionamiento de discursos políticos que posicionan poderes hegemónicos.

Para Adalid Contreras (2015) los enfoques y acciones de comunicación en procesos integracionistas que responden al diseño de un mundo multipolar, muestran, a la par de las multipertenencias... hablar de comunicación no es solo hablar de medios, ni solo

de información y posicionamientos, sino de la vida cotidiana de las redes locales que operan en procesos de integración real, desde abajo, desde la ciudadanía con criterios de solidaridad, y con intercambios desde las múltiples voces de los pueblos desplazados por la mundialización. (Contreras, 2015, p. 70).

Estudiar los territorios implica reconocer que los procesos de resistencia y movilización social, construyen una la “comunidad imaginada” por ello es necesario indagar ¿Cómo se configuran (posicionan y legitiman) políticamente los discursos sobre Territorio, Democracia, Desarrollo y Política en los planes de Desarrollo, Políticas sectoriales y agendas sociales en el departamento del Huila entre 1991 y 2015?,

METODOLOGÍA

El enfoque de la investigación es cualitativo porque aborda fenómenos sociales para intentar comprenderlos. Por lo tanto, analiza los discursos que sobre Territorio, Democracia, Desarrollo y política se enuncian en los Planes de Desarrollo, las políticas sectoriales y las agendas sociales en el departamento del Huila para construir el panorama complejo y holístico de las relaciones existentes en estos discursos y aproximarse a su comprensión.

No entendemos por discurso “sólo aquello que refiere a lo escrito a lo hablado, no tenemos una concepción estrictamente lingüística del discurso, sino que el discurso y lo social son términos que se superponen, porque cualquier tipo de acto social, es un acto de producción de sentido, dado que está enmarcado en lógicas de sentido que estructuran la vida social. Podríamos afirmar sintéticamente que vivimos en universos que son unificados a través de una serie de actos de sentido. (Southwell, 2013, p.351)

Esta investigación se desarrolla a través del Análisis Político del Discurso (Southwell, 2013) (Buenfil y Navarrete, 2011) (Saur, 2008) de los Planes de Desarrollo, las políticas sectoriales y las agendas sociales del departamento del Huila.

El Análisis Político del Discurso APD “constituye una corriente que surge fundamentalmente de los trabajos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe situados en el campo del posestructuralismo.” (Southwell, 2013, p. 349). sobre la base de “una concepción posestructuralista de lo social, el carácter ontológico de lo político, una mirada discursiva de la concepción gramsciana de hegemonía y una incorporación sociopolítica de los desarrollos del psicoanálisis sobre la subjetividad” (Southwell, 2013, p. 349).

En este sentido emerge el APD “como una perspectiva que abreva de varias disciplinas y tradiciones teóricas, principalmente, la lingüística saussuriana, el pragmatismo witt-gensteiniano, el psicoanálisis (Lacan, 1995; Žižek, 1992), el post-estructuralismo (Derrida, 1982), la aproximación genealógica de Foucault (1992) y el postmarxismo (Laclau, 1994), por sólo mencionar algunas fuentes de inspiración, las cuales se caracterizan por erosionar y poner en cuestión las pretensiones absolutistas del pensamiento occidental: filosofía analítica (referente), fenomenología (fenómeno) y estructuralismo (signo)” (Navarrete, 2007, p.5)

Las fuentes que se utilizan en esta investigación son documentales principalmente. Los Planes de Desarrollo y las agendas sociales en el departamento del Huila desde 1991 a 2015. Cada uno de los documentos se relaciona con la planeación nacional y departamental y con las agendas de comunidades o de movimientos sociales que defienden el territorio.

Se avanza en el registro de la información a partir de un ejercicio juicioso y sistemático a través de la grabación y transcripción de entrevistas, fichas de contenido, diarios de campo. Es importante señalar que la investigación aún no ha concluido y se avanza la construcción empírica del Archivo de análisis así:

A partir de los cuatrienios presidenciales se elaboran líneas de tiempo discursivas que permiten comparar qué están diciendo los actores) confrontándolo con lo estipulado en los planes de desarrollo en cada cuatrienio; se describen las regularidades y discontinuidades presentes en los enunciados de los discursos por cada actor y entre ellos; se describen las regularidades y discontinuidades presentes en los enunciados de los discursos por cuatrienio y de manera global.

Los siguientes son los objetivos:

- Identificar los Planes, Políticas Sectoriales y las agendas sociales construidas entre 1991 y 2015.
- Caracterizar los actores presentes en los Planes, Políticas Sectoriales y las agendas sociales construidas entre 1991 y 2015.
- Describir el discurso político sobre territorio, política, democracia y desarrollo de los Planes de Desarrollo, Sectoriales y las agendas sociales del Huila desde 1991 a 2015.
- Interpretar el discurso político sobre territorio, política, democracia y desarrollo de los Planes de Desarrollo Sectoriales y las agendas sociales del Huila desde 1991 a 2015.

Por ello avanzamos en una aproximación práctica de lo que implica desarrollar esta propuesta metodológica con los siguientes pasos:

- Establecer el hilo discursivo de emergencia los discursos sobre Territorio, Democracia, Desarrollo y Política en el Huila entre 1991 y 2015.
- Indagar la existencia histórica de las prácticas discursivas sobre Territorio, Democracia, Desarrollo y Política a través en los planes de Desarrollo y agendas sociales en el departamento del Huila entre 1991 y 2015.
- Identificar los discursos sobre Territorio, Democracia, Desarrollo y Política a través en los planes de Desarrollo y agendas

sociales en el departamento del Huila entre 1991 y 2015.

- Reconocer los actores involucrados y los silenciados presentes en los enunciados que componen los discursos.
- Identificar los enunciados que componen los discursos referentes a las nociones de Territorio, Democracia, Desarrollo y Política a partir de la siguiente caracterización: Descriptivos, Didácticos, Prescriptivos y Programáticos.

REFLEXIONES PRELIMINARES.

Es necesario concebir el discurso como una configuración significativa inestable, incompleta, abierta, hace posible entenderlo como condición de las prácticas hegemónicas y la hegemonía puede conceptualizarse como una práctica discursiva.

La planeación territorial a través de la participación-comunicación, se ha constituido en instrumento de control, regulación y silenciamiento de actores sociales territoriales, por parte del discurso central-nacional

El contexto nacional atraviesa y determina la planeación territorial que cada cuatro años se realiza en los gobiernos de orden departamental y municipal, lo que demuestra la centralización política colombiana en discursos que van desde la Paz, la militarización, el extractivismo, el mercado, el ambiente, poblaciones vulnerables entre otros.

El territorio es relacionado especialmente desde el componente Descriptivo, toda vez que los planes de Desarrollo Departamental presentan un panorama del mismo, pero también se enuncia desde discursos pragmáticos toda vez que establece el poder hacer en esos territorios. En todo caso el componente pragmático se presenta como la salida al contexto presentado sobre el territorio, razón por la que desde lo descriptivo se justifica la implementación de acciones o políticas que van en contravía de lo que los actores sociales ven y sueñan para sus territorios.

Entre tanto el **Desarrollo**, es posicionado en los planes como productivo y competitivo desde enunciados Pragmáticos y prescriptivos, sustentados en el deber ser del territorio huilense en el contexto internacional y del mercado mundial. Como elemento para mejorar las condiciones de vida de la población especialmente de mujeres, campesinos, indígenas desde las potencialidades de extracción de recursos hídricos, minerales, de hidrocarburos y turísticos en el concierto de la demanda regional y la necesidad del departamento de generar avances tecnológicos para dar respuesta a tal demanda.

La política se traduce desde enunciados fundamentalmente Descriptivos y programáticos. Esta relación de enunciados se advierte desde la enumeración y justificación de Leyes, Sistemas, Programas, Políticas, Conpes y proyectos del orden nacional que requieren del concierto de los entes territoriales para su materialización. Así el discurso central invisibiliza actores, sus nociones y prácticas políticas territoriales sobre la base del deber ser del territorio en consonancia con las apuestas nacionales.

Por último la **democracia** es concebida principalmente desde enunciados pragmáticos que demarcan acciones del ente territorial frente a la comprensión, fortalecimiento e involucramiento de los ciudadanos en los diferentes proyectos que desarrolla el departamento; por lo que recurre a la capacitación, la formación y la participación de la población especialmente de “organizaciones y actores representativos del desarrollo”. Aunque se señala como principio la participación ciudadana, “que Es la garantía del acceso de los ciudadanos para la toma de decisiones, desde la identificación de problemas hasta la materialización de las soluciones. (Pág.08)”; los planes, programas ni proyectos demarcan la ruta de esa incidencia ciudadana y mucho menos la interacción-comunicación del poder popular con el poder del gobierno territorial.

En la imaginación colonizada de las que hablan Pachón y Torres prevalece el capital como discurso hegemónico, que dista de la Comunidad Imaginada de los actores sociales y desconoce a la Región como construcción histórica, cultural y social.

Para avanzar en la construcción de Región entendida como una construcción histórico cultural planteada por Orlando Fals Borda, es urgente comprender la “comunidad imaginada” que se construye desde la movilización social, por ello surge la necesidad de por es necesario indagar ¿cuáles son las representaciones sociales que construyen sobre Territorio, Comunicación, Política y Paz actores sociales en la Región Surcolombiana?

BIBLIOGRAFÍA

- Contreras, A. (2015). *El límite es el Infinito. Relaciones entre la Integración y Comunicación*. Quito: CIESPAL.
- Buenfil, R. N., & Navarrete, Z. (2011). Aproximaciones político discursivas. A modo de introducción. En R. N. Buenfil, & Z. Navarrete (Coord.), *Discursos educativos, identidades y formación profesional. Producciones desde el análisis político de discurso* (pp. 11-34). México, D.F.: Plaza y Valdés/PAPDI.
- Dussán M. (2012) *El Quimbo Destrucción de la Soberanía Hídrica y Agroalimentaria y del Patrimonio Nacional y Generación de Nuevos Conflictos*. Ponencia Encuentro III de Comunicadores del Sur. Movimiento 20 de abril. <http://20deabril.org/wp-content/uploads/2012/11/PONENCIA-Miller-Duss%C3%A1n-Pol%C3%ADtica-Minero-Energ%C3%A9tica1.pdf>
- Hernández, Elodia, Castaño, Ángeles et al. (1999) “La frontera: de la articulación a la desestructuración” pp. 37-51; “Ecología simbólica: producción y reproducción del territorio a través de las acciones simbólicas” pp.74-85. En *Fiesta y Frontera. Transformaciones de las expresiones simbólicas en la franja fronteriza de Huelva*, Junta de Andalucía, Sevilla.
- Martins, Bruno Sena (2015), “Violência colonial e testemunho: Para uma memória pós-abissal”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 105-226. <https://rccs.revues.org/5904>

- Martins, Bruno Sena (2016) *"Revisitando o desastre de Bhopal: os tempos da violência e as latitudes da memória"*, Sociologias, 18 (42). Disponible en http://ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097_Revisitando%20o%20desastre%20de%20Bhopal.pdf
- Pachón, D. (2013). Orlando Fals Borda – *Socialismo Raizal y el ordenamiento territorial. Estudio introductorio*. Bogotá. Editorial: Ediciones Desde Abajo
- Quijano Aníbal. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. En *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Olaya Angela. (2017) *Conferencia Memorias del desplazamiento forzado y la violencia en Colombia*.
- SEGATO, RITA (2016) "La norma y el sexo. frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad". En Bidaseca, Karina (Coord.) *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* (CLACSO-Colección Sur-Sur/IDAES-UNSAM). Pág 31-60
- Santos, Boaventura de Sousa (2010), "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", in Santos, Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce – Extensión universitaria, pp. 29-61.
- TORRES Silva William Fernando, PACHÓN Farias Hilda Soledad. 2003. Construir desde abajo. Subjetividades en la Región Surcolombiana. En *In-sur-gentes. Construir región desde abajo*. Universidad Surcolombiana, Neiva.
- VIDAL Perdomo Jaime. "La Región en la Organización Territorial del Estado". Centro Editorial Universidad del Rosario. Bogotá, 2011.



Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

Reflexividad Interseccionalidad y Decolonialidad etnográfica . Análisis interseccional de los sistemas de dominación a los que resisten las comunidades negras en las películas etnográficas de Pasolini En Medellín

Reflexivity, Intersectionality and ethnographic Decoloniality. Intersectional analysis of the systems of domination to which the black communities resist in the ethnographic films of Pasolini in Medellín

Reflexividade Interseccionalidade e Decolonialidade etnográfica. Análise interseccional dos sistemas de dominação a que as comunidades negras resistem nos filmes etnográficos de Pasolini em Medellín

César Augusto Tapias Hernández *
Camilo Ernesto Pérez Quintero **

RESUMEN: Las películas etnográficas de Pasolini en Medellín pueden aportar al conocimiento sobre los desplazamientos históricos (y contemporáneos) de comunidades negras en Colombia; pero el desinterés de la academia tradicional por experiencias de investigación aplicada o intervenciones más creativas que proponen alternativas diferentes de la escritura académica, no permite que estas etnografías visuales sean usadas posteriormente como fuentes de conocimiento. Este ensayo de reflexión y proposición teórica, utiliza datos del archivo visual etnográfico de Pasolini en Medellín (PEM) sobre la diáspora negra para mostrar cómo las múltiples formas de violencia reconstruidas en estas ficciones etnográficas pueden visibilizarse y controlarse. Se analizan los contenidos de cuatro películas y las bitácoras que registraron su producción, a través de matrices que dejan ver las intersecciones entre diferentes formas de dominación, resistencia y colaboración inscritas en la lógica de la antropología compartida. Encontramos que la participación de los sujetos investigados en la composición de los audiovisuales que los narran, permite objetivar las violencias a las que resisten, haciendo de las películas procesos de empoderamiento y emancipación. Nuestros hallazgos sugieren que las etnografías visuales colaborativas consolidan prácticas de investigación reflexivas, situadas y comprometidas con la transformación de las realidades estudiadas desde adentro de las comunidades.

PALABRAS CLAVE: *etnografía visual compartida*, diáspora negra, decolonialidad.

ABSTRACT: The ethnographic films of Pasolini in Medellín can contribute to enhance the knowledge about the historical (and contemporary) displacement of black communities in Colombia; but the disinterest of traditional academy of applied research experiences or more creative interventions which proposes alternatives from academic writing, do not allow these visual ethnographies to be used later as sources of knowledge. This paper is both a reflection and a theoretical proposal. It uses data from the Pasolini in Medellín's archive about the afro-colombian diaspora to show how the multiple forms of violence reconstructed in these ethnographic fictions is made visible and can be controlled. We analyzed the contents of four films and the field diaries that document their production,

* Estudiante del doctorado en Comunicación de la Universidad del Norte, Colombia. MA Antropología social. Becario Colciencias. Miembro del Grupo de Investigación en Comunicación PBX UniNorte. **Email:** ctapiasa@uninorte.edu.co

** Profesor Departamento de Comunicación Social y Periodismo Universidad del Norte, Colombia. Doctorando en Comunicación Masiva, Ohio University. Miembro del Grupo de Investigación en Comunicación PBX UniNorte. **Email:** ecquintero@uninorte.edu.co

in order to show the intersections between different forms of domination, resistance and collaboration, inscribed in the logic of shared anthropology. We found that participation of the researched subjects in the composition of the films allowed them to objectify the violence that they resist, making the films processes of empowerment and emancipation. Our findings suggest that collaborative visual ethnographies consolidate reflective research practices, situated and committed to the transformation of the realities they study.

KEYWORDS: shared visual ethnography, black diaspora, decoloniality

TEMA CENTRAL

REFLEXIVIDAD, INTERSECCIONALIDAD Y DECOLONIALIDAD ETNOGRÁFICA

Las líneas nuestro camino, todo lo escrito y lo dicho, nuestro camino. (Andres Medina 2009)

Pasolini en Medellín (PEM) es un colectivo de investigación etnográfica y creación audiovisual que reconoce el valor de las subjetividades subalternizadas al momento de componer con ellas películas etnográficas. En particular nos hemos interesado por la exploración de la *diáspora negra decolonial*, de lo que ha resultado un archivo de más 20 películas** en donde las prácticas y procesos de producción han generado espacios para el diálogo de saberes entre investigadores y comunidades, un encuentro desarrollado en *clave de RE* para RE-flexionar y RE-significar las experiencias vividas por las comunidades afrocolombianas, lo que ha contribuido a una mayor comprensión de sus prácticas culturales, movimientos sociales y problemáticas, pero además ha generado procesos descolonizadores, de donde emergen unas/otras narrativas configuradas por fuera del relato moderno/colonial eurocentrado.

Para evidenciar esto, usaremos dos enfoques, uno sobre raza por un lado y, sobre violencia por el otro: la “interseccionalidad” y la “reflexividad” respectivamente. Desde Crenshaw (1989) puede verse a la **interseccionalidad** como un paradigma que permite ir más allá de un simple reconocimiento de los múltiples sistemas de opresión que operan a partir de las categorías de clase, raza y sexo, y postula más bien su interdependencia, de tal manera que las relaciones de poder y dominación siempre combinan varias categorías. Pero también interesa la interseccionalidad en los términos que propone Dorlin (2012), en donde las categorías de subjetivación del “yo” y del “otro”, del “nosotros” y del “ustedes” están siempre en comunicación, en un juego, una negociación constante, y por lo tanto desde esta perspectiva es posible que estas películas sean entendidas como dispositivos decoloniales en tanto productos culturales críticos que permiten pensar-nos desde la especificidad histórica y política de las sociedades contemporáneas.

“¿Cómo (es posible) ver esto? y, ¿desde dónde?” pregunta Haraway (1995, p. 333), a lo que respondemos: desde una reflexividad doble. La **reflexividad** de lxs investigadorxs y de lxs participantes sobre sus experiencias vividas, sobre su encuentro, sobre un trabajo de campo que toma en cuenta tanto la imbricación de distintos niveles de categorización mencionados (clase, raza y sexo), como también las subjetividades que interactúan en el marco de una etnografía colaborativa (yo-otro/nosotros-ustedes), de una etnografía que se propone escribir/interpretar/construir un texto audiovisual no “acerca de”, sino “con” los observados (y desde el mismo trabajo de campo y no al final de la investigación). Se trata entonces de la utopía de Clifford (1983) sobre la autoría plural, que resulta en una “etnografía doblemente reflexiva” (desde una perspectiva dialéctica y estructural emic- etic), donde lxs participantes co-reflexionan sobre el mismo proceso de investigación junto con lxs investigadorxs. Un proceso que no se reduce a un acto de concienciación, sino que constituye un diálogo de saberes, un intercambio entre las dos formas de conocimiento mencionadas: entre un conocimiento local generado por los “expertos” de su propia experiencia, y otro conocimiento antropológico generado por el “experto” académico, (Conquergood, 1991; Dietz 2011,)

Estas etnografías colaborativas como veremos, incluyen lo que el antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco (2002) llama conceptos teóricos surgidos de sus realidades cotidianas, “cosas-conceptos”, o para nuestro caso, “imágenes-conceptos” que resaltan la materialidad de esta forma de co-teorizar y entender la experiencia del trabajo de campo compartido, como un dispositivo etnográfico y decolonial de no-dominación que trata de situar los pensamientos de los participantes como formas paralelas de análisis (Rappaport, 2007), y por consiguiente el trabajo de campo se convierte en un espacio compuesto de situaciones de comunicación y no solo de recolección de información (Vasallo de López, 2014).

Así, parafraseando a Clifford y Marcus (1986), podemos decir que los problemas centrales de esta comunicación en el campo, se resuelven mediante innovaciones en la escritura etnográfica, o en palabras de Cataño (2012) y Pérez (2013) a través de etnografías creativas que yuxtaponen los saberes prácticos, los saberes especializados y las reflexiones sobre el acto de teorizar conjuntamente.

Las etnografías audiovisuales de PEM sobre la diáspora negra, componen un dispositivo decolonial y reflexivo, un viaje de regreso por los caminos de la producción del conocimiento antropológico, un viaje sobre el viaje etnográfico (Krotz, 1991), materializado no en las películas, sino en las subjetividades des-subalternizadas que emergen del proceso de producción colaborativa de las películas (en tanto un proceso de co-creación de narrativas y co-producción de conocimiento).

Dicho proceso se encuentra sustentado en un diálogo de saberes, un diálogo “sujeto- sujeto” que de entrada cuestiona las metodologías tradicionales utilizadas en procesos de investigación extractiva, y que permite que no se silencien las subjetividades

ni las voces involucradas en el proceso investigativo (Ochoa et al, 2017). En este sentido el trabajo de campo al estilo de Pasolini en Medellín (PEM), permite visibilizar aquellos discursos marginalizados que además de conocimientos situados, constituyen prácticas de resistencia y nuevas apuestas conceptuales (Cubillos, 2015; Pérez, 2013; Espinosa et al, 2012; Lugones, 2012; Hill Collins, 2000; Melucci, 1996).

OBJETIVOS

- Analizar interseccionalmente las relaciones entre las subjetividades que componen las etnografías audiovisuales de PEM sobre la diáspora negra “para re-humanizar los conceptos y prácticas de los procesos sociales de producción de conocimiento”.
- Desenmascarar la naturalización de las desigualdades sociales y económicas que golpean al grueso de la población negra en Colombia “para dar lugar a un proyecto epistémico-político crítico que supone una dimensión territorial, cultural y comunicacional otra”.
- Presentar la etnografía visual colaborativa y aplicada (al estilo de Pasolini en Medellín) como un dispositivo metodológico para “reflexionar sobre la colonización/decolonización” de los procesos sociales, comunicativos y de producción de conocimiento.

CARACTERIZACIÓN DEL ESTUDIO O DISCUSIÓN TEÓRICA PROPUESTA.

Pasolini en Medellín (PEM) esta conformado por antropólogos, sociólogos, comunicadores, promotores culturales, líderes y lideresas sociales quienes combinando la etnografía visual aplicada, el cine de poesía, la comunicación para el cambio social y los saberes prácticos de las comunidades. PEM se han propuesto visibilizar a través de la producción de sus películas etnográficas los paisajes, sujetos, prácticas culturales y políticas de varias zonas marginales de la sociedad colombiana. En sus películas, PEM moviliza tanto patrimonios inmateriales, memorias del conflicto armado, voces, músicas, cantos y relatos personales los cuales se convierten en formas de resistencia a las múltiples violencias y procesos de discriminación experimentados por las comunidades afro en la ciudad de Medellín y sus periferias.

Los principios de acción para la producción de estas películas han sido: aprender, experimentar, reinventar, intercambiar, co-crear, dialogar, poetizar, imaginar y narrar. Una serie de parámetros consolidados *en la clave Re* (Pérez, 2013), una propuesta metodológica disruptiva del orden epistémico, desarrollada por el colectivo como parte del trabajo compartido entre comunidades, prácticas y conocimientos históricamente subalternizados, a partir de la influencia de varios autores, entre ellos, Pier Paolo Pasolini quien en su obra poética, ensayística y cinematográfica polemiza con el marxismo y el catolicismo por no entender la cultura de las bases proletarias y campesinas, al tiempo que juzgaba al sistema cultural dominante que destruía las tradiciones populares. Igualmente el antropólogo visual Jean Rouch y su aproximación reflexiva al discurso visual como una ruta alternativa para la denominada antropología visual, la cual no apunta a traducir ni a ilustrar sino más bien a explorar las diversas posibilidades semánticas que ofrecen las imágenes para la construcción de conocimiento.

Otras referencias a nuestra concepción del trabajo de campo compartido las encontramos en los trabajos de Vasco, Dagua y Aranda (1993) y en Rappaport, (1994; 1998); y por último; pero no menos importante, el surrealismo etnográfico que propone James Clifford (1995) en su ensayo sobre Aime Cesaire y la etnografía surrealista decolonial de las antillas. Con estos autores se comprende que para lograr una investigación etnográfica y audiovisual transformadora, no se va detrás de la vida cotidiana de las comunidades como coleccionistas en busca de imágenes y sonidos, sino que se va detrás de los significados que esas comunidades han construido y que emergen en la RE-visión de lo cotidiano y sus memorias (Arango & Pérez, 2007). La condición *sine qua non* de esta revisión es la deconstrucción epistemológica de conceptos, técnicas y metodologías, para que las investigaciones que aspiran a subvertir estructuras, discursos y prácticas de desigualdad, no terminen reproduciendo violencias o silenciando subjetividades (Cubillos, 2015, p. 129). Es precisamente el uso de metodologías que integran las subjetividades que habitan los contextos estudiados, lo que permite conocimientos situados donde es posible hallar nuevas formas de pensar la sociedad, fuera de las estructuras jerárquicas tradicionales y desde posturas no sometidas (Gargallo, 2008).

Con este contexto epistémico, las películas co-producidas por PEM aparecen como escenarios donde los agentes decoloniales negocian su identidades étnica, política, sexual, cultural, moral, individual y colectivamente, escapando del control hegemónico, de la colonización que proponen la centralidades, o la polis moderna.

Vemos en estas películas sujetos marginalizados, entendiendo que este adjetivo puede verse también de forma positiva, ya que moverse por las márgenes permite controlar el centro desde un confín de miradas, de tal manera que hemos logrado relatos periferizados, o mejor, al margen de la historia contemporánea de nuestra sociedad, calificados por James Clifford (2008) como la expresión de la dimensión diaspórica de la vida tribal contemporánea.

Este concepto de diáspora proviene del griego *diasperien*, que significa sembrar semillas del otro lado, más allá, lo que funda una alternativa de interpretación para pensar la centralidad de otros mundos ubicados en barrios, villas o ghettos (Wacquant, 2010). En esta línea, Appadurai (1993) se pregunta por la importancia que tiene la diáspora para la identidad, y esta pregunta debe leerse desde dos extremos: el primero, preguntando acerca de lo que ocurre con la percepción de las comunidades en movimiento como sujetos liminales asociados a una o más culturas (Anzaldúa, 1987); y segundo, preguntando acerca de las implicaciones de la negociación de la identidad de estos individuos, y en especial sobre las relaciones que sostienen con sus culturas de origen. Para responder estas preguntas será necesario también ir más allá, desarrollar ese acto de sembrar en otro lado y, viajar tras ellos, con ellos.

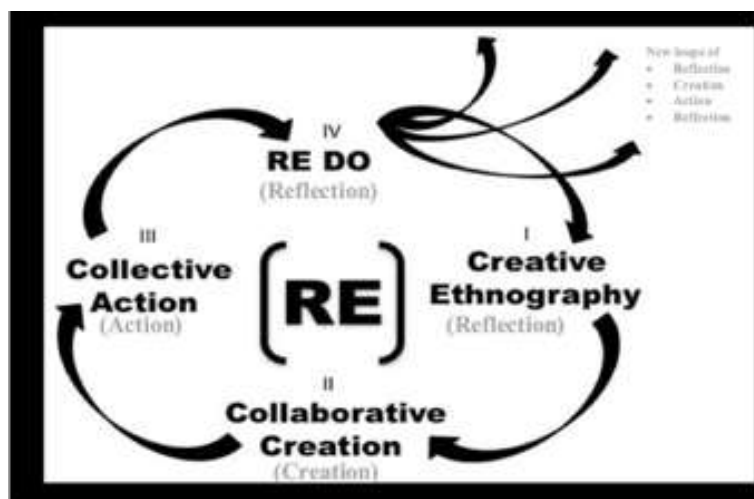
Cuatro perspectivas apoyan esta visión del viaje: **1)** por un lado Clifford (2008), quien nos invita a pensar la cultura en términos de viaje o multi localizaciones compartidas tanto por los investigadores como por los propios investigados, pues ya no se trata de saber de dónde somos, sino en medio de que estamos (Clifford, 2008); **2)** Por otro lado, Krotz (1991), quien sitúa el viaje como el trabajo de campo mismo, es decir, es en el viaje donde se encuentra la experiencia del campo; **3)** la propuesta del sociólogo alemán Georg Simmel (1986) quien nos habla de la teoría de los círculos sociales, para explicar que la vida moderna está caracterizada por círculos de socialización no localizables de forma fija sino en pleno movimiento, como moverse por los océanos a lo largo de la historia de continentes. **4)** Un cuarto apoyo a esta perspectiva tipo *road movie analítica* lo hacen Stuart Hall y Gloria Anzaldúa. Hall (1990) escribió sobre las identidades culturales como puntos de identificación inestables, como suturas que nacen en el interior de los discursos acerca de la historia y la cultura, como una cuestión tanto de "llegar a ser" como de "ser", de tal forma que es el tránsito lo que sostiene la identidad: el movimiento entre pasado, presente y futuro es lo que le da consistencia, espesor, a las culturas. Por su parte Anzaldúa (1987) nos conduce a pensar lo que pasa en eso momentos de tránsito, migración, desplazamiento y nos plantea al sujeto diaspórico como un "Nepantle", palabra en Náhuatl usada por los Aztecas desde el siglo XVI que significa "en el medio de" (in-between-ness) y que denota la condición de vivir en un estado liminal, sin posibilidad de habitar una u otra orilla, sino en el medio de ellas, con las luchas simbólicas, políticas y culturales que esto representa. Así, la diáspora es una cuestión de movimiento, de migración, de desplazamiento, un traslado que erosiona el lugar y que nos obliga a preguntarnos por las fronteras, por los sitios de paso, por las intersecciones de la cultura.

ENFOQUE Y/O METODOLOGÍA DE ABORDAJE

"La reflexividad incita también a tratar el mismo trabajo de campo como un objeto de investigación" (Althabe)

Esta conversación densa, cargada de poder pero reflexiva, se descarga o quizás se compensa a través de workshops, talleres o reuniones de trabajo grupal, los cuales son el locus creativo pasoliniano (Tapias, 2012). Los talleres de Pasolini en Medellín son espacios para desarrollar prácticas investigativas y pedagógicas de interacción y participación, en donde el propósito es construir etnografías creativas que involucren diferentes puntos de vista y no sólo el de lxs investigadorxs (Cataño, 2010; Pérez, 2013). Estos talleres han sido principalmente espacios formativos donde se materializa la transferencia y la contra- transferencia de medios y lógicas narrativas, que luego han derivado en producción social de conocimientos situados y la generación de medios ciudadanos que resisten, revisan, reflexionan, reconstruyen la dominación que les atrapa (Rodríguez, 2011).

Esta forma metodológica derivó en lo que Pérez (2013) ha denominado la Clave Re, pues ha propiciado RE-visitare experiencias de vida, RE-descubrir entornos y cotidianidades, RE- calibrar maneras de sentir, decir y estar, RE-encuadrar el mundo desde la acción poética, RE-cuperar la voz y las maneras propias o locales de contar, RE-escribir poética y críticamente la realidad, RE-latar historias propias, RE-significar el patrimonio, RE- presentar ideas para que los otros las vean, las escuchen, las lean, RE-colectar capacidades propias con las del otro, RE-pensar el pasado y el presente para RE-inventar el futuro y RE- hacernos a partir de los aprendizajes compartidos.



Modelo de **Clave de RE** de Pasolini en Medellín.

Bajo estas dinámicas los talleres han sido excusas para encontrar la palabra, el canto o el relato diaspórico. No sólo se trata del traslado en el espacio para llegar hasta donde estaban las comunidades: el bajo y medio Atrato chochoano en la película "Territorio y vida de las comunidades afro atrateñas" (García, 2013) o al otro lado de Bahía Málaga en "Apuntes para Lady Málaga (Tapias, 2012) o los alabaos como prácticas de resistencia en bojayá en "Las musas del pogue" (Arango, 2016) sino y sobre todo, se trata de viajes a otros tiempos, a donde nos han conducido las comunidades para comprenderlas en su componente histórico y sociológico.

Sobre ese movimiento hemos venido implementando desde el principio y hasta la última de las películas de la línea afrodiaspórica, formas metodológicas que han facilitado un ejercicio de composición compartido, colaborativo y participativo

sustentado en el diálogo de saberes (Acosta y Tapias, 2016) con base en la propuesta pedagógica de Paulo Freire (1970) y la estrategia antropológica de Jean Rouch (1995). El primero nos propone que el aprendizaje y la comunicación sólo son posibles en medio de la gente sino con la gente; el segundo nos recomienda como forma creativa y transparente para la adquisición del conocimiento, lo que denominó la antropología compartida, es decir hacer antropología no sobre el otro, sino con el otro. Si bien por estos caminos no se ha consolidado una horizontalización radical en las relaciones entre investigadores e investigados: por muy dialógico que resulte el relato, la misma relación de campo dista de ser simétrica (Dwyer 1979), sí se han construido escenarios dialécticos que potencian la creatividad y multiplican las narrativas disponibles para comunicar lo aprendido e impactar realidades. De lo que se trata es descolonizar no sólo la representación visual, o la representación etnográfica, sino asimismo los usos del conocimiento antropológico.

ANÁLISIS INTERSECCIONAL Y REFLEXIVO

• **MINENO MAKUSA RI PALENGE z** “Miren las cosas de palenque” (2003)



Figura 1 Análisis interseccional de subjetividades en el campo

• **NI LIBRE NI ASALARIADO** (2015)



Figura 2 Análisis interseccional del Pintero



Figura 3: Fotograma de la película etnográfica "Con la casa al hombro" (2011)



Figura 4: Fotograma de "Cinco pa la trece" (Arango & Pérez, 2005) Archivo PEM



• PRINCIPALES RESULTADOS, REFLEXIONES Y CONCLUSIONES.

Las películas etnográficas de PEM sobre la diáspora negra, y los procesos formativos y de producción, revelan múltiples presentes con amplias perspectivas de futuro, intentos por abrir posibilidades para generar un giro (al estilo del escritor nigeriano Ben Okri) tornando la tristeza en esperanza. Nuestra antropología compartida se erige en una investigación acción formativa para construir representaciones y subjetividades críticas, trabajo que encuentra su reflejo en algunas contribuciones teóricas de los estudios culturales y los estudios poscoloniales latinoamericanos. Frente a los primeros es importante tener en cuenta la generación de análisis multi e interdisciplinarios que incorporan experiencias del activismo negro en la producción académica. Lo que para nuestro caso se traduce en la incorporación de líderes y lideresas afrodescendientes a nuestros procesos de producción, quienes incluso han cuestionado las miradas que sobre lo negro hemos construido (Ochoa et al, 2017). De hecho, en la producción de "Ni libre ni asalariado" (2015), dos compañeros afro miembros de PEM se han acoplado como el polo a tierra en torno a posiciones/representaciones que PEM tiene/hace respecto al agente decolonial Otro.

La producción de las etnografías audiovisuales a la manera de PEM, dejan ver que es posible crear espacios en los cuales los interlocutores llegan a ser reflexivos sobre sus propias trayectorias y afirman sus subjetividades como prácticas decoloniales frente a representaciones, pasados y herencias coloniales. En este sentido el proceso de auto-RE- conocimiento que se promueve desde la apuesta de PEM, permite a los jóvenes participantes reclamar un lugar de enunciación que antes les había sido negado. si entendemos las narrativas como una acción comunicativa, entonces reclamar el derecho a narrar(se) es un ejercicio político de ciudadanía, que no se agota en la producción audiovisual, sino que se renueva en el ámbito cotidiano.

Encontramos que la participación de los sujetos investigados en la composición de los audiovisuales que los narran, permite objetivar las violencias a las que resisten, haciendo de las películas, procesos de empoderamiento y emancipación. Las películas y los procesos de producción y difusión se convierten entonces en curas creativas y transformadoras que con imágenes/sonidos/

cosas permiten hablar, escribir y recrear eventos para recuperar el sentido de esas identidades reprimidas. Aquí reside otra de las características poscoloniales de la ficción Pasoliniana a propósito de la descendencia africana en Colombia: recreando las formas y prácticas violentas del neocolonialismo con fines de concientización y transformación, creando una serie de documentos fílmicos que restituyen el lugar de la episteme afro como alternativas de pensamiento incluso para resistir la opresión o sanar las heridas de nuestras violencias.

Aunque para muchos es mejor olvidar que recordar, la literatura y las películas sobre la diáspora negra nos enseñan que una de las formas para enfrentar esta violencia tiene que ver con el legado del amor que muchas veces se aprecia en sus cantos, en sus bailes: formas narrativas que películas como "A son de tambó" (2014) intentan registrar para propiciar espacios de reflexión. Pero el camino sigue sin garantías sobre cómo la producción cinematográfica comprometida pueda contribuir a existencia de esas otras Colombias. Una razón de ello es la poca incidencia social de la investigación en nuestro país, dada la baja capacidad de incorporar los resultados investigativos a procesos de diseño y ejecución de políticas y programas sociales, según denuncia colciencias (1999, en Wabgou, 2012).

Tal vez el cine inclusivo, participativo y colaborativo nos permita pensar en las diferencias y particularidades subsumidas por los totalitarismos raciales, políticos, económicos y de género que caracterizan la construcción de nuestro país, es ahí donde es posible pensar que el registro y la reflexión etnográfica se constituyen en materiales didácticos para nuevas pedagogías como los procesos etnoeducativos. Quizás estas películas se constituyan en el escenario de lo posible al evidenciar la profunda incompreensión histórica y cultural a las que seguimos sometidas las comunidades que componemos el país. Habría que seguir contando(nos) hasta encontrar la escucha.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdullah, A. (2015). Digital divide and caste in rural Pakistan. *The Information Society*, Vol. 31 (No. 4), pp. 346-356.
- Alam, K. y Salahuddin, M. (2015). Assessing Digital Divide and its Determinants: A Case Study of Households' Perception in the Western Downs Region of Queensland. Recuperado de http://eprints.usq.edu.au/27419/1/Alam_Salahuddin_Report_2015_PV.pdf
- Aveyard, H. (2014). *Doing a Literature Review in Health and Social Care: A Practical Guide*. United Kingdom: Open University Press, McGraw-Hill Education,
- Alexander, M. y Mohanty, C. (2004). *Genealogías, legados, movimientos*. En B. Hooks; A. Brah; C. Sandoval; Anzaldúa, G. (Eds) *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp.137-184). Madrid: Traficantes de sueños.
- Althabe, G. (1990). *Ethnologie du contemporain et enquête de terrain*. En *Terrain*, N°14. Appadurai, A. (1993) *Patriotism and its Future, Public Culture*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Arnaiz-Villena, A., Reguera, C. Parga-Lozano, S. Abd-El-Fatah-Khalil, L. Monleon, L. Barbolla, P. Gomez-Prieto, J. Martínez-Laso and C. Silvera, (2009). HLA Genes in Afro-American Colombians (San Basilio de Palenque): The First Free Africans. En *America The Open Immunology Journal*, 2, pp. 59-66.
- Arango, G. & Pérez, C. (2008). Atrapar lo invisible, etnografía audiovisual y ficción. En *Revista Anagramas* N° 6 (12). Medellín, Colombia: Universidad de Medellín.
- Biglia, B. (2007). Desde la investigación-acción hacia la investigación activista feminista. En J. Romay (Ed). *Perspectivas y retrospectivas de la psicología social en los albores del siglo XXI* (pp. 415-422) Madrid: Biblioteca Nueva.
- Bourdieu, P. (1993). *La misère du monde*. Paris: Seuil
- Canals, R. (2011). Jean Rouch, un antropólogo de las fronteras. En *Revista Digital Imagens da Cultura/Cultura das Imagens* No. 1. pp. 63-82.
- Cataño, J.L. (2012). Narraciones e imágenes para una etnografía creativa. En Espinoza, N. Góngora, A. y Tapias C (Eds) *Nuevas Antropologías Colombianas. Experiencias metodológicas* (pp 96-121) Montería: editorial Zenu
- Caicedo, C. (2002). *Por qué los negros somos así. Bases Históricas para descifrar la psiquis del negro Pacífico de Colombia*. Medellín: Lealón.
- Clarke, A. (2005) *The Polished Hoe*. Toronto: Thomas Allen Publ.
- Clifford, J. (2008). *Itinerarios transculturales*. España: Gedisa
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. En *University of Chicago Legal Forum*, 140, pp. 139-167.
- Cubillos, J. (2014). Reflexiones sobre el proceso de investigación. Una propuesta desde el feminismo decolonial. En *Athenea Digital*, 14(4), pp. 261-285.
- Devereux, G. (1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México D.F.: Siglo XXI.
- De Friedemann, N. (1999). De la tradición oral a la etnoliteratura. En *revista Oralidad*, Octubre. (1979). Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Dietz, G. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva. Una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. En *Revista de Antropología Iberoamericana* 2011, (6). Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62321332002>
- Durán, E. (2012) Cine poscolonial y género, Diáspora afrocaribeña en el Reino Unido. En *Ciencia, Pensamiento y Cultura*. Vol. 187 - 758 noviembre-diciembre.
- Escalante, A. (1971). *La minería del hambre. Condoto y la Chocó Pacífico*. Colombia: Ediciones Universidades Medellín, Córdoba y Simón Bolívar.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires : Siglo XXI editores.
- Gargallo, F. (2008). Para pensar cómo deconstruir el feminismo hegemónico en nuestra América. A manera de provocación- reflexión. En *Revista Encuentros Latinoamericanos*, II (2), pp. 17-29.
- Gates, H. L. (2010). Tradition and the Black Atlantic: Critical Theory. En *the African Diaspora*, New York: Basic Civitas.
- Geertz, C. (1989). El antropólogo como autor, Barcelona: Paidós.
- Grauna, G. (2006). Resistência. En *Cuadernos Negros*. 29. pp 80 – 85.
- Hall, S. (1999) *Identity, communiti, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart.

- Haraway, D. (1995). Conocimientos situados. en D. Haraway (Ed) *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Valencia: Cátedra
- Hill Collins, P. (2000). *Black feminist thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. En *Tabula Rasa*, 9, pp. 73-101.
- Ochoa, M., J.L. Cataño & C. Tapias (2018) Ni libre ni asalariado: una experiencia de investigación colaborativa para fomentar la antropología visual En: *Ágora USB* Vol. 18 No. 1 Enero - Junio Medellín: Editorial Universidad San Buenaventura
- Pérez, C. (2013). *Images to disarm minds* (tesis de maestría). Ohio University, Ohio, USA.
- _____ (2012). Cuando se apaga la cámara, una etnografía detrás de la pantalla. En En Espinoza, N. Góngora, A. y Tapias C (Eds) *Nuevas Antropologías Colombianas. Experiencias metodológicas* (pp 96-121) Montería: editorial Zenú Pineau G. y Le Grand, J.-L. (2002), *Les histoires de vie*, Paris: PUF
- Mina Aragón, William (2006), *El Pensamiento Afro: Más Allá De Oriente y Occidente. Ensayo Interdisciplinario del Legado Afro a la Civilización* Cali: Artes Gráficas de Valle Ltda.
- Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y Discurso Coloniales. en L. Suarez, Hernández, A. (Eds). *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp.117-163). Madrid: Cátedra.
- Rappaport, J. (1998) *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Durham, N.C.: Duke University Press
- _____ (1994) *Cumbe Reborn: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Rouch, J. (1995). La cámara y los hombres. En Ardevol, E. Pérez Tolón, L. (Eds). *Imagen y Cultura, Perspectivas del Cine Etnográfico*. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- Simmel. G. (1986). *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización* Vols. I y II. Madrid: Editorial Alianza
- Tapias, C. (2012). Nuestra Estética contra su violencia. El principio dialógico de la etnografía visual en los procesos formativos y audiovisuales de la corporación Pasolini. En Álvarez, M. y Acosta, G., *Pensar la comunicación III. Rutas de indagación en la configuración de un saber*. Medellín: Universidad de Medellín Fondo Editorial.
- Touraine, A. (1981) *The Voice and the Eye: an analysis of social movements*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Veena, D. y Kleiman, A. (2000). Introduction. En Veena Das, Arthur Kleinman, Ramphela Mamphela and Pamela Reynolds (eds), *Violence and Subjectivity*. University of California Press, Los Angeles.
- Wabgou, Maguemati. (2012). Herencia negroafricana en Colombia. En: *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO
- Wacquant, Loic. (2010). *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Buenos Aires: Manantial

**ARCHIVO DIÁSPORA NEGRA PASOLINI EN MEDELLIN

- "Mimeno makusa ru palengue". 2003
- "negros sueños" 2004
- "lagrimas de sangre" 2004
- "5 pa la 13" Corpo Pasolini en Medellín 2005
- "memoria, imagen y lo que sigue" 2007
- "la real academia" 2008
- "Con la casa al hombro" Corpo Pasolini en Medellín 2011
- "Los hijos del diablo" Corpo Pasolini en Medellín 2012
- "La muerte casi me alcanza"
- "Apuntes para lady Málaga" Corpo Pasolini en Medellín 2012
- "Territorio y vida de las comunidades afrotrateñas" Corpo Pasolini en Medellín 2013
- "A son de tambó" Corpo Pasolini en Medellín 2014
- "Las musas del Pogue" 2017



Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

Enunciados de la ciudad y la prensa republicana

Statements of the city and the republican press

Declarações da cidade e da imprensa republicana

*Camilia Gómez Cotta **

RESUMEN: Continuando con el compromiso de fortalecer la perspectiva de los estudios culturales desde un enfoque decolonial en el ámbito de la comunicación en los países andinos, la presente ponencia se propone como un filón para generar una manera-otra de volver al pasado decimonónico de la prensa y su aporte (o correlato como prefiero llamarlo), en la construcción de la República de Colombia entre 1819 y 1830. Metodológicamente, se propone trabajar desde los aportes que el análisis de contenido han generado a la mirada de los documentos del pasado, nutriéndoles más allá de lo que podría hacerse en un observatorio de medios, permitiendo reevaluar los valores de la ciudad letrada publicada y de la opinión pública-da en la primera prensa republicana. Los hallazgos hacen parte de la investigación doctoral *Prensa /poder/subalternidades. Nación y cultura en la república letrada de Colombia. 1819-1830*, inscrita en el Doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos de la UASB.

PALABRAS CLAVE: Prensa Republicana; Colombia; historia del periodismo; Estudios Culturales Latinoamericanos; comunicación Decolonial.

ABSTRACT: Continuing with the commitment to strengthen the perspective of cultural studies from a decolonial approach in the field of communication in the Andean countries, this paper is proposed as a channel to generate a way-another to return to the nineteenth-century past of the press and his contribution (or correlate as I prefer to call it), in the construction of the Republic of Colombia between 1819 and 1830. Methodologically, it is proposed to work from the contributions that the content analysis has generated to the look of the documents of the past, nourishing them beyond what could be done in a media observatory, allowing to revalue the values of the published literate city and the public opinion-gives in the first republican press. The findings are part of the doctoral research *Press / power / subalternities. Nation and culture in the learned republic of Colombia. 1819-1830*, registered in the Doctorate of Latin American Cultural Studies UASB.

KEYWORDS: Republican Press; Colombia; history of journalism; Latin American Cultural Studies; Decolonial communication.

RESUMO: Continuando com o compromisso de fortalecer a perspectiva dos estudos culturais a partir de uma abordagem descolonial no campo da comunicação nos países andinos, este artigo é proposto como um canal para gerar um caminho - outro para retornar ao século XIX da imprensa e sua contribuição (ou correlato como eu prefiro chamar), na construção da República da Colômbia entre 1819 e 1830. Metodologicamente, propõe-se trabalhar a partir das contribuições que a análise de conteúdo gerou para o aspecto dos documentos do passado, alimentando-os para além do que poderia ser feito em um observatório de mídia, permitindo revalorizar os valores da cidade alfabetizada publicada e opinião pública - dá na primeira imprensa republicana. Os resultados são parte da pesquisa de doutorado *Press / power / subalternities. Nação e cultura na república erudita da Colômbia. 1819-1830*, inscrito no Doutorado em Estudos Culturais da América Latina do UASB.

PALAVRAS CHAVE: Imprensa republicana; Colômbia; história do jornalismo; Estudos culturais latino-americanos; Comunicação descolonial.

* **Email:** camilia.gomezcotta@gmail.com

INTRODUCCIÓN

En los más de diez años que tardó en fijarse la República de Colombia, entre 1809 y 1819¹, la retórica de la emancipación se consolidó en la retórica de enunciados letrados. Mientras en España se reeditaban viejas glorias y hazañas de conquistadores en tiempos pretéritos, en un intento de refundación desde los escombros que dejaban las pérdidas de las excolonias, en Colombia, así como en gran parte de Hispanoamérica, la prensa fue el co-relato que facilitó la normalización de conceptos y el dispositivo con la capacidad de enunciarlos, contribuyendo en el establecimiento del deseado nuevo orden. La escritura fungió de puente letrado que posibilitó la emergencia de representaciones sobre la sociedad colombiana y sobre las subjetividades que interactuaron en la construcción institucionalizada de comprender el poder y la política republicana. Era importante la pedagogía para orientar en relación con la designación de sentidos y significados de las palabras. Así, *El Anteojo de larga vista* explicaba el correcto uso en el nuevo siglo político:

Nada hay que empañe tanto los lentes de nuestro anteojo intelectual, como la acepción equívoca de las palabras; por desgracia el trastorno que ahora se observa en esta materia, que corremos riesgo de experimentar la misma catastrophe que sufrieron los fabricantes de la torre de Babel, y quisas con el mismo motivo; por impedir en quanto esté de nuestra parte esta desdicha, y desempeñar el objeto que nos hemos propuesto irnos danto poco á poco los fragmentos de un diccionario genuino, que si cada uno de nuestros lectores tiene la bondad de cordinar por orden alphabetico en el repertorio de su discurso, no dudamos le sirva de auxilio para entender muchas cosas de que se quedaria en ayunas, á causa de estar dichas ó escritas en Congo ó Carabalí, disfrazados baxo el sonido de nuestra lengua común. Sirvan de muestras y prueba á un mismo tiempo los siguientes articulos.

MUNDO. Conjunto de ilusiones, mentiras, y absurdos; variedad de enfados extravagancias, tonterías, y deleytes imaginarios, débil crepusculo á que jamás sigue el dia.

DESPOTISMO. Unico codigo que jamás quebranta el encargado de su execucion.

GOBIERNO (bueno). Equilibrio de las pasiones, y caprichos humanos; lucha en que estos jamás vencen a la fuerza que los modera.

GOBIERNO (malo). Série mas ó menos complicada de juegos de manos para embobar á los hombres y sacarles el jugo. Lo bueno ó malo de un gobierno es independiente de sus formas, y debe graduarse por sus electos. Los que todo racional debe exigir son quietud y prosperidad en lo interior y seguridad exterior (...)

DEMOCRACIA. La anarquía reducida á sistema. Si todos hemos de mandar no queda quien obedezca; y si cada uno pretende que sirvan de norma sus caprichos, la perpetua contradiccion hará que nada se efectúe.

DEMOCRACIA. Representativa. Apareo en que con frecuencia se desperdicia el grano, y solo queda la paja y la basura.

ARISTOCRACIA. Danza arreglada, en que unos pagan la música para que otros se diviertan en el bayle.

MONARQUIA. Estanco de las voluntades, patrimonio de la hipocrecia; y anuncio cierto de la degradacion nacional: tanto quanto es buena moderada, por acerarse al gobierno patriarcal único que la naturaleza disctó á los hombres; otro tanto es de terrible quando degenera en tirania.

FEDERACION. Máquina admirable, cuyo merito consiste en producir el menor efecto posible con el mayor número de agentes. Tiene la primorosa propiedad de disminuir los tunantes multiplicando los empleados á costa de la parte productiva de la sociedad².

LAS RELACIONES ENTRE ENUNCIADOS REPUBLICANOS Y PRÁCTICAS DISCURSIVAS.

La función enunciativa de la República, que empezó la edificación en 1819, alcanzó un momento cúspide entre 1823 y 1825. La travesía de conceptos deja varias enseñanzas en cuanto a la relación prensa-política y a los usos del archivo decimonónico para un trabajo de la historia de los medios y los medios en la historia, que aportan a comunicadores, periodistas e historiadores. Con ello, se amplía la comprensión de las actuaciones, escenarios, narrativas, enunciados e instituciones republicanas que emergieron desde las primeras décadas decimonónicas. La colombianidad, propuesta por Castro-Gómez y Restrepo (2008) como una comunidad interpretativa y vivencial supuesta en el enunciado *identidad nacional*, puede hallarse en los regímenes discursivos, así como en heterogéneos dispositivos que intentaron unificar a la población dispersa en el enunciado "pueblo republicano". Las políticas de la unidad desplegadas por el criollato³ fueron diseñadas, entre otros dispositivos, para la construcción de identidades y subjetivaciones políticas, diversas regularidades y enunciados que circularon en la prensa. Esta última contribuyó a posicionar las instituciones desde la particular manifestación moderno/colonial que transitó, junto con el sistema-mundo moderno/colonial, a la era de las repúblicas en América Latina.

El saber experto del criollato, más que intereses de corte científico, como el expedicionario borbónico de botánica o geodesia, concentró su campo poder y de acción en la configuración del mundo político, en la construcción identitaria del sujeto republicano; desde este lugar, desplegó procedimientos, instrumentos, funcionarios e instituciones que, en clave republicana, facilitaron el tránsito

¹ Se incluye la reyerta de Quito, en tanto hacía parte de la primera República de Colombia.

² Se respeta la sintaxis original. *El Anteojo de larga vista*. (1814), sin paginar, sin numerar o especificar mes y día. El archivo hace parte de la hemeroteca virtual de la Biblioteca Luis Ángel Arango. Disponible en http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/publicaciones/92887/brblaa_284531_002.pdf. Última consulta: mayo 17 del 2013.

³ Se hace referencia a la elite criolla que lideraba la emancipación, concibiéndose con los privilegios letrados y de casta, por encima de la población republicana.

de la matriz colonial del poder. Se requirió de inventiva política para que el policentrismo colonial, expresado de manera heterogénea en los territorios igualmente coloniales, de los virreinos, constituyeran, por pocos años, la República de Colombia. Entre 1819, año de la Carta Fundamental de Angostura, y la definitiva emancipación de Quito con la Batalla de Pichincha, en 1822, la República imaginada surtió efectos de cohesión política entre las diversas facciones del criollato, de modo que estas se aglutinaron en torno a la Constitución de Cúcuta. Así, la colombianidad como tal, hasta hoy, es un elemento esencial en lo que entendemos como ‘modernidad’.

Luego del periodo denominado conquista, el imperio español ubicó a los virreinos de la América Hispánica en los niveles inferiores de su estructura. La novedad decimonónica consistió en que estos territorios coloniales buscaron reubicarse por cuenta propia sin la tutela monárquica de la Península en el sistema-mundo moderno/colonial. El estatus de colonia terminó, la colonialidad del poder no. Al interior de las repúblicas se renovaron las jerarquías en los dominios políticos, económicos y culturales; la diferenciación entre el criollato y el resto de la población se moldeaba empleando cada vez más la ciudadanía por encima de las castas; la limpieza de sangre articulaba intereses en la estructura de poder cuya hegemonía seguía basándose en la heterogeneidad estructural del poder (Quijano 2000). El tratamiento periférico, con el cual la tradición académica ha abordado el momento republicano de las naciones en la entonces Hispanoamérica, ha dificultado observar la forma estatal que contribuyó a moldear el diseño constitucional y político del sujeto político republicano, y los trazados, en ocasiones continuos, en ocasiones discontinuos, que permanecen el día de hoy en las formas de hacer, entender y ejercer la política en países como Colombia.

El orden interestatal continuaría ajustándose durante la década de 1820, dejando economías estancadas, crisis políticas y necesidades de un control real de territorios y recursos. El proceso emancipatorio de la elite criolla ilustrada reajustó las coordenadas políticas que le permitieron a Colombia el ingreso a la economía-mundo capitalista. La expansión geográfica del sistema, y de variados métodos del bio-poder impuesto desde la era borbónica, fue útil para que la emergente República adaptara sus aparatos estatales y lograra, con dificultad, un posicionamiento internacional como República independiente en el nuevo orden mundial.

ANTECEDENTES COLONIALES

El criollato emancipatorio hizo parte del reajuste del sistema y fue posible por la eclosión juntera peninsular. Las *Juntas* creadas por miembros de la elite local y provincial en España dejaron consignado, en actas de constitución en Granada, Zaragoza, Gerona, Mallorca, Alicante, por mencionar solo unos cuantos ejemplos, el inconformismo generalizado en el territorio español. Con las *Juntas*, además, se inauguró un modelo de participación política en el vacío que dejó la abdicación de Carlos IV y Fernando VII. Las juntas se formaron “al margen o frente al poder constituido, que ya no existe al estar ausente el rey. En este sentido se produjo una ruptura con las autoridades establecidas. Siguiendo la doctrina pactista (*pactum translacionis*) las juntas son ahora las depositarias de la soberanía” (Moliner 2007, 59). Tales formas de organización se constituyeron en el ejemplo que seguirían los criollos ilustrados en diversos lugares de la América Hispánica. Quito, Caracas, Cumaná, San Felipe, Barinas, Mérida, Cartagena de Indias, las ciudades confederadas, Villa del Socorro, Mompos, firmaban Actas de Formación de Juntas, con inicios como los siguientes:⁴

Nos, los infraescritos diputados del pueblo, atendidas las presentes críticas circunstancias de la nación, declaramos solemnemente haber cesado en sus funciones los magistrados actuales de esta capital y sus provincias. (Quito. 10 de agosto de 1809).

Ningún español ha podido reconocer por su rey y señor natural, no ha reconocido en efecto, ni reconocerá jamás a otro que a nuestro muy augusto y amado soberano señor don Fernando VII. (Caracas. 29 de julio de 1808).

Congregado el ilustre Ayuntamiento de 22 de mayo de 1810, con asistencia de todos los señores expresados en el acta del 17 de mayo anterior (...) reducidos a que urgiendo las actuales circunstancias a establecer una forma de gobierno provisional que de acuerdo con las máximas adoptadas en toda la nación, inspire a los vasallos el amor, confianza y resignación... (Cartagena de Indias. Mayo 22 de 1810).

El síndico personero de esta ciudad hace presente a Usía que cuando tiene el honor de ejercer este empleo en quien depositan los Pueblos toda su confianza, no puede menos en la presente crisis memorable de la nación que interesar su voz y ministerio en defensa de los tres preciosos objetos, Religión, Rey y Patria, que se ven amenazados por el Tirano de la Europa. En el presente corre que hemos recibido por las veredas de Popayán y Cartago se anuncia por papeles públicos no sólo el triste y lamentable estado de la Península, casi enteramente sujeta al yugo francés, sino la repentina inesperada mutación de gobierno... (Santiago de Cali. 3 de julio de 1810)⁵.

La versión neogranadina de las actas repetía la diferenciación de sujetos y posiciones de poder, sin abandonar decididamente el orden monárquico. La participación de castas e indígenas fue atomizada, y las autoridades y letrados hablaron y escribieron sobre “una forma deseada de incorporación socio cultural, manifestándose al respecto una gran continuidad entre el gobierno peninsular y el criollo” (Sosa 2006, 105). Con la generación de las repúblicas en Hispanoamérica, se desplegó en el sistema-mundo moderno/colonial la economía-mundo que inicialmente halló, desde el siglo XV, en los metales preciosos, la base de acumulación, y, en los alimentos

⁴Las citas han sido extraídas *Actas de formación de juntas y declaraciones de independencia (1809-1822). Reales Audiencias de Quito, Caracas y Santa Fé*. Editadas y comentadas por Inés Quintero Montiel y Armando Martínez Garnica, de la UIS.

⁵ Conocida también como el Acta de las ciudades confederadas, en tanto lograron la representación de las ciudades de Buga, Caloto, Toro, Anserma y Cartago.

extraídos de América como la papa, el maíz, el tomate, el cacao, entre otros, el enriquecimiento adquisitivo y el enriquecimiento de la agricultura europea, para renovar, en el siglo XIX, el sistema con instrumentos económicos y políticos⁶.

Las tres colonias que integraban el Virreinato eran de segundo orden en las posesiones españolas en el Nuevo Mundo, posición que siguió a la Independencia. En 1810 no contaban ni con el prestigio aristocrático de Perú o México. La presidencia de Quito, correspondiente al actual Ecuador, contaba con un gobernante de rango inferior al del capitán general de Venezuela, sometido al virrey de la Nueva Granada. La importancia económica de la presidencia era casi desdeñable, con excepción de Guayaquil, que contaba con el cacao como producto de exportación. Venezuela era la más próspera de las colonias no mineras y contaba con una economía balanceada, con plantaciones de cacao, café e índigo, y mantenía una relación estrecha con los intereses comerciales de España. No estaba exento el contrabando en gran escala, dada la relajación intermitente de las leyes de navegación españolas, que, al intentar normalizar la situación, en detrimento de los comerciantes criollos, otorgaron un pretexto para impulsar la impopularidad de España en puertos, círculos intelectuales y en la misma aristocracia local; este fue un elemento que jugó a favor del entusiasmo venezolano con las ideas de emancipación. La Capitanía estaba nominalmente sometida al virrey de la Nueva Granada, pero en la práctica era el capitán general quien ejercía el gobierno de manera autónoma, rindiendo cuentas directamente a la Corona. El Virreinato era una extensión territorial situada entre ellos y la presidencia de Quito.

La Nueva Granada, con plantaciones, haciendas agrícolas, pequeñas industrias manufacturas y producción de textiles, contaba con una economía más fuerte que Quito y Venezuela. La topografía dificultaba el gobierno y las comunicaciones, concentrando el desarrollo intelectual en muy pocas ciudades, lo que propició una mayor actividad del criollato en la formación de labores letradas, con especial impulso en el derecho. Entre los aspectos que motivaron la emancipación del criollato, se pueden observar la exclusión de posiciones distinguidas en la Iglesia o en cargos burocráticos en el virreinato, así como los desprecios sociales de los españoles que acompañaban esa política de exclusión. La lista de agravios coloniales que aparece en la clásica historia de la *Revolución Colombiana*, de José Manuel Restrepo, relata los ánimos enardecidos de los criollos ilustrados “que alimentaban la esperanza halagüeña de libertar a su patria de tan pesado yugo. Mientras se presentaba una ocasión oportuna, ellos sufrían sus males en el silencio y en retiro de sus casas. Así comenzó el año de 1810, destinado por la Divina Providencia para dar principio al grande acontecimiento de la separación de las Américas de la España” (1969, 151).

De este modo, la iniciativa independentista del criollato debe comprenderse como una etapa embrionaria que tomaría forma de República entre 1820 y 1830. En las primeras décadas, se generan las condiciones propicias para el despliegue de una pluralidad discursiva dentro de la comunidad política que representó, en dimensiones políticas, jurídicas, militares, legislativas, algunos de los regímenes que hicieron posible la colombianidad o la idea de una República imaginada, marcada por la diversidad de posiciones que, sin lograr una estabilidad política, lograron cierto grado de articulación que les catapultó en el margen hegemónico del Estado republicano. Desde este lugar de privilegio, el criollato posibilitó la subalternización de otredades, a las que, discursivamente, generalizó con el enunciado “pueblo”, contribuyendo de manera simultánea en la construcción de tales subalternidades en el sujeto político “pueblo republicano”. La embrionaria política del nuevo régimen se configuró, primero, en el desarrollo del republicanismo, antes de iniciar la conformación de Estados nacionales que iniciarían luego de la desmembración de Colombia entre 1829 y 1832.

El Estado-nación, como unidad y diferencia, se gestó en la República como el potencial discursivo que lideraron y gestionaron los ilustres primeros republicanos, viabilizando proyectos y discursos de nación, al tiempo que normalizaban conceptos en torno a la unidad política (que, posteriormente, se aglutinaría en términos de cultural nacional). Las diversas estrategias de jerarquización se constituyeron en una tensión constante entre facciones del criollato, lo cual terminó en la diferenciación definitiva de la República de Colombia y daría paso a la historia de nuevos campos de definición y de luchas identitarias en Ecuador y Venezuela, configurando formas identitarias de sujetos políticos en el marco georreferenciado de regiones y tradiciones políticas distantes de Bogotá; todo en el marco de las coordenadas geopolíticas moderno/coloniales.

La política republicana se expresó desde la normalización de conceptos, la pedagogía en torno a los regímenes de la institucionalidad colombiana, la determinación de las fronteras estatales y constitucionales, y la formación de la República como la gestión de la biopolítica en territorios y poblaciones. La lucha que se produjo, de manera paulatina y simultánea, entre la hegemonía del criollato y las subalternidades del pueblo, contribuyó en la gestación del nuevo sujeto político republicano. Los proyectos surgidos en el marco de la lucha entre las elites ilustradas se unificaron en proyectos nacionales de diferenciación que configuraron relatos diferenciados de repúblicas y narrativas historiográficas de tres naciones diferentes. Cada uno empleó la prensa decimonónica como uno de los dispositivos en la consolidación de proyectos y posiciones diferenciadas de privilegio.

La prensa no fue un recurso nuevo, pues desde la colonia tardía se hizo uso de estos dispositivos por parte de personajes públicos (por ejemplo, la propaganda del publicista Antonio Nariño del ilustre Francisco Miranda en Venezuela, o de Eugenio Espejo en Ecuador); pero fueron siempre los eventos ocurridos en España los que desbalancearon el régimen español que no había sido ni remotamente amenazado por el criollato. Las revueltas y las revoluciones habían sido protagonizadas por comuneros, esclavizados e indígenas, en una articulación política. La rebelión de Quito, en 1809, rápidamente aplastado por las fuerzas españolas, fue el primer paso de rebeldía ilustrada. Caracas, en 1810, instaló con éxito la primera Junta, que fue seguida por Bogotá el 20 de julio del mismo año. Las declaraciones eran apenas un detalle; las juntas creadas para gobernar en nombre del amado rey se constituyeron en maniobras letradas para tomar el mando, arrebatado por tener la *mancha de la tierra*.

⁶ Para nutrir la discusión en torno a la incorporación de América en el sistema-mundo: Dussel, Enrique. (2000). Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). En Mignolo, Walter. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Editorial del Signo.

Durante los seis años que van desde 1810 a 1816, la principal preocupación de los granadinos no fue la de preparar una defensa común contra el enemigo español, sino, más bien, la de redactar constituciones. El federalismo parecía la forma perfecta de gobierno, que no prosperó por la poca habilidad práctica administrativa y militar del criollato, que priorizó la redacción de constituciones y no logró acordar la organización de los mini-estados que pretendieron federar.

No es fácil encontrar en un puñado de hombres, algunos a propósito para llenar los empleos que necesita un Estado independiente. Los talentos originales no son de todos los tiempos, y el supremo hacedor de reserva para darlos en don según lo merecen los pueblos. Entre nosotros es más imposible, por cuanto el gabinete de Madrid mantuvo constantemente la política de denegarnos las luces que nos condujeran a una verdadera ilustración. Las Universidades no concedían otra burla, que la de Dr. en Jurisprudencia, que se reducía a fatigar los jóvenes con las doctrinas de los glosadores de las leyes de los antiguos Romanos; y cuando más la de Teología, no por la verdadera inteligencia de la Sagrada escritura; sino por cuestiones, abstractas, que cubrían de tinieblas el espíritu⁷.

No existió un fuerte gobierno central para prevenir la retoma desde España. Ni Cundinamarca, que absorbió varios de los estados soberanos vecinos, ni la floja confederación denominada Provincias Unidas, previeron, más allá de las letras, las incongruentes posturas que terminaron en guerras civiles intermitentes, con las cuales recibieron al ejército español comandado por Morillo en 1814. Fue la guerra en puertos, ciudades y periódicos lo que modificó, de forma paralela a la Reconquista, una perspectiva más amplia del territorio que empezó a denominarse patriota, y que tendría tres componentes centrales: el militar, el togado y la generación de opinión y publicidad en periódicos de la época.

Otra de las características fue el desprecio por el modelo de Estado federal “¿De que principios sacasteis, que el sistema federativo era el más acomodado a nuestras circunstancias, y el único que podía asegurar la felicidad de la Nueva Granada? no encuentro otro, que el espíritu de la imitación: el Norte América os ofrecía un paisaje mucho más bello, cuanto está más distante de nosotros⁸”. Luego del éxito militar, se impuso el centralismo comandado desde Bogotá, pero Colombia seguía careciendo “de ciudadanos inteligentes y de espíritu cívico para integrar un solo cuerpo de las ramas ejecutiva, legislativa y judicial” (Bushnell 1985, 32).

Las coordenadas que modificaron el territorio colonial, en letradas fronteras republicanas, hallaron la complementariedad del proyecto ilustrado con el legado moderno/colonial y, desde esta invención estatal, generaron el sujeto político del naciente Estado, que fue viabilizado a través de la prensa republicana, recién llegada al vecindario de las letras, y que en la contemporaneidad se constituye en un repositorio importante para discursividades, subjetivaciones y discontinuidades del proyecto moderno/colonial en los estados-nacionales de América Latina. Ello, sumado a la re-localización del discurso mediante la opinión pública y la configuración histórica de publicidad que se desplegaron en plataformas variadas de socialización; entre ellas, las tertulias, las instituciones públicas de poder y la prensa decimonónica. En la actualidad de Colombia (y por qué no, también de los países andinos), la relación prensa-república es un camino necesario y pendiente para el nutrir el debate y fortalecimiento de la comunicación deconcolonial y las múltiples aristas que permiten acercarnos a la colonialidad de la que está constituida gran parte de la industria informativa y mediática en nuestros países.

BIBLIOGRAFÍA

- Barbero, J. M. (1999). *De los medios a las mediaciones*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Bloch, M. (1998). *Apología para la historia o el oficio de historiador*. México: INAH – FCE.
- Bohorquez, M. C. (2006). *Francisco de Miranda. Precursor de las independencias de la América Latina*. Caracas: El perro y la rana ediciones.
- Castro-Gómez, S. y Restrepo, E. Editores. (2008). *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: nstituto Pensar. Pontificia Universidad Javeriana.
- Chust, M. Coordinador. (2007). *1808. La explosión juntera en el mundo hispano*. México: FCE, Colmex.
- Dussel, E. (2005). “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en: *La colonialidad del saber*. Edgardo Lander (compilador), Editorial de Ciencias Sociales, La Habana-Cuba, páginas 41 – 56. Disponible en versión digital: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander.html>.
- Mejía, Sergio. (2007). *La Revolución en Letras. La historia de la Revolución en Colombia de José Manuel Restrepo (1781-1863)*. Uniandes-CESO. Bogotá: Depto de Historia Universidad EAFIT.
- Ortega Martínez Francisco A. Y Chaparro Silva, Alexander, Editores. (2012). *Disfraz y pluma de todos. Opinión pública y cultura política, siglos XVIII y XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá. University of Helsinki. Lecturas CES.
- Quijano, Aníbal. (2000). “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. En *Journal of world-systems research*. VI, 2. Summer/Fall 2000. Pág. 342-386.
- _____. (1999). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina.” En: *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Castro Gómez, Santiago y Guardiola Rivera, Oscar, editores. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Rama, Ángel. (1998). *La Ciudad Letrada*. Montevideo: Ediciones Arca.
- Wallerstein Immanuel. (1999). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI Editores.

⁷ Se respeta la sintaxis original. *El Explorador No. 1*. (1814). Pág. 2. La versión digital se encuentra en la hemeroteca digital de la Biblioteca Luis Ángel Arango. http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr305901_n_001.pdf. Consultado diciembre 2016.

⁸ Se respeta la sintaxis original. *El Explorador No. 1*. (1814). Pág. 2. La versión digital se encuentra en la hemeroteca digital de la Biblioteca Luis Ángel Arango. http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr305901_n_001.pdf. Consultado diciembre 2016. Curiosamente este periódico ubica el año de 1812, como el año de la independencia, a diferencia de la mayoría de periódicos que se publicaron entre 1819 y 1830, que dieron a 1810, como el año de la emancipación.

Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

Pensamiento decolonial y pensamiento comunicacional. Revisando los saberes/conocimientos

Decolonial and communicational though. Reviewing knowledge

*Karina Olarte Quiroz **

RESUMEN: Las ciencias sociales, tanto desde la sociología, antropología, las artes, la política, la filosofía y la historia principalmente, están en la tarea de “releer el pasado del pensamiento social latinoamericano” desde una mirada crítica. La Comunicación enfrenta este desafío desde su identidad disciplinaria pero desde una también perspectiva crítica latinoamericana. La presente ponencia hace un análisis y comparación entre el mundo de la colonización en oposición al mundo originario precolombino, a través de considerar el pensamiento decolonial en su relación con el pensamiento comunicacional latinoamericano como la estrategia para interpretar e interpelar el colonialismo del saber. En ese marco, buscamos reflexionar sobre la relación del pensamiento decolonial y el pensamiento comunicacional transitado desde la identidad diversa, plural y particular de los pueblos colonizados como elementos fundamentales para decolonizar el saber.

PALABRAS CLAVE: *Pensamiento decolonial, Pensamiento comunicacional, Decolonialidad del saber, COLONIZACIÓN, COMUNICACIÓN*

ABSTRACT: The social sciences, from sociology, anthropology, arts, political, philosophy and history mainly are in the task of “reviewing the latin american social thought, background” from a critical point of view. The communication faces this challenge from its own disciplinary identity and from a latin american critical point of view. This paper analyzes and compares between the colonized world opposed to the precolombine world, through decolonial thought and latin american communicational thought as a strategy to interpret and question knowledge colonialism. Consequently, we pretend to analyzed over the link between decolonial thought and communicational thought from the colonized nations identity.

KEY WORDS: *Decolonial thought, decolonization, communication*

«Nuestro Sol se ha ocultado. Nuestro Sol se ha perdido de vista y nos ha dejado en la más completa oscuridad. Pero sabemos que volverá, que volverá a levantarse para iluminarnos de nuevo».

(Discurso de Cuauhtémoc (1495-1525) «El que descendió como águila», último rey azteca de Tenochtitlán, 12/08/1521)

INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTO

Los estudios sobre Comunicación en particular y, desde las Ciencias Sociales, en general se encuentran en un momento de dinamismo y permanente replanteamiento epistemológico debido a diversos factores entre los que se puede destacar la emergencia de un pensamiento latinoamericano que cobra fuerza e interés para otras regiones del mundo. Latinoamérica pasa a ser desde un espacio poco conocido e incluso exótico a un vértice de interés global por los activismos diversos, por los laboratorios sociales que

*** Presidente Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación – Docente Universidad Católica Boliviana, Magister en Educación y en Investigación en Ciencias Sociales para el Desarrollo, Bolivia, Email: kolarte@gmail.com**

pintan las expresiones de las políticas regionales en los diferentes países, y por la forma particular de vivir y consumir una era global y digital desde las identidades múltiples que convergen en el ciberespacio, por nombrar de algún modo, las plataformas de comunicación e interacción que circulan y son parte de la vida de millones de ciudadanos latinoamericanos y del mundo.

Este dinamismo, que ya se lo apercibía desde los temores de una sociedad contemporánea y una modernidad líquida como la denomina Zygmunt Bauman, se extiende por diversas corrientes y espacios geográficos. La perspectiva crítica que advierte el pensamiento latinoamericano se visibiliza de la mano de teóricos como Paulo Freire, Jesús Martín Barbero, Antonio Pasquali, Luis Ramiro Beltrán, Armand Mattelart, Mario Kaplún, entre otros y considerados “clásicos” y otros autores de un repunte intelectual durante los últimos veinte o treinta años como Rosa María Alfaro, Erick Torrico, Gabriel Kaplún, por citar algunos del campo de la comunicación y educación, se suman a una tendencia importante de reflexionar sobre una revalorización de los saberes y procesos propios, originarios y de cargada identidad regional, pero a pesar de ello, Erick Torrico afirma que el campo de la Comunicación no se interiorizó en las discusiones sobre una descolonización intelectual que concrete un proyecto de liberación (2016, p. 29).

En otros campos de las ciencias sociales, tanto desde la sociología, antropología, las artes, la política, la filosofía y la historia principalmente, se debate y se “relee el pasado del pensamiento social latinoamericano” desde una mirada crítica¹. Torrico (2016), Castro-Gomez y Grosfoguel (2007) y Escobar (2004) citan al “Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad” y sus investigadores como el principal espacio de debate epistémico que contribuye al abordaje renovado de esta temática.

La presente ponencia hace un análisis y comparación entre el mundo de la colonización en oposición al mundo originario precolombino, a través de considerar el pensamiento decolonial en su relación con el pensamiento comunicacional latinoamericano como la estrategia para interpretar e interpelar el colonialismo del saber. Para ello se revisaron y estudiaron documentos y autores que a través de un acercamiento de corte histórico permiten comprender una oposición fundada en 1492 y que aún en la actualidad pervive en nuestras sociedades, culturas y academias.

En ese marco, el objetivo que orientó esta ponencia es reflexionar sobre la relación del pensamiento decolonial y el pensamiento comunicacional transitado desde la identidad diversa, plural y particular de los pueblos colonizados como elementos fundamentales para decolonizar el saber.

DISCUSIÓN TEÓRICA

Diversos autores nos plantean vertientes para recorrer el análisis del campo del pensamiento decolonial, una de las perspectivas importantes tiene que ver con un revisionismo de la historia de los sucesos en el marco de la colonización de América y su proceso creciente de negación de los saberes de los pueblos originarios y un sistema de resistencias que no mermaron hasta entrado el siglo XX es la reflexión y descripción histórica de los hechos.

En este sentido, el enfoque que asumimos parte de una perspectiva metodológica que privilegia el acercamiento teórico a partir de la revisión bibliográfica producida en torno al colonialismo, la decolonialidad y la Comunicación. Asimismo se parte de la certeza que a pesar de los movimientos, esfuerzos e incluso normas legales realizadas durante los siglos XIX y XX, el movimiento decolonial implica un proceso que complementa la descolonización, es un compromiso que desde diferentes disciplinas propone “un proceso de resignificación a largo plazo” (Grosfoguel, 2005, citado por Castro-Gomez & Grosfoguel, 2007, p. 19) que logre desprenderse de la colonialidad del poder ejercida desde el saber y conocimiento y traducida en el lenguaje heredado de las ciencias sociales de los siglos anteriores inspirados fundamentalmente en el conocimiento occidental.

Anibal Quijano nos plantea el mundo colonial del capitalismo como una estructura de poder cuyos elementos fueron una novedad histórica (en su surgimiento diríamos) porque articula ciertas relaciones de explotación y otras relaciones de trabajo, en torno del capital y mercado, entre colonizadores y colonizados (2014, p. 757). Las nuevas identidades que se inauguran con la conquista y marcan el nacimiento de América condicionan también nuevas estructuras sociales donde indios, negros, blancos, mestizos reciben una etiqueta o denominativo que no solamente determina su rol en la estructura productiva, sino también en el espectro social donde las pequeñas élites blancas se diferencian de las prácticas de la masa de mestizos proyectando un relacionamiento mediado por el “racismo o el etnicismo”².

Estas nuevas relaciones sociales promocionadas en tierras americanas reflejan las relaciones de poder ejercidas entre Europa y el resto del mundo. Las pautas del ejercicio del poder se verán determinadas por la autoridad delegada del Rey y de la Iglesia a los conquistadores para tomar, ordenar, explorar, colonizar la nueva tierra. Quijano explica esta realidad desde la aparición de una nueva categoría mental denominada “raza” que diferencia entre europeos y no europeos, categoría donde ingresan todos los demás grupos sociales (2017, p.758) y al emerger y visibilizar esta diferencia fundamental entre los seres humanos, las relaciones sociales se establecen también de manera diferente entre los grupos sociales: las relaciones intersubjetivas donde se tiene conciencia de una realidad particular y cotidiana diferente de las otras realidades que rodean la existencia de los sujetos pero están allí, esa relación intersubjetiva se verá influenciada por pertenecer o coincidir en pertenencia en uno u otro grupo cultural/étnico.

¹ Algunas tendencias de pensamiento decolonial se desarrollan de la mano del Grupo Modernidad/Decolonialidad,

² La dimensión epistémica y cultural que Quijano aporta al análisis del sistema mundo, propuesto por Wallerstein, va más allá de los aspectos económicos que miran la lógica de producción /capitalismo. Se trata más bien de incorporar categorías como género, raza más allá de solamente clase y ver en la colonialidad del poder la complejidad de los procesos de acumulación capitalista articulados a la jerarquía racial, étnica global y sus clasificaciones entre superior/inferior, desarrollo/subdesarrollo y pueblos civilizados/bárbaros” (Quijano citado por Castro-Gomez & Grosfoguel, 2007, pp. 18-19).

El problema histórico, desde la conquista de América hasta este siglo, es que con la constitución de la República, la estructura del colonialismo se extingue como sistema político, pero, en definitiva, continúa como el poder social que fomenta las relaciones interesubjetivas diferenciadas entre los grupos sociales/culturales/étnicos. Por ello, y en el caso boliviano, afirmamos que aunque bien entrada la República y a su paso entre el siglo XIX y XX, el colonialismo aún imperaba en nuestro país debido principalmente a las relaciones asimétricas entre los grupos sociales/culturales/étnicos. En la actualidad, ingreso del siglo XXI, la lectura sobre la presencia del colonialismo comparte la reflexión entre las reivindicaciones de los pueblos originarios con su reconocimiento explícito y su participación activa (estudios postcoloniales y descolonización), frente a principios que demandan reconsiderar la reproducción de las relaciones coloniales desde el enfoque de la decolonialidad, es decir generar, promocionar y renovar el pensamiento crítico latinoamericano que a decir de Torrico permita la “reinterpretación general de la historia humana... desde la conquista de los pueblos y territorios” que constituyeron luego América (2016, p.31).

Sandew Hira, en su investigación *Decolonizar la mente*, presenta un marco teórico que toma en cuenta los aportes que hicieron diferentes civilizaciones a la producción de conocimiento desde Latinoamérica constituyendo contribuciones para abordar la decolonización. Hira hace un acercamiento a algunas experiencias que remite como actos de resistencia a la colonización americana. México, Haití y Santo Domingo, Los Andes peruanos son algunas experiencias que sostiene para demostrar que el colonialismo en sus diferentes fases muestra el ejercicio permanente del poder.

El autor hace un recorrido desde una primera fase del colonialismo desde 1492, cuando los informes de los colonizadores ya se constituyen en una expresión de colonización porque dan cuenta del “secuestro y opresión” de los nativos individualmente³, mientras que para la población originaria su libertad es un derecho social, para los europeos decidir sobre los cuerpos y alma de los nativos era una poder que se les fue conferido, además, para la población originaria, el orgullo y la dignidad como seres humanos era parte de su identidad. Aquí son las normas occidentales las que se imponen en una sociedad que ya tenía su forma de vida y su concepto de libertad afincado en sus identidades.

La acción de resistencia que relata Colón sobre los taínos secuestrados es que ellos escaparon de diferentes maneras. Desde la perspectiva decolonial, ellos estaban ejerciendo su derecho de libertad, porque no practicaban el concepto de secuestro. Asimismo, el autor reconoce que la opresión de género también fue ejercida a principios de la colonización cuando relata que en la isla Ayiti (Haití y Santo Domingo) los españoles se enfrentaron a una fuerte resistencia. Allí encontraron a Anacaona “flor dorada” una joven líder que junto a su esposo Caonabo dirigían a su pueblo. Caonabo atacó un asentamiento de los españoles y fue capturado y enviado a España aunque murió en el trayecto. Anacaona también fue capturada y tras acusarla de conspiración por resistirse a la ocupación española la ejecutaron, sin embargo, le ofrecieron clemencia si accedía ser concubina de un español, ante lo cual se negó y murió en la horca. Para Hari, este hecho es el reconocimiento y defensa de su dignidad femenina individual pero también colectiva porque representaba a un pueblo (p. 182).

El conocimiento decolonial cuestiona la forma en la cual los saberes, las experiencias, los valores individuales y colectivos son ignorados e incluso suplantados por la lógica del colonizador. Se figura una especie de ilustración versus oscurantismo, donde el conocimiento occidental descarta el conocimiento ancestral, el conocimiento que fue construido en civilizaciones mesoamericanas y andinas. A la llegada de españoles los monumentos, las pirámides, la actividad de cirujanos incas, astrónomos mayas, obras de irrigación representaban el conocimiento propio.

Sin embargo, a pesar de tener todo este bagaje de conocimiento, los nativos procuraron ocultarlo. Sandew Hira explica la oposición entre ilustración y oscurantismo cuando hace referencia a la historia de Cuauhtémoc (1495-1525) conocido como «El que descendió como águila» y considerado como último rey azteca de Tenochtitlán (hoy Ciudad de México) cuando pronuncia un discurso luego de la última batalla para evitar el dominio europeo en esta región. La alocución de Cuauhtémoc pide a los nativos resguardar su conocimiento

«Nuestro Sol se ha ocultado. Nuestro Sol se ha perdido de vista y nos ha dejado en la más completa oscuridad. Pero sabemos que volverá, que volverá a levantarse para iluminarnos de nuevo.// Pero mientras está en la Mansión del Silencio, unámonos, abracémonos y en el centro mismo de nuestro ser escondamos todo lo que nuestros corazones aman y que sabemos es el Gran Tesoro.// Escondamos nuestros Templos, nuestras escuelas, nuestro sagrado juego de fútbol, nuestros centros para los jóvenes, nuestras casas de canciones floridas y que solo queden nuestras calles. Nuestros hogares nos encerrarán hasta que el Nuevo Sol se eleve.» (Hira, 2016, p. 184)

Para el investigador surinamés esta experiencia demuestra que para los colonizados se trata de una forma de oscurantismo, la invasión “Nuestro Sol se ha perdido de vista y nos ha dejado en la más completa oscuridad”, mientras que para el colonizador su llegada es progreso, modernidad, conocimiento y por lo tanto ilustración.

Finalmente, y siguiendo la lógica del mundo precolombino, la referencia que hace Hira a Tupac Amaru, nos lleva a analizar la identidad como un concepto y experiencia de vida definida en América. El Tupac Amaru como rey inca en 1572 muere decapitado defendiendo a su pueblo de la invasión española, Tupac Amaru II (José Gabriel Condorcanqui) sacrificado en 1781 y el movimiento

³ El autor cita el diario de Cristobal Colón donde reporta al llegar a la isla de Bahama que se llamó luego San Salvador, la detención de seis taínos “Deben ser buenos sirvientes e inteligentes, pues observé que comprendieron rápidamente lo que se les dijo, y creo que fácilmente se harían cristianos, pues me pareció que no tenían religión. Yo, si a nuestro Señor le complace, tomaré por esto, a mi partida, seis nativos para sus Excelencias, que puedan aprender a hablar.” (Hira, 2016, p. 179)

guerrillero denominado Movimiento de Revolución Nacional –Tupamarus en 1970, luego Movimiento Revolucionario Tupac Amaru en el Perú en 1980 definen una identidad étnica y una postura de lucha social muy fuerte en los Andes y que se puede considerar como otro elemento central para pensar la decolonialidad desde el saber y la identidad.

Aunque se reconoce que Hira se basa principalmente en hechos de lucha social de los pueblos americanos y no en aspectos científicos, su contribución ideológica para demostrar la necesidad de una teoría de conocimiento decolonial aporta de gran manera a este entramado del pensamiento decolonial que, en este caso nos sirve para abordar la decolonización del saber. “El mundo del colonizador había descartado el conocimiento ancestral como ignorante, irrelevante, atrasado y en últimas poco científico.” (2016, p.186)

La colonialidad entendida desde la concepción que nos propone Anibal Quijano, nos permite considerar la profundidad y enraizamiento de un estado de situación del ser centrado en el interior de la mentalidad y como una consecuencia evidente del colonialismo. “Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como patrón de poder” y opera en dimensiones materiales y subjetivas tanto en la vida cotidiana como en las relaciones sociales (2007, p.93).

Escribir el contexto de las clases sociales o ubicarlas históricamente es una cuestión limitativa y un reconocimiento de una mirada estática, Anibal Quijano nos propone salir de la teoría eurocéntrica de las clases sociales y avanzar hacia la *teoría histórica de la clasificación social*. Esta clasificación social hace referencia a los lugares y los roles de las personas en el control del trabajo, sus recursos y sus productos; del sexo; de la subjetividad y de la autoridad también en cuanto a sus recursos y productos; de manera tal que esa distribución del poder entre las personas de una sociedad las clasifica socialmente, determina sus relaciones recíprocas y genera sus diferencias sociales (2007, p. 114).

La experiencia de la colonización a través de un mundo capitalista trae consigo la colonialidad del poder en función de la clasificación social. Primero se trata de la colonialidad de la clasificación social universal del mundo capitalista donde la población del resto del mundo fue clasificada según su identidad racial a diferencia de los europeos; segundo, la colonialidad de la articulación política que implica el control eurocentrado de los territorios y organizaciones políticas colonizadas; tercero, la colonialidad de la distribución del trabajo donde la relación capital salario fue la determinante hasta hoy de una realidad denominada pre-capitalista; mientras que la colonialidad de las relaciones de género consideradas en el comportamiento sexual autorizado para que el hombre blanco tome mujeres negras e indias o sea libre hacia la prostitución, demuestran la colonialidad del poder. Otros planteamientos de Quijano toman en cuenta la colonialidad de las relaciones culturales así como la forma de dominación/explotación (2007, pp. 118-123).

A pesar que raza, género y trabajo son las líneas de clasificación que Quijano las explica para describir a las personas en el capitalismo mundial y desde la incorporación de América en ese sistema, la raza en la actualidad cobra una importancia y visibilidad superior a los otros dos elementos para el ejercicio y colonialidad del poder.

Por ello, como consecuencia, el saber y conocimiento propio de los dominados no es considerado como conocimiento desde el mundo occidental y, más bien, se constituye en una forma de retroceder en el aspecto científico. Los saberes del mundo precolombino no son reconocidos desde el pensamiento del mundo moderno

Por su lado, el pensamiento comunicacional, plantea un fructífero recorrido desde la crítica desde la década de los sesenta, cuando desde Venezuela y Brasil principalmente, luego Perú, Chile, Bolivia, Ecuador, se dan las primeras voces de “reacción crítica” como las llama Marques de Melo (1987 p. 58). Se asume un carácter de investigación denuncia, bajo la inspiración de la escuela frankfurtiana como respuesta a la ideología del consumo fomentada por el capitalismo.

Sin embargo, los estudios, aún versados sobre los medios y sus efectos o consumos, eran los mayoritarios. El boliviano Luis Ramiro Beltrán de manera crítica pone en evidencia que las innovaciones en América Latina están asociadas a la estructura de poder, el acceso de las novedades agrícolas hacen referencia a quienes poseen tierras o disfrutaban de un nivel educativo y socioeconómico elevado o también a aquellos que acceden a los medios de comunicación (Marques de Melo, 19878, pp.57-58).

Cuando ya la innovación agrícola evidenció el mundo campesino, diversas ciencias sociales se acercaron a realizar interpretaciones de su vida, cultura y su economía. En el ámbito de la Comunicación se asume el difusionismo agrícola como la apuesta para incorporar los objetivos de una sociedad en busca de su desarrollo.

La reacción crítica desde la investigación “dejaba de ser una actividad abstracta, distanciada de la realidad, para ser instrumento eficaz en el proceso de transformación social” (Idem p. 60). Es en este punto que es preciso reconocer que la mirada hacia el conocimiento, los saberes, el contexto de la realidad local es determinante para comprender e interpretar la realidad desde el acercamiento de la Comunicación. Miquel de Moragas Spa destacó la presencia y aporte de la Comunicación de la región afirmando:

“En América Latina, debido a la vivencia del cambio social y de las transformaciones comunicativas, las implicaciones políticas de la investigación sobre comunicación aparecen más claramente que en ningún otro contexto mundial. La historia de la investigación en América Latina se encarna, completamente en la lucha por la emancipación y/o en los éxitos y dificultades de los procesos de dominación. A diferencia de lo que ocurre en Europa, la problemática comunicativa se enfoca al servicio de la dominación o de la emancipación” (Marques de Melo, 1987, p 68)

Este reconocimiento del rol de la investigación de la Comunicación en nuestra región abre la posibilidad de pensarla –a la Comunicación- desde su característica ideológica de emancipación, concepto que evidentemente se opone a la vivencia producida por

los pueblos originarios desde la colonización de América y su consiguiente desconocimiento de saberes e imposición de conocimientos occidentales. Erick Torrico afirma que América Latina viene a ser un *locus* privilegiado y fronterizo para la producción de pensamiento crítico innovador” (2016, p.147)

Una interesante, innovadora y perspicaz iniciativa de mirar la comunicación desde un conocimiento-otro fue el esfuerzo del Dr. Luis Ramiro Beltrán y un equipo de investigadores que se animaron a zambullirse en las formas de comunicación forjadas y desarrolladas en América antes de la llegada de Colón. Ésta, a nuestro parecer, es la afirmación de un conocimiento diferente al occidental, un cúmulo de saberes propios que a la llegada de los españoles y por cinco centurias fue tratado con olvido, indiferencia desde las estructuras de imposición colonial de aquello que era reconocido como conocimiento científico y que hoy, demanda su decolonización.

Para Beltrán llama la atención que las investigaciones realizadas en el campo comunicacional no hayan considerado la indagación histórico-cultural de los procesos comunicacionales de las civilizaciones precolombinas. El autor cita la evidencia que pone el investigador y docente de la Universidad de Miami, Leonardo Ferreira cuando cuestiona por qué la comunicación latinoamericana no se preocupó de sus orígenes precolombinos, y afirma que de “28.000 estudios publicados en los últimos 20 años, según la revista Communications Abstracts, sólo 58 de ellos (el 0.21%) discutieron el tema de la comunicación en México. Un solo artículo, *Rebellion in Chiapas: Insurrección by Internet and Public Relations del latinoamericano Jerry W. Knudson* (1988) se refiere al uso de medios en el antiguo centro comunicacional de Mesoamérica” (Idem pp. 3-4).

La comprensión de comunicación que tienen los investigadores de *La comunicación antes de Colón* considera a ésta como el “campo antropocéntrico de los procesos de interacción humana que producen, circulan y usan las representaciones simbólicas, los sentidos, social e históricamente determinados” (p. 5). Así comprendida la Comunicación, se reconoce su existencia activa, dinámica e intrínseca a la identidad de los pueblos originarios de América que, de manera consecuente al proceso histórico de colonización, tuvo que enfrentarse a otro tipo de condiciones que afectaron su permanencia original y más bien, comprometieron su uso libre como parte de su identidad nativa.

El desconocimiento de este tipo y formas de comunicación precolombina condiciona también el desconocimiento de las prácticas culturales originales de América, así como los recursos y sistemas de comunicación que existieron antes de la llegada de Colón. Por ello, es importante reconocer en la obra de Beltrán, Herrera, Pinto y Torrico la evidencia de tipos y formas de comunicación que nos permiten poner en común y antecedente la manifestación y expresividad, además de los soportes que utilizaron los pueblos mesoamericanos y andinos en su desarrollo cultural. La comunicación oral a través de los poemas, cantos e himnos mayas, otomíes o por los relatos épicos y dramas en diferentes idiomas nativos; la comunicación gesto espacial sonora se manifiesta en cantos, discursos; mientras que la iconografía y escritura maya y azteca reflejada en códices religiosos, históricos o cartográficos; entretanto el espacio monumental a través de la ciudad prehispánica compuesta por plazas, edificios, templos, esculturas, estelas se suman a la vestimenta y orfebrería diversa de la región mesoamericana. Todos estos tipos y formas de comunicación demuestran la riqueza de las culturas nativas y son la constatación de los conocimientos y saberes propios.

En el caso de los Andes prehispánicos, los autores hacen referencia a la oralidad expresada en la música, poesías, los relatos, las fiestas y ceremonias. La lógica andina regida por la dualidad alcanzaba a sus dioses y sus prácticas también en la comunicación escrita donde destaca el *kipu* con significado y sentido sólido a partir de su código binario. Tanto la iconografía en piedra y cerámica, la orfebrería y la vestimenta realzan la calidad expresiva, simbólica de estas culturas ancestrales.

REFLEXIONES Y CONCLUSIONES

Este acercamiento e indagación científica a las formas y tipos de comunicación antes de la colonización, como resultado de una posición crítica de la investigación en el campo de la Comunicación, pone en contexto la realidad de Anacaona, Cuauhtémoc o de Tupac Amaru, por citar algunos abordados en este documento, pero principalmente nos llama a sentir y pensar la Comunicación latinoamericana desde su esencia propia, desde sus conocimientos *otros* y desde sus saberes, en posición divergente de un conocimiento occidentalizado que en muchos casos reduce la experiencia de Comunicación y el Conocimiento a postulados descontextualizados y deshistorizados.

Por lo tanto, su inminente característica propia nos exige “decolonizar la Comunicación”⁵ y caminar por ese trayecto que está cobrando forma desde la perspectiva de las indagaciones científicas.

⁴ Beltrán en esta obra cita otras experiencias que se interesaron en investigar la comunicación precolombina, la de Juan Gargurevich con su libro *La Comunicación imposible*, sobre las dificultades de comprensión entre conquistadores y conquistados y el artículo del cubano Lázaro Rodríguez Olivera quien publicó en la Revista Brasileira de Ciências da Comunicação un artículo sobre la comunicación precolombina en la que evidenció el vacío que existe en cuanto a investigación en este tema (Beltrán et al, 2008, pp. IV-VI).

⁵ Erick Torrico nos llama a Decolonizar la Comunicación desde un espacio de vivencia, percepción, análisis e interpretación diferente, desde un planteamiento alte/nativo e emancipador (2016, p. 147)

BIBLIOGRAFÍA

- Beltrán, L.R, Herrera, K., Pinto, E. y Torrico, E. 2008 *La Comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes*. Centro Interdisciplinario Boliviano de Estudios de la Comunicación-CIBEC, La Paz, Bolivia.
- Castro-Gomez, S. & Grosfoguel, R. Comp., 2007 *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre editores.
- Hira, Sandew, 2016, El largo recorrido de decolonizar la mente en Latinoamérica. En: *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia. N° 25, julio-diciembre. Pp 175-194
- Masques de Melo, José, 1987 Teoría e investigación de la Comunicación en América Latina. Balance preliminar de los últimos 25 años. En: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. pp53-72. Año 1 N° 002, Universidad de Colima, México.
- Quijano, Anibal, 2007, Colonialidad del poder y clasificación social. En: Castro-Gomez, S. & Grosfoguel, R. Comp., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre editores.
- Quijano, Anibal, 2014. *Cuestiones y horizontes; de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Clacso, Buenos Aires.
- Torrico, Erick, 2016. *Hacia la Comunicación Decolonial*. Universidad Andina Simón Bolívar. Sucre, Bolivia



Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

Las mujeres trans y la limpieza social en la prensa amarillista de los años noventa¹

Transgender women and social cleansing in the tabloid press of the nineties

Gabriela Córdoba Vivas *

RESUMEN: Esta ponencia busca dar cuenta de las luchas a muerte de las mujeres trans por habitar el espacio público y político durante los años noventa, en un contexto de apertura democrática en el que a la par fue puesta en marcha una campaña radical de invisibilización y exterminio de seres *indeseables*. En la primera parte voy a plantear una breve discusión sobre las dificultades teóricas y metodológicas que comportan el hablar sobre las luchas de las mujeres trans desde las ciencias sociales. La segunda parte, describe las representaciones de la prensa amarillista frente a la "limpieza social" para dar cuenta de la activa producción de la existencia trans como ausencia (Santos B. d., 2009). Finalizo con una breve reflexión en torno a la inclusión y la diversidad en nuestro convulso presente.

PALABRAS CLAVE: Mujeres trans, limpieza social, Epistemologías del Sur.

ABSTRACT: This paper seeks to account for the struggles of transgender women to inhabit the public and political space during the nineties. A context where while the country was experiencing a democratic openness, a radical campaign of invisibility and extermination was carried out against undesirable beings. In the first part, I will propose a brief discussion on the theoretical and methodological difficulties involved in talking about the struggles of trans women from the perspective of social sciences. The second part describes the representations of the tabloid press against "social cleansing" to account for the active production of trans existence as absence (Santos B. d., 2009). I conclude with a brief reflection on inclusion and diversity in our convulsive present.

KEY WORDS: Transgendered woman, social cleansing, Epistemologies of the South

1. DEGENERAR LA MIRADA: LA EXPERIENCIA TRANS Y LAS CIENCIAS SOCIALES.

En los años noventa –y aún hoy- las mujeres trans representaban engendros del demonio para la mayoría de católicos y cristianos (Phillips, 2017), símbolos de la degeneración burguesa para la izquierda (de la Dehesa, 2007), foco de enfermedad y crimen para los liberales. Demasiado barrocas para algunos homosexuales, demasiado heteronormativas para ciertas feministas. Las mujeres trans, han sido producidas como seres degenerados, inadecuados, invisibles e *incontados*.

Fueron producidas como sujetos degenerados porque su identidad de género no se ajusta a la norma, pero también, porque su estrecha relación con la prostitución –un tema en disputa entre los feminismos-, implica una doble transgresión en el terreno sexual, ser travestis y ser generalizadas como putas. Son entendidas como seres inadecuados incluso dentro de esa especie de masa abstracta de lo LGBTI que homogeniza –y estratifica- sexualidades e identidades de género no heterosexuales en una abstracción más o menos aceptable para la sociedad. El asesinato sistemático de mujeres trans revela una política radical de invisibilización mientras en los medios de comunicación fueron invisibles solo en tanto curiosidad sexual, víctima o cadáver-que-se-lo-buscó. *Incontadas*, no solo porque

* Investigadora-docente Corporación Universitaria Minuto de Dios- UNIMINUTO, Maestría en Comunicación y Medios, Colombia.

Email: gabriela.cordoba@uniminuto.edu.co

¹ Esta ponencia es una relectura de mi tesis de maestría en comunicación *Yo no soy una puta, yo soy la puta y para usted, señora puta* (2016) a la luz de las Epistemologías del Sur. Propone una otra mirada a partir de los materiales recogidos pero también apartes literales del texto original.

hay pocos que hayan contado su historia sino porque hasta el 2005 no existían estadísticas que permitieran contar y caracterizar el tipo de abusos y violencias a las que se enfrentaban.

De allí que indagar en las campañas de exterminio y en su lucha por habitar el espacio público comporte un reto a la vez teórico y metodológico. Teórico porque las categorías de la ciencia moderna-colonial e incluso las perspectivas decoloniales resultan insuficientes para aprehender la experiencia travesti. Metodológico porque las mujeres trans son parias entre los excluidos, en esa medida, las fuentes para reconstruir su historia son prácticamente inexistentes.

Sobre el reto teórico, me son útiles pero no suficientes los planteamientos de los Estudios Decoloniales y las Epistemologías del Sur. Son insuficientes en la medida en que existe un sesgo cisgénero en ambas perspectivas. Las mujeres, el campesinado, los pueblos indígenas y los obreros son a menudo considerados por autores del sur global como objeto de investigación y como sujeto político emancipatorio. Sin embargo, continúan en las sombras otros sujetos cruciales para entender nuestro presente y entre ellos las mujeres trans. Pero son útiles en la medida en que me permiten situarme del lado de las excluidas y me dan pistas importantes para abordar las diversas violencias físicas y simbólicas a las que se (han) enfrentan(do). En esta tarea, me es especialmente útil el planteamiento de Boaventura Souza Santos (2011) que propone partir de la sociología transgresiva de las ausencias y las emergencias, un procedimiento doble que implica por una parte dar cuenta de la activa producción de lo no existente (sociología de las ausencias) y por otra, realizar un trabajo de amplificación simbólica de las alternativas que aún no se consolidan, de las posibilidades latentes de proyectos otros (Grosfoguel, 2011); (Santos B. d., 2011a).

Sobre el reto metodológico, es fundamental entender que la exclusión radical de las mujeres trans implica que las fuentes oficiales para acceder a su pasado sean muy escasas, prácticamente inexistentes. Por un lado no existían en el país estadísticas sobre las mujeres trans que permitieran registrar oficialmente, hacer seguimiento e investigar las violaciones a los derechos humanos y las agresiones a esta población (Colombia Diversa, 2005). El panorama no es mejor en la prensa nacional, ocupó durante los noventa un lugar residual en la noticias, pues casi ninguno de los periódicos y revistas consideradas 'serias' reportaron el asesinato sistemático de mujeres trans y otras personas consideradas como una amenaza a la sociedad. En contraposición la prensa amarillista, específicamente el diario El Espacio, fue uno de los pocos medios de comunicación que hizo visible a las travestis y denunció las campañas de exterminio. En esa medida, la prensa amarillista se constituye como una fuente ineludible para acceder a las representaciones sobre las mujeres trans y su lucha a muerte por habitar la ciudad.

Por otra parte, la producción académica sobre lo trans y la limpieza social en el país es escasa, cabe destacar tres publicaciones recientes: *Homosexuales y Travestis. Memorias de Guayaquil* (2015) y dos investigaciones sobre las experiencias de victimización de mujeres trans en el marco de la conflicto armado en Colombia; *A mí me sacaron volada de allá! Relatos de vida de mujeres trans desplazadas forzosamente hacia Bogotá* (2012), y el informe del Centro Nacional de Memoria Histórica, *Aniquilar la Diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en marco del conflicto armado colombiano* (2015).

Sabemos ya, que es necesario descolonizar nuestra mirada para producir conocimientos situados, pero para dar cuenta de la experiencia de las mujeres trans en los noventa debemos *degenerar* la mirada. En primer lugar porque ellas se entienden como seres degenerados, es decir, solamente si degeneramos las teorías y metodologías podemos acceder a esa experiencia otra. En segundo lugar, solo es posible acceder a la historia de la mal llamada *limpieza* social de la que fueron víctimas frecuentes las mujeres trans acudiendo a fuentes *degeneradas* como la prensa amarillista.

2- LAS MUJERES TRANS EN LA PRENSA DE LOS AÑOS NOVENTA. ENTRE LO INVISIBLE Y LO GROTESCO.

Siguiendo los planteamientos de las Epistemologías del Sur, el pensamiento colonial moderno se asienta sobre una línea abismal, un sistema de distinciones radicales que dividen el universo entre lo que existe y lo que no, entre lo pensable y lo impensable, entre lo humano y lo subhumano. Todo lo que está más allá de la línea abismal se produce activamente como no existente, se trata un espacio de lo salvaje donde habitan las experiencias desechadas y los seres desechables, un lugar de violencia perpetua con breves interludios de paz (Santos B. d., 2010); (Santos B. d., 2011a); (Santos B. d., 2011b).

Este aparte busca dar cuenta, de que las mujeres trans han sido relegadas a habitar el otro lado de la línea abismal, es decir, han sido activamente producidas como ausencia y radicalmente invisibilizadas, como la oleada de asesinatos sistemáticos de los noventa nos permite comprobar. Ni la prensa "seria", ni las autoridades consideraban suficientemente relevante los asesinatos de putas, maricas, travestis e indigentes. La crónica roja sería la encargada de hacer de sus muertes noticia, de convertirlas en imagen, de hacerlas hecho y documento, quizás más importante, de individualizar a las víctimas tal vez desde el prejuicio y el estigma, pero intentando ponerles nombre.

Aunque se comentarán algunos apartes de los artículos, tomaremos el diario El Espacio como documento visual y como texto, para dibujar una breve recorrido visual por el cubrimiento de la "limpieza social" en Bogotá, especialmente la que se dirigió a mujeres trans prostitutas.

En 1994 empezaron a hacerse visibles en la prensa escrita conflictos entre vecinos, comerciantes y prostitutas trans por el uso del espacio público especialmente en Chapinero y el sector del Chicó. El artículo de febrero de 1994 del diario El Espacio titulado "Tres horas de pelea. Policías contra travestis atracadores. Los homosexuales quieren ser dueños de la calle" describe -como bien lo resume

el titular- una batalla campal entre 16 policías ayudados por comerciantes contra 40 travestis en la Avenida Caracas con 61. El artículo toma una clara posición en contra de las trans y la ley que supuestamente las ampara y a favor de policía y "la ciudadanía de bien" que las enfrenta:

"Fue una batalla campal"; dijo el comerciante. "La pelea ocupó toda la cuadra. Daba rabia ver a los agentes sin poder hacer uso de sus armas, pues los maricas les decían que a ver, que dispararan, que a ellos la Constitución los protegía. Y los atacaron con garrotes, con chuzos, con navajas 'patecabra', con cadenas" "La autoridad debe someterse a lo que el criminal quiera porque lo primero que éste le grita es que va a ir a la Procuraduría y que la ley lo protege y no sé qué más. Yo no sé de dónde sale que existen leyes que amparan a los hampones contra la gente de bien. Pero ¿a la gente bien quién la ampara de los hampones?"(El Espacio, 1994)



Ilustración 1. Policías contra travestis atracadores. Tres horas de pelea, (El Espacio) 8 de febrero de 1994

La denuncia reiterativa del periódico no es tanto el hecho mismo del enfrentamiento entre policías y travestis sino que la ley está del lado del "hampa". Esta argumentación se repite en el pie de foto de la imagen que acompaña el artículo, que es por cierto una fotografía de archivo de cualquier grupo de travestis. El artículo no solo les da voz exclusivamente a los comerciantes sino que promueve sin pudor acciones radicales contra las mujeres trans:

"Por eso en estos días, y por iniciativa de los dueños de restaurantes, tabernas, cafeterías, baños turcos y otros negocios, comenzará a circular un aviso en estos términos: "Ojo Chapinero. Ya nos cansamos ¡unámonos! Restaurantes, bares, tabernas, almacenes. Lucha frontal contra la delincuencia callejera No más homosexuales, ladrones atracadores y expendedores de drogas. Somos un pie de fuerza. Unidos venceremos. No más miedo". (El Espacio, 1994).

No solamente da cuenta este artículo de las justificaciones morales para ejercer violencia contra quienes son considerados abyectos, desviados o perjudiciales para la sociedad sino también permite rastrear el pánico social que generó la apertura democrática y las garantías constitucionales para las minorías incluidas en la Constitución del 91. Desde el punto de vista de estos seres supuestamente abyectos quizás sea más preciso decir que ha sido a muerte su lucha por la garantía efectiva de sus más básicos derechos.

Apenas un mes más tarde El Espacio le dedica dos portadas y sus respectivos artículos a un hecho similar ocurrido en la zona rosa de la 93 en el que dos mujeres trans fueron asesinadas con arma de fuego después de una "trifulca" en la que participaron civiles y policías. Con sus conocidas estrategias comunicativas ambas portadas contienen imágenes explícitas de los cadáveres y titulares rimbombantes: "Matan Travestis. Llanto Rosa. Una trifulca entre homosexuales, pandilleros, policías, dejo dos invertidos muertos" y "Locas Atacan. Disparos, gritos, llanto y al final, dos invertidos muertos" (El Espacio, 1994); (El Espacio, 1994).



Ilustración 2. 'Locas Atacan'. Disparos, gritos, llanto y al final, dos cadáveres sobre el frío pavimento [Portada], El Espacio, 4 de marzo de 1994.

[Escanee el código QR o CTRL+CLICK en la imagen para acceder al archivo de El Espacio]



A diferencia del artículo anterior donde se describe a las travestis como peligrosos criminales armados, en estos dos reportajes, el periódico le da voz a otras mujeres trans y construye un detallado perfil de las víctimas Andrea y Paola 'Las Negras' en clave de elogio a sus atributos físicos: "(...) *de buena apariencia y hermoso cuerpo, piel canela, ojos grandes negros y mirada tierna y amable*"; "(...) *con el paso de los años, habían logrado afinar sus formas de hombre en lindas 'mujeres'*"; "(...) *Cuando se ponían botas altas hasta la rodilla y una pequeña minifalda, tanto hombres como mujeres deliraban por ellas*" (Acero, 1994).

El diario El Tiempo también reportó escuetamente el incidente en el artículo *Asesinan a dos travestis en el norte de Bogotá* publicado el 1 de marzo, un par de días antes que los de El Espacio. En este artículo está totalmente ausente la voz de las mujeres trans, tiene más parecido a un reporte oficial que a una investigación periodística independiente, se señala allí una versión diferente de los hechos con aun más condescendencia hacia la policía:

"El crimen de los travestis ocurrió a las 4:30 de la mañana del domingo pasado, cuando uno de los travestis, conocido como La Negra, recibió varios disparos de un grupo de desconocidos (...) Treinta minutos después, cuando los homosexuales se hallaban allí, varios hombres, al parecer con prendas de la Policía, pasaron y dispararon nuevamente contra el grupo. Los asesinos se movilizaban en una camioneta de color blanco. En el lugar quedó herido un segundo travesti, que falleció minutos después (El Tiempo, 1994).

En una curiosa operación del lenguaje hacen entender que los posibles victimarios estaban disfrazados de policías, "al parecer con prendas de la Policía", muy lejos de sugerir que alguna responsabilidad fuera de las autoridades. Contraria a la versión de El Espacio, no hubo reyerta entre pandilleros-civiles ni agresiones contra las travestis sino que al revés, las travestis estaban robando a unos transeúntes. Ambas afirmaciones dan a entender que se trataba de un par de criminales y en esa medida sus muertes pueden ser explicadas y justificadas. Podría decirse que este sesgo tiene que ver con que el artículo está redactado basándose exclusivamente en fuentes oficiales como la Policía y Medicina Legal, pero esto es apenas un síntoma de la violenta y sistemática invisibilización de la mujeres trans en la prensa "seria" como fuente fidedigna, como sujeto legítimo de discurso, como muertas que importan.

Nos encontramos ante una violencia contra las trans que se manifiesta como silencio y como escándalo, se trata de una prensa que nos presenta al sujeto trans solo en tanto víctima o victimario, como un ser abyecto o como una curiosidad sexual, como peligroso delincuente y amenaza para la sociedad, como cadáver anónimo y sujeto sin habla. "Si el horror es banalizado, no es porque veamos demasiadas imágenes de él. No vemos demasiados cuerpos sufriendo en la pantalla, sino que vemos demasiados cuerpos sin nombre, demasiados cuerpos incapaces de devolvernos la mirada que les dirigimos, cuerpos que son objeto del habla sin tener ellos mismos la palabra" (Rancière J., 2010, pág. 100)

3. PARA CERRAR

*"Los hombres tienen derechos,
las mujeres tienen derechos,
los gays tienen derechos,
las lesbianas tienen derechos,
nosotras [las trans], no tenemos ni mierda"*
(St. Laurent, 2015)

Indagar en las luchas de las mujeres trans por habitar la ciudad permite acceder a la memoria silenciada de la inclusión y la diversidad, una historia macabra de muertos sin nombre, de carros fantasma, de asesinos sin rostro, de impunidad rampante. Pero en los últimos años un manto peligroso de lo políticamente correcto ha colonizado el lenguaje, sin materializarse en una transformación profunda de la situación marginal de aquellos que se pretende incluir. Así los y las afrocolombianas siguen enfrentándose a la discriminación, la exotización y la pobreza, las comunidades indígenas siguen siendo consideradas como salvajes cuando no guerrilleros en su eterna lucha por la tierra y las mujeres trans siguen enfrentándose, aunque de manera diferenciada, a violencias físicas y simbólicas en lo cotidiano. Con esta artimaña se neutralizan las luchas, se anula el conflicto y se borran las diferencias de género, raza y clase. No quiere decir esto que el lenguaje incluyente no sea importante, sino que no es suficiente. Pensar en la inclusión y la diversidad desde la comunicación, en las sociedades actuales, tan diversas como adversas a la diferencia, requiere desbordar ese hábito de 'buenismo' integrador que acompaña a la diversidad como concepto y como reclamo político que en no pocas ocasiones ocultan, con el lenguaje de lo correcto, la violencia con la que se constituye.

Algunos dicen estar horrorizados ante la radicalización de las religiones, los discursos y las prácticas violentas para deshumanizar, silenciar y erradicar al otro. Pero basta escuchar que tienen por decir las mujeres trans sobre la historia reciente para entender que la lucha por la diversidad, la equidad y la inclusión, lejos de ser una concesión política, pacífica y democrática se ha peleado a sangre y fuego en las calles. Para dar cuenta de ello en primera persona, quiero cerrar con dos miradas desde adentro sobre la experiencia travesti. Primero un fragmento del monólogo ¡Ay Dias Chiqui! del dramaturgo colombiano José Manuel Freidel:

"Perros lamidos en perro, con vociferes de perro, con aullidos de buitres, con paso de alacrán. Perros, mil veces perros. ¡Atreverse! Osar, ¿por qué? Buscan afanosos chivos expiatorios inocentes; inmundos cerdos de la perdición. Ustedes no han visto el lastre de las calles con el fantasma de la muerte acosando porque no hay con qué rasgar el viento. Ustedes no han visto tampoco delirar de frío a niños y ancianas y caer,

como caen los insectos fulminados por los insecticidas, para que las ratas sacien su hambre. Ustedes no han visto cómo corre un gran vacío y atraviesa las almas de los hombres que huyen de sus propias sombras. ¡No!... Ustedes no han visto nada, sólo buscan tapar los huecos con sus mandatos infames" (Freidel, 1997, pág. 66).

En segundo lugar, con el testimonio de Sindy, que nos permite acceder a las luchas de las mujeres trans desde una perspectiva situada, los y las dejo con ella.



<https://youtu.be/PDv16bd5xk0>

BIBLIOGRAFÍA

- Redacción Bogotá. (28 de septiembre de 1993). Personero habla de un plan de exterminio de indigentes. *El Tiempo*, pág. 3D.
- Acero, G. (3 de Marzo de 1994). Batalla Campal. Violenta madrugada 'gay'. Dos travestis perdieron la vida con pandilleros. *El Espacio*, págs. 10-11.
- Acero, G. (4 de Marzo de 1994). La trágica muerte de 'Las Negras'. Una brutal reyerta terminó en luto y dolor. *El Espacio*, págs. 6-7.
- Álvarez, J. M. (2010). Tiros de gracia. Breve historia de la limpieza social en Pereira. *El Malpensante* (112).
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). Aniquilar la Diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en marco del conflicto armado colombiano. Bogotá: CNMH - UARIV - USAID - OIM.
- Colombia Diversa. (2005). Situación de los derechos humanos de lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en Colombia. Bogotá.
- De la Dehesa, R. (2007). El sexo y la revolución: la liberación lésbico-gay y la izquierda partidaria en Brasil. *Revista de Estudios Sociales*, 44-55.
- El Espacio. (4 de Marzo de 1994). 'Locas Atacan'. Disparos, gritos, llanto y al final, dos cadáveres sobre el frío pavimento [Portada]. *El Espacio*, pág. [Portada].
- El Espacio. (3 de Marzo de 1994). Asesinados Travestis. Llanto 'Rosa'. Una trifulca entre homosexuales, pandilleros y policías, dejó dos invertidos muertos. *El Espacio*, pág. Portada.
- El Espacio. (8 de Febrero de 1994). *Policías contra travestis atacadores. Tres horas de pelea.* pág. 8.
- El Tiempo. (1 de Marzo de 1994). ASESINAN A DOS TRAVESTIS EN EL NORTE DE BOGOTÁ. *El Tiempo*.
- El Tiempo. (8 de mayo de 1994). Justicia Privada, 30 años a la orden del día. *El Tiempo*, pág. 24A.
- Freidel, J. M. (1997). ¡Ay! días Chiqui. *Gestus* (9), 64-68.
- Grosfoguel, R. (2009). Apuntes hacia una metodología fanoniana para la descolonización de las ciencias sociales. En F. Fanon, *Pieles negras, máscaras blancas* (págs. 261-284). Madrid: Akal.
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En A. Vianello, & B. Mañé (Edits.), *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales (págs. 97-108). Barcelona: CIDOB edicions.
- Herrera Galvis, S., Lozano Ruiz, L. T., Ortiz Gómez, A. M., & Prada Prada, N. (2012). *¡A mi me sacaron volada de allá! Relatos de vida de mujeres trans desplazadas forzosamente hacia Bogotá*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Secretaría General de la Alcaldía Mayor de Bogotá D.C.
- Phillips, K. (26 de Octubre de 2017). *Trump judicial nominee draws more scrutiny over anti-LGBT comments: 'We discriminate'*. The Washington Post, págs.
- Preciado, B. (2009). *Terror anal*. Barcelona: Melusina.
- Rancière, J. (2010). La imagen intolerable. En J. Rancière, *El espectador emancipado* (págs. 87-106). Castellón: Ellago Ediciones.
- Santos, B. d. (2011a). Epistemologías del Sur Epistemologies of the South. *Utopía y Praxis Latinoamericana* / Año 16. Nº 54 (Julio-Septiembre, 2011 (54)), 17-39.
- Santos, B. d. (2011b). Introducción: Las Epistemologías del Sur. En A. Vianello, & B. Mañé (Edits.), *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales (págs. 9-22). Barcelona: CIDOB edicions.
- Santos, B. d. (2010). Más allá del pensamiento abismal. De las líneas globales a una ecología de saberes. En B. D. Santos, *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal* (págs. 31-84). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros.

Ponencia presentada al GI (4) Comunicación-Decolonialidad

Representaciones culturales en el Museo Etnográfico: El caso EL Gran Museo del Mundo Maya de Mérida

Cultural Representations in the Ethnographic Museum: The case EL Gran Museo del Mundo Maya de Mérida

Representações culturais no Museu Etnográfico O caso EL Gran Museo del Mundo Maya de Mérida

*Francisco Fernández Repetto**

*Alejandra Ramírez Gallardo***

RESUMEN: Identificación y discusión de las representaciones culturales expresadas sobre el pueblo maya en el Gran Museo del Mundo Maya de Mérida, en Yucatán México a través del análisis del guión museográfico.

PALABRAS CLAVE: Representaciones culturales, Museo etnográfico, Guión museográfico, Mercantilización de la cultura.

TEMA CENTRAL

El museo como una institución ideológica ejerce una influencia directa en la configuración de los imaginarios sociales sobre la representación que se configura sobre un pueblo. Bajo este entendido, estudio las representaciones culturales que el museo presenta sobre el pueblo maya centrándome en la construcción de identidades regionales y locales, las cuales de acuerdo con Santacana Mestre, Joan Hernández Cardona y Francesco Xavier (2006) son expresadas a través de un guión museográfico, el cual, se compone de tres elementos: la formula expositiva, el modelo de gestión y la función pedagógica del museo. En este texto me centro en el análisis de la formula expositiva del GMMMM. Este análisis sugiere que dicho museo promueve una imagen exótica del pueblo maya debido a que incentiva el desarrollo de la marca turística "Mundo Maya" mercantilizando así con la cultura del pueblo maya.

OBJETIVOS

Compartir los resultados de mi experiencia aplicando la "Guía de observación de museos etnográficos".
Identificar e interpretar las representaciones culturales en el museo etnográfico.

DISCUSIÓN TEÓRICA

Representaciones culturales en los museos etnográficos

El concepto de representaciones culturales tiene su origen en el concepto de "representaciones sociales" introducido por Sergei Moscovici ([2000] 1998), en donde él estudia las imágenes que nos formamos sobre una cultura para expresar su totalidad.

* Email: frepetto@correo.uady.mx

** Universidad Autónoma de Yucatán, Ph (c), México, Email: alejandrarmzg@gmail.com

Moscovici alude a una modalidad de pensamiento colectivo que nombra “sentido común” y que se guía con base a las representaciones, las cuales son mucho más que idearios externos al individuo, estas refieren tanto a procesos externos como a internos sobre “objetos” específicos. Su análisis contribuye a desnaturalizar ideas (Serge y Duveen, Gerard. ([2000] 1998)).

Estos supuestos han tenido un gran impacto dentro de las ciencias sociales, al punto tal, que actualmente, hablamos sobre distintas escuelas. Dentro de la teoría antropológica la representación es una categoría de análisis central, la cual, puede entenderse como el intento de explicación de una realidad, podría ser un encuentro, en ese proceso, la búsqueda de relaciones para la comprensión de dos realidades se convierte en una idea, una metáfora o una construcción.

¿Cómo se expresan estas representaciones de los otros? ¿Quién está autorizado para hacer una representación de una cultura? Las representaciones culturales que son materializadas en un museo nacional me permiten identificar y estudiar las narrativas concernientes a la memoria y a la identidad que son expresadas en imágenes visuales y sonoras, las cuales sintetizan y crean estereotipos de una cultura.

James Clifford (1998) advierte que el poder político del museo para articular los modos expresivos de su exhibición se manifiestan en la manera en la que el museo presenta a las producciones humanas como metonimia de una cultura, en donde una imagen, representa un todo, configurando así las representaciones culturales que identifican y estereotipan a un pueblo, en donde esta institución organiza y comunica las producciones de la cultura material a través de narrativas que configuran un sentido de identidad. Las colecciones crean la ilusión de adecuar la representación de un mundo de sus contextos específicos y hacen de los objetos una cosa abstracta de un todo, cumpliendo así esta función. De este modo, el museo realiza acciones orientadas en crear significados, los cuales son evidenciados y mistificados como un acto de representación.

Esto nos conduce al tema de mercantilización de la cultura, en donde se construye una imagen de un pueblo para comercializar a este como una marca cultural; esto conlleva relaciones de poder manifestadas por las clases dominantes, concentradas en el estado y en la iniciativa privada, quienes invierten en proyectos museográficos, lo que implica la inversión de dinero público y privado, lo que permite observar cómo se trasladan las formas de proceder del comercio neoliberal a los bienes culturales, pero también, aplicando las lógicas del comercio a las personas que dan sentido a esta vida cultural que se representa en el museo. Las acciones a través de las cuales un museo convierte a un pueblo en mercancía es un fenómeno que ha sido estudiado a profundidad por Ames (1992), Karp (2007 [2006]), Kirshenbaltt-Glimbet, (2007 [2006]), Bouquet (2012).

El guión del museográfico etnográfico: Anclaje de una cultura en el tiempo y el espacio

El museo se configura como la institución que hoy conocemos a finales del siglo XIX. En este periodo surgen tres categorías de museos: Museo de historia natural, museo de arte y museo etnográfico. En ese sentido, mi centro de interés es el “museo etnográfico, también conocido como: “museo de antropología”, “museo nacional” o “museo regional”, el cual a lo largo del tiempo se ha investido de autoridad para representar a la cultura de los pueblos a través de la interpretación de las producciones materiales e inmateriales de estos, dicho procesos se expresan mediante un guión museográfico.

La forma en la que el museo crea estereotipos de una cultura y consolida imágenes de esta es un fenómeno que ha estudiado Michel Ames (1994) quien explica como los antropólogos crean a las culturas y moldean los estereotipos de estas, los cuales se exhiben en los museos y se pregunta: ¿Los museos son una institución necesaria para el desarrollo de una sociedad? En ese sentido, existen diversas posturas, Ames (1994) considera que el museo es una maquinaria constructora de estereotipos que debe renovarse, por otro lado, hay quienes opinan que el museo debe permanecer porque su función consiste en mejorar la vida de las personas como lo manifiesta Steve Weil (2002).

Entonces, si el museo sirve para mejorar la vida de las personas, el museo etnográfico pretende fomentar el sentido de nación, lo cual implica fortalecer el sentido de memoria y de identidad. Por esa razón es conveniente comprender la función que cumple el GMMMM en la sociedad en la que se inscribe.

El museo a través de un guion museográfico musealiza a una cultura, con esto quiero decir que el museo ancla a una cultura en el tiempo y en el espacio, de aquí se derivan formas concretas de expresión tales como la territorialización, la mercantilización, la petrificación, la normalización y la exclusión de un (pueblo-cultura), esto es posible observarlo en recursos expresivos propios del lenguaje museográfico. De este modo, una de mis conjeturas iniciales es que hay una estrecha relación entre el guion museográfico y la organización, es decir el museo que lo produce, esta organización se compone de personas actuando bajo un referente ideológico y deontológico que da forma al museo.

La museografía se convierte entonces en el carácter sensorial de la representación, sin embargo, los museos representan sólo una visión parcial e institucional, es decir, doctrinal y normativa sustentada en un marco legislativo, sobre lo que son las culturas. En ese sentido me pregunto ¿cómo se representa al pueblo maya en el guion museográfico del GMMMM? ¿A través de que estrategias y cuáles son las expresiones de este proceso? Mi intención es poner a discusión los modos discursivos del museo, es decir, cómo me dice y qué me dice el museo sobre la herencia cultural de un pueblo. Las conclusiones me permitirán inferir sobre el fin utilitario de sus modos expresivos, es decir, su fórmula expresiva.

Enfoque y/o metodología de abordaje.

La observación participante es la base de la etnografía contemporánea. El eje central de esta descripción es definir el lugar desde el cual escribimos la etnografía, en mi caso, me interesa describir el tipo de relación que tengo con el museo. En ese sentido, la escribo como usuaria de este, debido a que, para el museo, los usuarios somos todos aquellos que nos acercamos a él con un objetivo concreto que escapa al mero esparcimiento o conocimiento de la investigación, buscando un acercamiento más profundo, como puede ser la investigación.

La realización de esta investigación de corte cualitativo y se inscribe dentro de la tradición etnográfica como la reconoce Matt Alvesson (2004) en un estudio descriptivo interpretativo, los datos recabados son analizados desde la óptica interpretativa, siendo la etnografía el eje estructurador de este proceso.

Principales resultados

Análisis del guión museográfico del museo GMMMM

El GGMM ocupa un predio de poco más de dos hectáreas en el norte de Mérida. Diseñado por el despacho arquitectónico español, 4M, integrado por los arquitectos Josefina Rivas Acevedo, Enrique Duarte Aznar, Ricardo Combaluzier Medina y William Ramírez Pizarro, el recinto recibió el Partnerships Awards 2012 en la sección "Proyectos Innovadores para la preservación del patrimonio cultural y su divulgación". De acuerdo con sus creadores, el diseño del inmueble se basó en el universo que la cosmogonía maya estructuró en tres niveles: cielo, tierra e inframundo.

Los arquitectos, buscaron conciliar aspectos de la cosmogonía maya, apegándose a la Tradición del Popol Vuh, retomando la idea de que los mayas imaginaron un árbol sagrado en el centro de la tierra, cuyas ramas sostenían el cielo y cuyas raíces penetraban en el inframundo. Este árbol, que unía a los tres niveles del universo, era la ceiba, o ya'axché."

"En la mitología maya se asocia con la fertilidad humana y la estabilidad cósmica, por lo que en el proyecto arquitectónico del GMMMM, las salas de exhibición, los patios, las terrazas, los jardines, la plaza de acceso, el umbral, se presenta como un homenaje a la ceiba". De este modo el museo, responde a su calidad de maya en función que comunica la idea de un pasado común originado en un origen cosmológico.

El guión museológico y la museografía del GMMMM estuvieron a cargo de Estudio Museográfico, un despacho que asumió el proyecto desde una "perspectiva multidisciplinaria y pensándolo a partir de sus visitantes". Para ello realizó estudios de público tomando en consideración a mayas, hispanos y angloparlantes que revelaron intereses, anhelos y expectativas. Estas discusiones, fueron realizadas con el apoyo de especialistas, integrado por académicos, en su mayoría antropólogos físicos y sociales, etnólogos, historiadores y arqueólogos especialistas de la cultura maya.

El Museo exhibe una colección de más de 1,160 piezas que incluye textiles, elementos religiosos, piezas y diversos objetos que reflejan la vida cotidiana actual de los mayas. También se muestran grabados, libros y documentos históricos, así como obras artísticas y religiosas de la época colonial; acervos de la época prehispánica que incluyen estelas, bajorrelieves y esculturas realizadas en distintos materiales.

Los temas o ideas centrales se orientaron mediante los siguientes ejes: Continuidad y cambio, vínculo con la naturaleza, territorio y vida cotidiana. Estos arrojaron datos tales como: "Que los mayas centran su interés en el pasado arqueológico, sin considerar al pueblo maya como un grupo vivo, y que éste, a su vez, percibe una ruptura entre su cultura actual y su pasado histórico o arqueológico" (sitio de internet del GMMMM). Estos temas son el eje orientador del recorrido, en el cual: "Buscando un *equilibrio entre tradición y modernidad* (las cursivas son mías), se buscó emplear recursos museísticos clásicos como:

Vitrinas, cédulas, impresos, maquetas, dioramas, y a estos se agregaron elementos tecnológicos de vanguardia, como proyecciones multimedia, interactivos, reconstrucciones de fachadas y hallazgos arqueológicos" (sitio de internet del GMMMM).

Otro de los recursos narrativos con los que cuenta el museo: "son los audios que están presentes en las salas, en donde se emplean fragmentos de entrevistas, cuentos, rezos, cantos y música de los mayas contemporáneos (Sitio de internet del Gran MMMM).

Como parte de su misión y visión, el GMMMM tiene intereses comerciales, cuando se hace expreso que pretende un posicionamiento del mundo maya, lo cual, como hemos visto, responde a una categoría comercial: "Posicionar a México y al estado de Yucatán como puerta de entrada al mundo maya a través de la divulgación, promoción y difusión de las colecciones tanto permanentes como temporales, así como fomentar el conocimiento de otras culturas, como base de su proyección social y educativa.

Su propuesta quiere corresponderse a su tiempo, genera de este modo en su recorrido, un proceso de comunicación cultural con los visitantes a través de sistemas interactivos, digitales, proyecciones, salas de inmersión, audiovisuales y líneas de internet. "Esto permitirá consolidar a Mérida como la Capital Cultural del Sureste de México" (Sitio de internet del GMMMM).

El Gobierno del Estado de Yucatán, a través del Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Instituto de Historia y Museos de Yucatán establecen que El GMMMM se encuentra en una posición idónea para derivar mayores beneficios en el futuro, a partir de la apropiación ciudadana y del creciente número de turistas culturales que lo incorporen en sus recorridos, en donde "su marco conceptual se fundamenta en los valores de la identidad colectiva y la memoria histórica de Yucatán en justo y retador equilibrio con la posmodernidad" además de ser el único museo del mundo "enfocado en una etnia viva" (Sitio de internet del GMMMM).

MERCANTILIZACIÓN DE LA CULTURA: LA MARCA MUNDO MAYA

La Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OECD por sus siglas en inglés) destacó en 2007 la importancia del turismo en el desarrollo económico del estado de Yucatán, señalando los principales atractivos de este como “los sitios arqueológicos, las playas, el ecoturismo y el turismo de aventura, las ciudades coloniales, las artes y la cultura”. Indicó también que, pese a que el estado recibe anualmente a más de 1.4 millones de turistas (nacionales y extranjeros), no cuenta con la infraestructura necesaria para desarrollar proyectos de alcance internacional (Fernández, 2017).

Continuando con Fernández (2017) el turismo ha sido una de las áreas de desarrollo identificadas por el estado, como prioritarias para su desarrollo, forma parte de la agenda de los gobiernos estatales desde hace varias décadas, sin embargo, desde el 2001, el fomento al turismo se mantiene como primordial. De esta manera, Mérida, la capital de Yucatán, es considerada como una de las ciudades coloniales atractivas para fortalecer el turismo del estado.

Con ello, se da continuidad a las políticas que gobiernos municipales anteriores han desarrollado para promover el turismo en la ciudad, priorizando la construcción de espacios de consumo, es decir, en los procesos de construcción de los destinos turísticos como productos. En donde la imagen turística está relacionada directamente, tanto con la imagen de marca (Ferreira Lopes, 2011) como con los logos que identifican un destino (Lee, Rodríguez y Sar, 2012) (citados en Fernández, 2017).

Utilizando esta misma idea, podemos señalar que las imágenes turísticas son expresiones de este tipo de autenticidad, en tanto son perspectivas de la realidad, sesgadas por demandas e intereses de los distintos grupos involucrados en la industria turística, pero también por una perspectiva que tiene un grupo social de sí mismo, en cuanto al propio valor que se da a los bienes culturales y cómo este valor es conceptualizado externamente.

Mérida es considerada una ciudad con una dinámica de intercambio cultural importante, los museos históricos y antropológicos juegan un papel fundamental en el proceso de conocimiento y representación de las culturas nacionales y regionales, debido a que en estos se exhibe el patrimonio de estas, así como una narración/interpretación de los procesos históricos, socioculturales, políticos que dan sentido y significado a las culturas contemporáneas.

El Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, a través del Sistema de Información Cultural de México (CONACULTA 2010, 11), señala que Mérida dispone de catorce museos. El Museo Yucateco es considerado el primer museo de Mérida, posteriormente se convirtió en el Museo Regional de Antropología de Yucatán Palacio Cantón (1932). En 1959, el inmueble se convirtió en el Museo Regional de Antropología de Yucatán. En 1966, finalmente, se suscribió un convenio entre el Gobierno del Estado y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), que permitió que el inmueble se convirtiera en sede del Museo Regional de Antropología “Palacio Cantón”. Posteriormente, prácticamente todo el edificio fue empleado como recinto del acervo, formado por piezas de distintos sitios arqueológicos del estado de Yucatán que abarcan desde el periodo preclásico hasta el posclásico tardío (Sistema de Información Cultural. 2016).

El Palacio Cantón, como se le conoce comúnmente, se encuentra a cargo del INAH, pero con la apertura del GMMMM en 2012 el 80% de la colección del Palacio Cantón pasó a formar parte de la exhibición permanente del GMMMM, reduciendo de este modo su importancia en el paisaje museístico de Mérida y limitando su participación a exposiciones temporales (Casares, 2015; 49). Así el GMMMM, nació como una propuesta de mejora al Museo Regional de Antropología “Palacio Cantón”.

REFLEXIONES Y CONCLUSIONES

En resumen, el GMMMM es una institución público-privada en donde se representa a la cultura maya que nace como propuesta de mejora del museo regional de antropología Palacio Cantón.

Un primer aspecto por considerar es el nombre del museo, como uno de los principales indicadores del contenido de este, puesto que su nombre limita, contiene, define y posibilita de antemano la experiencia; crea expectativas, pone en valor, da sentido y justifica la visita. De tal manera que una visita al Museo Regional de Antropología “Palacio Cantón”, difiere completamente, de una visita al Gran Museo del Mundo Maya de Mérida. Así, desde el nombre se pone de relieve y se prestigia una visita que otrora pudiera haber pasado inadvertida.

Por supuesto esto ocurre en un contexto donde no solamente se “revitaliza” la aproximación a la cultura maya, sino que se inscribe de manera clara y tajante en la esfera de la mercantilización promovida desde ya hace varios lustros, de Mundo Maya, como un espacio de recreación turística que integró distintos lugares de diferentes países en un solo proyecto. Esto por supuesto tiene que entenderse en el marco del tipo de contrato con el que se realizó la construcción del propio museo y las condiciones de operación que ya mencionamos antes, donde las ganancias económicas tienen un peso importante.

En este contexto interesa dirigir nuestra mirada a través de ciertas preguntas orientadoras tales como, ¿Cómo se construye la idea de Mundo/cultura maya alrededor del debate de derechos culturales? ¿Cómo articular esta idea de museo con el mundo que quiere representar y significar? ¿qué significa Mundo Maya en oposición/complementación con la idea de cultura maya?, ¿Por qué el museo es de Mérida y no de Yucatán o de los mayas?

Respecto a la Construcción de la idea de Mundo/cultura maya surgen conceptos que funcionan para explicar cómo el derecho a la identidad y el derecho al cambio son aspectos que permiten fortalecer y dinamizar a las culturas (Stavenhagen, 2010), en este caso, el GMMMM, relacionado con el derecho a la identidad tiene dos observaciones, la primera que desde su esquema de producción del museo, hay interés comercial y un compromiso político y en un segundo aspecto, no hay participación de representantes de la cultura maya, así el derecho a la identidad implica también el derecho a construir nuestra propia representación, en ese sentido, el proceso de construcción se vivió más como negocio y como un compromiso político que como una relación que se construyera como un proceso de ciudadanía. Así mismo se buscó fortalecer una imagen turística que atrajera principalmente al turismo internacional antes de que sirviera como un foro de expresión y representación para los habitantes mayas.

En la construcción del guión museográfico, no hubo un consenso con los habitantes del pueblo maya que dan vida y sentido a la vida cultural contemporánea. Así nos preguntamos, ¿quienes crean estos contenidos y para beneficio de quién?

Respecto a la articulación de esta idea de museo con el mundo que quiere representar y significar el estudio realizado hasta aquí sugiere nuevas líneas de investigación organizadas con el fin de comprender cómo se construyó el guión museográfico y comprender cuál fue el papel de los habitantes mayas en este proceso.

Así como una comprensión mayor, de los modos de participación de otros sectores sociales. Tales investigaciones podrían observar cómo estos supuestos, no sólo se materializan los conceptos que el museo desarrolla respecto a su misión, visión y museografía, sino que pueden extenderse a aspectos como las actividades que el museo emplea para preservar la cultura maya y revitalizarla.

Esta es una reflexión de más alto alcance que trasciende más allá de los espacios museísticos, puede expresarse con esta frase de Rodolfo Stavenhagen (1996; 567): "Lo importante no es la existencia de sociedades, sino de las relaciones que existen entre estos mundos", esta frase nos invita a pensar el modo en que se podría construir un museo del mundo maya que recuperara la idea de los derechos culturales, incorporándolos a la propuesta museográfica, en donde sea el pueblo maya quien cuente su historia, y no la imagen creada por el Mundo Maya, la cual se sitúa como una oposición/complementación con la idea de cultura maya.

Sin duda, ser conscientes de la manera en la que la herencia es entendida por los actores que la producen genera cambios significativos en las formas en las que entendemos e interpretamos la historia y nos proyectamos hacia el futuro. Algunos pueblos originarios y minorías étnicas de América, África y Asia se han apropiado del modo en que son representados en los museos, transformando con esto el modo de expresión de este y logrando hacer de este sitio un espacio de encuentro, el cual ha motivado, por ejemplo, a hablar sobre prejuicios irracionalmente concebidos como el racismo, la extracción de recursos naturales o culturales, así como la paz y el futuro de la naturaleza, logrando no solo transformar la instalación museográfica, sino llevar esta discusión a otras esferas de la vida pública (Ver Schildkrout 2012 [2008]).

BIBLIOGRAFÍA

- Alvesson, M. y Sköldeberg, K. (2004) *Reflexive Methodology*. New Vistas for Qualitative Research. Sage: London.
- Ames, M. (1992). *Cannibal Tours and Glass Boxes: The Anthropology of Museums*. Vancouver: UBC Press.
- Bouquet, M. (2012). *Museums: A Visual Anthropology*. Londres: Berg.
- Casares Contreras, O. (2015). *La gestión de los museos antropológicos de Yucatán: ¿Crisis o nuevos paradigmas museísticos?* Tesis Doctoral. Universidad de Murcia. Murcia, España.
- Clifford, J. (1998). "On Collecting Art and Culture" en: *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press. pp.215-251.
- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (2010) *Atlas de Infraestructura Cultural de México*. Ciudad de México: CONACULTA. Recuperado en 05 de marzo de 2017, de <http://sic.conaculta.gob.mx/atlas2010/atlas2010.pdf>
- http://sic.conaculta.gob.mx/ficha.php?table=museo&table_id=419
- <https://www.granmuseodelmundomaya.com.mx/>
- Instituto de Historia y Museos de Yucatán (2016) Recuperado en 20 de diciembre de 2017. <http://www.ihmy.com.mx/>.
- Karp, I., Corinne A., Lynn S. y Tomás Ybarra-F. (editores) (2007 [2006]) *Museums Frictions: Public Frictions / Global Transformations*. Durham: Duke University Press.
- Kirshenbaltt-Glimbet, B. (2007 [2006]) "Exhibitionary Complexes" en Karp, Ivan, Corinne A. Kratz, Lynn Szwaja y Tomás Ybarra-Frausto (editores) *Museums Frictions: Public Frictions / Global Transformations*. Durham: Duke University Press.
- Lonetree, A. (2012). *Decolonizing Museums: Representations Native America in National and Tribal Museums*. North California: The University of North California Press.
- Marcus, G. y Fischer, M. M. J. (1996) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment In The Human Sciences*. Chicago: University Of Chicago.
- Moscovici, Serge y Duveen, Gerard. ([2000] 1998). *Social representations. Explorations in social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santacana Mestre, Joan y Hernández Cardona, Francesco Xavier (2006). *Museología crítica*. CimaDevilla: Ediciones Trea.
- Schildkrout, E. (2012 [2008]). "Ambiguous Messages and Ironic Twists. Into the Heart of Africa and The Other Museum". Pp. 168-176 en: Bettina Messias Carbonell, (editora) *Museum Studies an Anthology of Context*. Singapore: Wiley- Black Well. Pp. 23-61.
- Sistema de Información Cultural. (2016). Museo Regional de Antropología Yucatán (Palacio Cantón). Recuperado el 05 de marzo de 2017 de: Sitio de internet del Gran Museo del Mundo Maya de Mérida. Recuperado en 05 de marzo de 2017 en: <https://www.granmuseodelmundomaya.com.mx/>
- Sitio de internet de Secretaria de Cultura/INAH. (2016). Museo Regional de Antropología de Yucatán, Palacio Cantón. Recuperado el 05 de marzo de 2017 de: <http://www.inah.gob.mx/es/red-de-museos/306-museo-regional-de-antropologia-de-yucatan-palacio-canton>
- Stavenhagen, R. (2010) *Los pueblos originarios: El debate necesario*. Buenos Aires: CTA Ediciones/CLACSO.



UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

CICOM

Centro de Investigación en Comunicación

ALAIC

ALAIC 2018

30 JUL-01 AGO | COSTA RICA



PATROCINADORES



CONSEJO NACIONAL DE RECTORES



ES... MUUUCHA GALLETA!



Te acompaña siempre.



PROFESIONALES EN COMUNICACIÓN
COLEGIO DE PERIODISTAS DE COSTA RICA



INSTITUTO COSTARRICENSE DE TURISMO