

Hacia una Epistemología del Sur. *Decolonialidad* del saber-poder informativo y nueva Comunicología Latinoamericana. Una lectura crítica de la mediación desde las culturas indígenas

Towards an Epistemology of the South. Decoloniality of informative knowledge-power and the new Latin American Communicology. A critical reading on mediation from indigenous cultures

Rumo a uma epistemologia do Sul. Decolonialidade do saber-poder informativo e nova Comunicologia Latino-americana. Uma leitura crítica da mediação a partir de culturas indígenas

Eliana HERRERA HUÉRFANO
Francisco SIERRA CABALLERO
Carlos DEL VALLE ROJAS

Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación
N.º 131, abril - julio 2016 (Sección Monográfico, pp. 77-105)
ISSN 1390-1079 / e-ISSN 1390-924X
Ecuador: CIESPAL
Recibido: 14-01-2016 / Aprobado: 25-07-2016

Resumen

En el presente artículo se propone una Epistemología del Sur para la Comunicología Latinoamericana, como rearticulación de la teoría crítica de la mediación social, basada en la cultura académica emancipadora y antagonista de la Escuela Latinoamericana de Comunicación (Elacom) como nueva Economía Política del Conocimiento al servicio de la imaginación y creatividad de los pueblos indígenas. De Freire a Escobar, de Martín-Barbero y García Canclini a Dussel y Quijano, y los estudios poscoloniales, pasando por Boaventura de Sousa Santos, 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.

Palabras clave: epistemología; mediación; culturas indígenas.

Abstract

In this article we propound an Epistemology of the South for the Latin American Communicology, as re-articulation of the social mediation critical theory, based on the emancipatory and antagonist academic culture of the Latin American School of Communication (ELACOM) as new Political Economy of Knowledge at the service of imagination and creativity of indigenous peoples. From Freire to Escobar, from Martin-Barbero and Garcia Canclini to Dussel and Quijano, and postcolonial studies, through Boaventura de Sousa Santos, the commitment for decoloniality of informative knowledge-power poses challenge to reformulate the basis of communicational scientific discourse from a criticism of the mediating power of Anglo-American hegemonic thinking from Native American cultural paradigm.

Keywords: epistemology; mediation; indigenous cultures.

Resumo

O presente artigo propõe uma Epistemologia do Sul para a Comunicologia Latino-americana, como rearticulação da teoria crítica da mediação social, baseada na cultura acadêmica emancipadora e antagonista da Escuela Latinoamericana de Comunicación (ELACOM) como nova Economia Política do Conhecimento ao serviço da imaginação e criatividade dos povos indígenas. De Freire a Escobar, de Marín-Barbero e García Canclini a Dussel e Quijano, e os estudos pós-coloniais, passando por Boaventura de Sousa Santos, a aposta pela decolonialidade do saber-poder informativo preconiza o desafio de reformulação das bases do discurso científico comunicacional a partir de uma crítica do poder mediador do pensamento hegemônico anglo-americano fundada nas matrizes culturais do paradigma ameríndio.

Palavras-chaves: epistemologia; mediação; culturas indígenas.

1. Introducción

Repensar la construcción del campo comunicacional desde el punto de vista de la ruptura que, en cierto modo, introduce la tecnología y el desafío epistemológico del necesario diálogo interdisciplinario en un escenario abiertamente de crisis, de debilidad del pensamiento crítico y, sin embargo, no obstante, de emergencia de un ser y pensar *otro*, se antoja, en nuestro tiempo, un problema complejo, difícil de acometer en un momento de transición y crisis de paradigmas. A partir de la necesidad de asunción de la ambivalencia y el potencial de las derivas y lógicas sociales, que la cultura moderna negó por omisión, hoy se vislumbra en el horizonte cognitivo de América Latina la emergencia de una nueva 'conciencia posible' que permitiría definir una lógica pensamiento del Sur para trascender la experiencia de ELACOM¹. A partir de nuevos procesos y luchas que han germinado en el subcontinente dando lugar a nuevas ideas, no suficientemente sistematizadas en nuestro campo científico, podríamos afirmar que asistimos a la emergencia de nuevos *locus* o experiencias de pensamiento e intervención social que, en parte, pueden aportar líneas de desarrollo para la constitución de un nuevo pensamiento comunicológico en la región.

Estas experiencias locales configuran actualmente el fortalecimiento del movimiento indígena, de lo popular y lo comunitario en América Latina; experiencias que, durante los últimos treinta años, gestaron cambios en la praxis de la comunicación y que, actualmente, inciden en las políticas públicas de este sector a partir del reconocimiento de la diversidad cultural y la interculturalidad.

1 Definimos Escuela Latinoamericana de la Comunicación (ELACOM), retomando la propuesta del profesor Marques de Melo (2004; 2005), como el corpus de análisis de la comunicación y la cultura, con elementos epistémicos y metodológicos diferentes a los desarrollados en los ámbitos de la academia de Europa y Estados Unidos, en virtud de una hibridación teórico-metodológica que atiende a la especificidad histórica y la emergencia de sincretismos y nuevas lógicas de modernización marcadas por la pluralidad de las culturas populares *massmediatizadas*. La ELACOM cuenta con un corpus conceptual y una práctica teórica surgida como ruptura y deconstrucción de las corrientes dominantes de teorías foráneas, como el funcionalismo norteamericano y la teoría crítica marxista de la Escuela de Frankfurt. La ELACOM desarrolla agendas propias adaptadas al contexto de movimientos y luchas políticas y sociales de la región, construidas desde la dialéctica de la hibridación y el mestizaje que reconoce la praxis, la diversidad y la participación como medulares en la comunicación, entendida como mediación social. Lideran estas explicaciones Pasquali, Mattelart y Freire (entre otros) cuyos estudios de comunicación ganan la perspectiva de la localización, en la vida social y cultural de la realidad latinoamericana. En el caso particular de Freire, se habla de una propuesta que "apunta hacia el núcleo del proceso de dominación social: la ausencia de dialogicidad en la comunicación cotidiana y su proyección en el silencio secular de las poblaciones oprimidas de todo el continente..." (Marques de Melo & Gobbi, 2000, p. 286). Dos tendencias marcarán el desarrollo de la investigación en comunicación en América Latina entre los años 70 y los 90: por un lado, los análisis desde marcos sobreideologizados y, por otro, el culturalismo que resta peso al valor ideológico, donde el exceso etnográfico se impuso como una nueva forma de populismo cultural con una defensa acrítica de todo consumo como resistencia. En sus alcances teórico-metodológicos, en cualquier caso, la propuesta de investigación desde la relación comunicación/cultura ha permitido comprender el desarrollo y el reconocimiento de las identidades culturales en el marco del mestizaje, entendido como proceso de continuidades en la discontinuidad, conciliaciones entre ritmos que se excluyen desde donde se piensan las formas y sentidos culturales.

El reconocimiento de la diversidad cultural en América Latina, en términos políticos y jurídicos, logra uno de sus momentos más significativos a través de los cambios constitucionales de los años noventa en Colombia (1991), Paraguay (1992), Perú (1993), Bolivia (1994),² Argentina (1994), Ecuador (1998)³ y Venezuela (1999) en los cuales se declara de manera expresa, al menos en el papel, el carácter multiétnico y pluricultural de estos estados-nación y se admite la coexistencia paralela o alternativa de los sistemas normativos de los pueblos indígenas con el derecho estatal, así como la coexistencia de otras manifestaciones culturales desde lo afro, lo campesino, lo popular.

Los casos de Ecuador y Bolivia sobresalen en este contexto de cambios y transformación para el reconocimiento de pueblos originarios al declararse estados plurinacionales a partir de Constituciones posteriores (Ecuador, 2008, y Bolivia, 2004). Ahora bien, este es apenas, como señala Boaventura de Sousa Santos, un punto de partida, “es una victoria del movimiento social, del movimiento indígena y del movimiento popular”. (De Sousa Santos, 2010a, p. 61). Más allá del plano normativo, hoy es precisa además la justicia cognitiva global y ello pasa por repensar el estatuto de las ciencias sociales y de la Comunicología en particular.

Si bien la hibridación social fue casi siempre negada en el plano conceptual de la práctica teórica como una desviación de la norma, hoy, en la era del Capitalismo Cognitivo, la ruptura con el eurocentrismo y el imaginario científico occidental es la condición para el desarrollo autónomo del campo científico regional. Ello exige, a diferencia de otras épocas, reformular las bases epistémicas de la comunicología en virtud de un proyecto histórico transmoderno, transoccidental, dialógico y articulado en, por, desde y para el Sur, atendiendo la singularidad creativa de sus culturas originarias.⁴ Desde la comprensión de las identidades y sus luchas contra los flujos de la modernidad hasta la comprensión de los usos de lo popular, las complicidades, las apropiaciones y las resistencias de los receptores, en la ELACOM subyace una teoría que piensa la sociedad latinoamericana, más que desde la deuda o la carencia del desarrollo de la modernidad, desde la diferencia y la diversidad de lo social mediatizado e hibridado. Es desde “el reconocimiento por parte de ambas perspectivas de un lado oscuro de la modernidad y una manera múltiple, alternativa de existir que perdura en nuestro contexto y que dota de esperanza a quienes creemos en otras maneras

2 Aunque la Constitución Boliviana de 1994 incorpora el reconocimiento cultural de la condición multiétnica y pluricultural, es con la Constitución de 2009 con la cual se logra una redistribución del poder político con la declaración de la condición de estado plurinacional.

3 Con esta Constitución, por primera vez en la historia, Ecuador se declara pluricultural y multiétnico, pero los avances más significativos en la inclusión y reconocimiento de las comunidades indígenas se logran con la Constitución de 2008, generada a partir de la Asamblea Nacional Constituyente en Montecristi.

4 A partir del reconocimiento de la alteridad, de la diferencia, con Martín-Barbero cobra forma la idea de otra modernidad en América Latina; una modernidad inconclusa, en fin, para la mirada dominante y diferente o novedosa para la mirada alternativa. Según Mattelart, esta relación en América Latina “ha suscitado interrogantes originales sobre la articulación entre las culturas populares y la producción industrial de cultura” (Mattelart & Mattelart, 1997, p. 115).

de vivir y convivir” (Valencia, 2012, p. 163) que se establece en este artículo una relación de confluencia con los trabajos desarrollados por el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos y del grupo Modernidad/Colonialidad, desde los cuales actualmente se propone la decolonización del saber-poder y una apuesta por una epistemología el Sur⁵. La propuesta de buscar partir de esta conjunción es también la posibilidad de una repolitización de la ELACOM crítica de la hegemonía angloamericana⁶, desde la cual se insiste en la necesidad de romper con el paradigma occidental, racional, lineal desde el que se ha pretendido leer, entender y unificar todas las experiencias culturales (Martín-Barbero, 1993).⁷

Ciertamente, la apuesta por formas diferentes de ver el mundo, de interpretar e intervenir en él, constituye una tradición epistémica propia del pensamiento latinoamericano desde su génesis, construyendo nuevas bases y estilos de conocer y representar el universo a partir de formas comunitarias, inspiradas en la filosofía de la liberación y la cultura de la resistencia, que hoy, a fuerza, deberían ser enriquecidas además por la emergencia reciente de los movimientos indígenas en una nueva lógica de compromiso intelectual.⁸

5 Esta Epistemología del Sur no es solo latinoamericana, está inspirada y marcada por las propuestas pos-coloniales de los Estudios Subalternos en Asia y oriente con los trabajos de Guha, en los cuales se cuestiona la manera en que se construye la historia desde la inclusión y exclusión de voces (1982), las propuestas de Chatterjee sobre la necesidad de repensar el estado como estructura que reproduce el poder colonial (1993), los textos de Said sobre las tensiones, relaciones y maneras de comprender la relación oriente y occidente (1995), la reflexión de Spivak sobre la deconstrucción de la historiografía (1988), los trabajos de Chakrabarty (2007) y Bhabha (2004). La interacción entre estas propuestas asiáticas y latinoamericanas del Sur-Sur se puede ver a través del SEPHIS (South-South Exchange Programme for Research on the History of Development), establecido en 1994 para potenciar el diálogo Sur-Sur. De esta alianza surgió la compilación de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barraquán (1997): *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Editorial Historias, Ediciones Aruwiyiri y SEPHIS.

6 Otros autores latinoamericanos que se destacan es esta línea crítica con la hegemonía angloamericana desde los años 70 hasta la actualidad son: Juan Díaz Bordenave, quien hablaba de la necesidad de ver la comunicación desde la propia perspectiva de la realidad latinoamericana (1976); Mario Kaplún, que identificó como problema de la radio y la televisión de los 70 una notable influencia externa como evidencia de dependencia cultural (1978); Rosa María Alfaro que, desde la idea de la pugna por la herencia cultural, devela las tensiones a las cuales se ve sometida la radio peruana entre lo tradicional y lo moderno, la homogenización y las identidades culturales (1985); Manuel Calvero con sus cuestionamientos sobre la hegemonía del modelo lineal de la comunicación: emisor-medio-receptor (2003); Gustavo Cimadevilla con la explicación sobre las cuestiones que alimentan la negación de lo rural, como la concepción civilizatoria de progreso centrada en lo urbano (propia del pensamiento hegemónico occidental) (2000); Xavier Albó con sus reflexiones sobre la necesidad de fortalecer las lenguas indígenas, potenciando su presencia en los medios (1999); entre otros autores cuyos aportes pueden ser rastreados a través del texto de referencia compilado por Alfonso Gumucio y Thomas Tufte (2006).

7 Aunque la intención manifiesta de este artículo es partir de la convergencia que se podría establecer entre la ELACOM y la propuesta de la decolonialidad del saber-poder del grupo Modernidad/Colonialidad, no se desconocen las diferencias entre estas dos vertientes. Una de las divergencias más relevantes está asociada a los conceptos de hibridación y multiculturalismo que, como indica Silvia Rivera Cusicanqui (2006), se quedan en reconocimientos retóricos y no tocan el trasfondo de la exclusión impuesta desde la colonización mediante la subordinación sino que, por el contrario, los discursos de la multiculturalidad y la hibridación contribuyen a someter a las dinámicas de subordinación ya existentes de las culturas indígenas. Además, de la percepción de los estudios decoloniales sobre la comunicación y en especial los medios como instrumentos de continuidad de la hegemonía colonial y de poder para subalternizar, mediante el fortalecimiento de sistemas de creencias (Castro-Gómez, 2000).

8 Para una revisión sobre las matrices originarias de la Escuela Latinoamericana de Comunicación y sus

En el marco de las luchas de los pueblos indígenas se vienen liderando nuevas formas de innovación jurídica y social que han alcanzado reconocimiento político internacional, consolidando así su capacidad de influencia y las propuestas defendidas de nuevos modelos de referencia –como el *Buen Vivir*, cuya manifestación más evidente es la organización transnacional del movimiento indígena latinoamericano, amén de los reconocimientos constitucionales– y la propia potencia y capacidad de sus organizaciones de interlocución, que han conseguido romper el cerco mediático y hacerse visibles, no solo en Internet (caso EZLN o movimiento mapuche),⁹ sino sobre todo desde una perspectiva de articulación regional, como se observa con la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (2006), con plataformas de lucha por el derecho a la lengua, al territorio, a la defensa de la naturaleza, a la biodiversidad y a la autonomía, cuya eficacia ha renovado “el debate civilizatorio” y el cuestionamiento de la herencia imperial de los procesos de globalización occidental.¹⁰

En este contexto de movilidad y cambio para el movimiento indígena latinoamericano, los procesos comunicativos son un factor clave, a través de las prácticas de comunicación propias y cotidianas, como las asambleas y las mingas de pensamiento y de la palabra, así como a través de la apropiación tecnológica. En la Red de Escuelas Radiofónicas de radios indígenas en Quechua y Aimara de Bolivia, en las plataformas de web de los Mapuches (Del Valle, 2003), en las redes de comunicación y solidaridad del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas (Sierra, 1997), en el Festival de Cine y Vídeo Indígena de la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (CLACPI), en la Agencia de Noticias Plurinacional del Ecuador, la Red de Comunicadores Indígenas del Perú (Redcip) y en los tejidos de comunicación de los pueblos indígenas en la zona del Cauca y la Guajira en Colombia, entre otras prácticas de comunicación indígena e intercultural, se construyen historias de resistencia e inclusión que configuran lo que Arjun Appadurai denomina la dimensión del “trabajo de la imaginación” en la era de la globalización, la imaginación como “un crisol para el trabajo cotidiano de la supervivencia y la reproducción... La imaginación como un hecho popular, social y colectivo... la facultad a través de la cual surgen los modelos colectivos de disensión y de nuevas ideas para la vida colectiva” (Appadurai, 1997, p. 4).¹¹ Y que en las últi-

fundamentos teóricos desde una perspectiva crítica ver Marques de Melo (1988; 1996; 1998 & 2009); Marques de Melo & Gobbi (2000); Fuentes Navarro (1992 & 2005); León Duarte (2008 & 2011); Beltrán (2000).
9 Para analizar la importancia de tales procesos en la emergencia de una nueva forma de resistencia comunicacional y alternativa véase Sierra (1997); Sierra & Gravante (2012).

10 Históricamente, la deriva antagonista de las prácticas de apropiación de la comunicación regional ha tendido a privilegiar los estudios primero prácticos, como defiende Luis Ramiro Beltrán, y posteriormente teóricos de la comunicación participativa y la comunicación comunitaria para el cambio social. Ver Sierra (2002; 2010); Del Valle (2012 & 2013).

11 Las teorizaciones en torno a la cultura en América Latina en relación con el mestizaje y la hibridación (García-Canclini, 1987) permiten hoy comprender los juegos de sincretismo, resignificación, reconfiguración, deconstrucción y reconstrucción entre lo folclórico, lo culto, lo popular y lo masivo en nuestro continente. Es esta condición latinoamericana que inspira y orienta las reflexiones sobre otras modernidades –desde la

mas décadas se activa con encuentros como la Segunda Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala en Oaxaca (2013), en un proceso continuo de reflexión teórica desde lo indígena, desde el Sur y desde abajo, que anticipa, claramente, un nuevo modelo de mediación a partir de la singularidad creativa de las culturas negadas por el proceso colonial de la globalización capitalista.¹²

Históricamente, América Latina constituye, como sabemos, un territorio y geopolítica de la cultura de simbiosis y colonizaciones, de migraciones y mestizajes varios que perfilan un marco conflictivo y liberador de toda política de diversidad cultural en los medios y, por descontado, en la teoría comunicológica, ya que la riqueza y aportaciones, físicas y simbólicas, de esta historia común alimentan aún hoy culturas e identidades fuertes por su apertura al exterior, originales por sus puertas abiertas a los puentes de comunicación con otras civilizaciones, al tiempo que potencialmente autónomas en la capacidad de proyectar nuevos contenidos y códigos de representación y, lógicamente, de politizar el acceso a la palabra de minorías como los pueblos indígenas.¹³

Como reconoce Peter Burke, “América Latina es (sin lugar a dudas) la región híbrida *par excellence*, siendo un lugar de encuentros, choques, mestizajes y todo tipo de interacciones entre la población autóctona, los invasores europeos y los esclavos africanos que llevaron los europeos. El mexicano José Vasconcelos (1881-1959), [...] autor de *La raza cósmica* (1929), alabó el hibridismo, afirmando que el mestizo era la esencia de la nación mexicana. Lo mismo cabe decir del sociólogo e historiador brasileño Gilberto Freyre (1900-1987), en cuya obra *Casa Grande e Senzala* (1933) define la identidad de los brasileños en términos de mezcla, sobre todo entre la cultura africana y la europea” (Burke, 2010, p. 65). El original sincretismo que ha marcado las historias locales del subconti-

mirada de José Joaquín Brunner (1988) hasta la crítica al desarrollo de Arturo Escobar en *La invención del Tercer Mundo* (1996), identificando las bases de otra matriz cultural atravesada por el carnaval, los sincretismos, la diversidad de las culturas populares, la escenografía, la participación y la cooperación productiva- la que hoy debe ser repensada desde las cosmogonías indígenas.

12 Para un análisis de las formas de acción colectiva y la nueva cultura emergente de la protesta ver Zibechi (2012); Neuman de Segan (2008); Gravante (2010); Regalado (2010 & 2011).

13 El redescubrimiento de lo propio como empoderamiento del pensamiento y la realidad latinoamericana se traduce en la comunicología latinoamericana en una reivindicación de la diferencia. Pero también en un cuestionamiento y antagonismo de la norma y el pensamiento dominante de la modernización occidental y la ciencia positiva hegemónica en el Norte. En su origen, por ejemplo, la Escuela Crítica Latinoamericana demuestra con su emergencia y potencia crítica deconstructiva que “un pensamiento de fronteras, márgenes (que es donde mejor se ve la gramática del poder) está en las rutas, plazas, pueblos, marchas con las poblaciones y también en los foros, las cumbres, las jornadas de discusión, en las asambleas constituyentes en todos estos vertiginosos años” (De Sousa Santos, 2010b, p. 5) que cuestionaron la hegemonía angloamericana. Así, por ejemplo, con el movimiento NOMIC y posteriormente la defensa del Informe McBride, América Latina lideraría un debate sobre el acceso a la información y la democratización de la comunicación como componente fundamental de los Derechos Humanos que marcaría un punto de inflexión en las agendas de investigación. Como consecuencia, y fruto del debate abanderado por destacados pensadores y activistas como Luis Ramiro Beltrán, la región asistiría a la emergencia –en el marco de la teoría de la dependencia– de políticas públicas, en países como México, para el acceso a los medios de comunicación de las comunidades indígenas, legitimando un saber-hacer que, como advirtiera Luis Ramiro Beltrán, constituye un elemento distintivo original de la comunicología latinoamericana, a saber: la dimensión praxeológica.

nente, fruto de diversas movilidades y cambios históricos de largo recorrido, da cuenta, en este sentido, de un potencial insuficientemente explorado en las agendas de política pública e investigación en comunicación, a la hora de tratar de comprender la confluencia y cruces de culturas precolombinas y migrantes, la producción de múltiples mediaciones e hibridaciones creativas, en el origen de otra modernidad posible y sensible a esta rica diversidad, más aún en la era de las multitudes proliferantes que promueve la migración digital.¹⁴ La diferencia debería constituir, en este sentido, un capital social de obligada referencia en la creación del poder constituyente y las posibilidades del desarrollo regional, al articular nuevas formas de *alteración* y organización del capital simbólico;¹⁵ pues, en la era de la denominada Economía Creativa, este valor, el de la diversidad, se ha venido constituyendo en la condición de expansión y desarrollo económico contemporáneo; esto es, en la base o reserva de generación de valores inmateriales e intangibles para la sustentabilidad de las economías y ecosistemas culturales autóctonos.¹⁶ En este sentido, un compromiso estratégico en comunicación y cultura es la recuperación de la memoria colectiva, de las luchas y frentes culturales perdidos o conquistados, la actualización, en fin, de la historia común, reivindicando la emergencia de las culturas negadas en la modernización latinoamericana. Hoy deben ser revisados los debates de los años 70 sobre comunicación y diversidad cultural, las discusiones sobre soberanía y modelos de desarrollo, la exclusión de minorías étnicas y lingüísticas en la comunicación internacional o las formas de control ideológico y de hegemonía neocolonial. Tal revisión debe dar el lugar que no tuvieron a las identidades silenciadas o reprimidas del indigenismo, cuya tradición milenaria debe ocupar una función protagonista en la defensa de una política científica que asuma radicalmente el principio de diversidad cultural.¹⁷

En este sentido, llama la atención que, pese a los avances en la regulación del sistema informativo y en el derecho de acceso de estas minorías, la investiga-

14 Véase Sierra, Del Valle & Moreno (2010 & 2011); Sierra & Martínez (2012).

15 Léase Sierra (2013).

16 Es el caso por ejemplo de las políticas culturales en Brasil que subvirtiendo la conceptualización angloamericana de industrias creativas propone una planeación del desarrollo basada en la integración de la población afrobrasileira y de las comunidades originales para una nueva agenda política cultural basada en la participación y la autonomía de estos grupos tradicionalmente marginalizados. Ver Barbalho, *et al.* (2011).

17 La incursión de la llamada *comunicación alternativa* sustentada en la oposición a lo constituido, lo alterno a lo establecido, lo otro distinto a lo institucional en contraposición a los grandes medios, abrió una de las ventanas de discusión y aporte más importante al debate de la comunicación desde América Latina y en cierto modo por vez primera visibilizó las culturas indígenas. Los análisis y las investigaciones sobre el tema de comunicación y culturas indígenas aparecen con mayor fuerza en México, Bolivia y Ecuador y se centran en estudiar los procesos de apropiación de tecnologías de la comunicación y la información desde las radio hasta las tecnologías más recientes como procesos de reconocimiento cultural. Otra línea de trabajos estudia la incidencia y alcance de los discursos mediáticos desde el punto de vista del tratamiento informativo sobre temas indígenas, las formas de inclusión/ exclusión e invisibilización de lo étnico, así como la folclorización y exotización de las culturas originarias. Desde la *comunicación alternativa* se constituye una comunicología de la praxis, esto es, un saber para la acción, una nueva lógica del sentido, las bases de reflexividad y metacognición que anticipa muchos de los debates contemporáneos del constructivismo por el énfasis en el contexto, la historia conectada, y la triangulación compleja y recursiva en la emergencia de una *Comunicología Otra*

ción en comunicación regional margine en los currículos y políticas científicas la teoría y práctica de esta realidad emergente, siendo episódica o *invisibilizada* como objeto de estudio y agenda de trabajo de la rica pluralidad de las luchas y manifestaciones culturales nativas y sus mediaciones, tanto en los medios comunitarios como en el espacio público (Del Valle, 2004 & 2005; Del Valle & Poblete, 2009). En algunos casos, esta situación –caso de Colombia, Ecuador, Chile o México– se nos antoja insostenible. Pero, como siempre, se observan aperturas y vientos de cambio en esta dirección, sorprendentemente liderados por comunicólogos históricos del campo como Luis Ramiro Beltrán, que continúa inspirando a nuevas generaciones de investigadores al reivindicar la necesidad de repensar las formas precolombinas y contemporáneas de la comunicación indígena para una reconstrucción del campo de la historia social de la ciencia comunicológica regional.¹⁸

2. Estado del arte

La Escuela Crítica Latinoamericana (ELACOM) demuestra con su emergencia y potencia crítica deconstructiva que “un pensamiento de fronteras, márgenes (que es donde mejor se ve la gramática del poder); está en las rutas, plazas, pueblos, marchas con las poblaciones y también en los foros, las cumbres, las jornadas de discusión, en las asambleas constituyentes en todos estos vertiginosos años” (De Sousa Santos, 2010b, p. 5), que cuestionan la norma y hegemonía angloamericana. De acuerdo con Marques de Melo (2009) y León Duarte (2011), refrendada por la experiencia y testimonio de Luis Ramiro Beltrán (2005), el pensamiento latinoamericano en comunicación, la ELACOM, emerge como teoría de la mediación en oposición al paradigma dominante del funcionalismo.¹⁹

18 Una de las tareas pendientes de la investigación comunicacional es sistematizar el estado del arte en la materia. En este sentido, llama la atención que, si bien en la década de los 70 revistas de referencia como *Chasqui* de CIESPAL promovieron el debate sobre cultura indígena y medios de comunicación, la literatura especializada en la materia en América Latina es casi episódica, limitándose bien a redes más amplias sobre cultura popular o tradicional en la que se incluirían las formas de comunicación indígena, como el caso de los estudios de Folkcomunicación en Brasil, o centrada en dos problemas fundamentales de estudio: las radios o medios comunitarios indígenas, sobre todo abordados en México y Colombia; o el estudio del impacto de la innovación tecnológica en comunidades tradicionales, caso de Brasil y Chile. Pocas investigaciones recogen el sentido de la comunicación desde lo propio de las cosmogonías de las comunidades indígenas (identificadas más adelante en este texto) y no desde las tecnologías y los medios que se consideran, desde los estudios decoloniales, los referentes que desde la cultura occidental, letrada, se han creado como fundamentales para entender la comunicación.

19 La literatura científica sobre los estudios latinoamericanos en comunicación difiere en este punto sobre la evolución y naturaleza del aporte específico de la denominada ELACOM. Básicamente, podríamos distinguir tres posiciones. La de quienes niegan la existencia de una Escuela Latinoamericana semejante a la de Palo Alto o la Escuela de Chicago, por varias razones (diversidad de planteamientos, dispersión territorial, inexistencia de un programa común, etc.), tal y como argumenta el profesor Guillermo Orozco; la de aquellos que, aun con el reconocimiento de la persistencia de una corriente de estudios y unas constantes comunes de la comunicología latinoamericana, observan, como Raúl Fuentes, una débil o insuficiente institucionalización; y finalmente la de aquellos, como Luis Ramiro Beltrán o José Marques de Melo, que identifican la particularidad de la tradición

Las prácticas locales y creativas de comunicación y los testimonios de resistencia suscitados a través de los procesos de comunicación participativa, desde los años 70, constatan la potencia liberadora de los saberes invisibilizados y excluidos históricamente de la comprensión de la comunicación. En este sentido, se hace visible la construcción de pensamiento desde la praxis como posibilidad de reflexión y elaboración de teoría desde la práctica/acción, de acuerdo con Luis Ramiro Beltrán, y la Investigación-Acción Participativa como metodología colectiva de producción de conocimiento desde la participación de los actores, siguiendo las exploraciones de Orlando Fals Borda (1999) en Colombia en torno a la experiencia de lo popular y lo cotidiano. De esta manera, en el ámbito de la comunicación, el conocimiento científico es interpelado por la emergencia de otros saberes desde las culturas populares, afroascendientes e indígenas, en función de la construcción socioanalítica de conocimiento colectivo como lógica de apropiación de los saberes locales comunes, resituando la práctica teórica en el terreno de las formas ancestrales y antagonistas de lo procomún, de la tierra y las cosmogonías invisibilizadas por la racionalidad cartesiana, como opción epistémica y política frente a la condición de colonialidad en la que ha vivido históricamente América Latina. Ahora bien, la ELACOM surge como propuesta autónoma de investigación en el marco desarrollista de la *modernización acelerada* en el que estaba inmersa América Latina. Esto es, la ruptura y deconstrucción frente a las corrientes dominantes en las antiguas y nuevas metrópolis occidentales –es decir, frente a las teorías foráneas del funcionalismo norteamericano y la teoría crítica marxista de la Escuela de Frankfurt– tienen lugar al mismo tiempo que se enunciaban nuevas agendas propias adaptadas al contexto de movimientos y luchas políticas y sociales de la región, construidas desde la dialéctica de la hibridación y el mestizaje que reconoce la praxis, la diversidad y la participación como medulares en la comunicación entendida como mediación social, al tiempo que son permeadas, como criticara Escobar, por visiones eurocéntricas de progreso. Es en este sentido que es preciso discutir la *deswesternización* del pensamiento comunicológico latinoamericano problematizando la colonialidad del saber-poder comunicacional.

La colonialidad se entiende aquí como la condición histórica, moderna, de canon de poder y jerarquía cultural, étnica y epistémica que posibilitó y posibilita la dominación desde un centro de poder masculino-patriarcal, blanco, anglófono, letrado y científico sobre todas las otras comprensiones del mundo. “La colonialidad no es equivalente al colonialismo. No se deriva de la modernidad ni antecede a ella. La colonialidad y la modernidad constituyen dos lados

latinoamericana por su hibridación teórico-metodológica, por definir, a diferencia de las tradiciones científicas del Norte, un enfoque sociocultural de las mediaciones y una teoría de la mediación basada en una relectura propia sobre lo popular en defensa de la autonomía y un estilo propio de investigación. Nuestro abordaje parte de esta tercera interpretación en el reconocimiento de la coherencia de instituciones, espacios propios e historias comunes, reconocidas por la Teoría de la Dependencia, tal y como apuntan Marques de Melo y León Duarte, entre otros.

de una misma moneda” (Grosfoguel, 2006, p. 27). Ahora bien, como critica Fernando Coronil,

resulta sorprendente, particularmente desde la experiencia latinoamericana, que el creciente campo académico de estudios poscoloniales en los centros metropolitanos se haya destacado básicamente por trabajos sobre el colonialismo norte-europeo en Asia y África. A pesar de que la colonización europea en la América involucró a España, Portugal, Francia, Holanda e Inglaterra y fijó parámetros para su expansión posterior en Asia y África, esta aparece solo de una manera tangencial en el campo de estudios poscoloniales” (Lander, 2001, p. 105).

Decolonizar el campo de la comunicación implica, por ello, en este sentido, transparentar y reconstruir la historia y memoria de América Latina para generar procesos de producción y valoración de los saberes locales, prácticos, ancestrales y populares que fueron subestimados y subyugados por los saberes universales y generalizantes de las ciencias sociales cuyo “conocimiento es abstracto, desincorporado y deslocalizado” (Walsh, 2005, p. 42). Y, al mismo tiempo, generar nuevas relaciones entre los diferentes tipos de conocimiento, desde una dinámica de heterarquía, esto es, entendida como entrecruzamiento abierto y multidimensional sin la certeza, por otro lado habitual en la racionalidad instrumental y el neopositivismo, de superioridad o importancia de unos elementos sobre otros (Kontopoulos, 1993); en este caso, de unos conocimientos sobre otros. De acuerdo con Escobar, se trata de reconstruir en la práctica académica en Comunicación las formas diferenciales del lugar, del ser y del conocer de las prácticas indígenas como conocimiento local cualitativamente valioso, en función de un enfoque *enactivo* de la Comunicología; generar, en fin, nuevas relaciones entre los diferentes tipos de conocimiento.

El reclamo de nuevos procesos de producción y valoración de conocimientos y nuevas relaciones entre los diferentes tipos constituye lo que Boaventura de Sousa Santos denomina Epistemología del Sur, que tiene por principio reconocer la inconmensurabilidad (imposibilidad de someter a medida o valoración) de los sentidos culturales propios y de los demás, así como el carácter incompleto de los mismos (De Sousa Santos, 2010a); y, por tanto, desarrollar la ecología de los saberes y la traducción intercultural como ideas centrales de la Epistemología del Sur (De Sousa Santos, 2010b). Una descolonización del saber pasa, en esta línea, necesariamente por convertir en presencias las ausencias, las no existencias o las invisibilidades históricas. Boaventura de Sousa señala que dichas invisibilidades o no existencias se producen desde la “monocultura del saber” construido en el rigor científico, la “monocultura del tiempo lineal”, “la lógica de clasificación social” supeditada a un sentido de jerarquización

que da fuerza a la “lógica de la escala dominante” de lo universal y lo global y la “lógica de la productividad” centrada en los aspectos económicos.²⁰

Cuando decimos que es necesario ir “más allá” de las categorías de análisis y de las disciplinas modernas, no es porque haya que negarlas, ni porque estas tengan que ser “rebasadas” por algo “mejor”. Hablamos, más bien, de una ampliación del campo de visibilidad abierto por la ciencia occidental moderna, dado que esta fue incapaz de abrirse a dominios prohibidos, como las emociones, la intimidad, el sentido común, los conocimientos ancestrales y la corporalidad. No es, entonces, la disyunción, sino la conjunción epistémica lo que estamos pregonando. Un pensamiento integral en el que la ciencia occidental pueda “enlazarse” con otras formas de producción de conocimientos, con la esperanza de que la ciencia y la educación dejen de ser aliados del capitalismo posfordista (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 90).²¹ De esta manera se podrían impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas (Walsh, 2005, p. 45). De acuerdo con Peter Burke, si el giro cultural se tradujo, como sabemos, en una inflexión de estudios relativos a la vida cotidiana, al espesor simbólico de las culturas populares, categorizando a partir de las formas cualitativas de reproducción del ámbito doméstico de los actores sociales, hoy en América Latina es preciso reactualizar la visión creativa de la epistemología híbrida a partir del desplazamiento de la visión de la cultura como bricolaje y decolonización del saber-poder comunicacional (Burke, 2010).

Una descolonización del saber desde la Escuela Latinoamericana de Comunicación implica, en este sentido, un ejercicio de heteroglosia como representación de la coexistencia de lenguajes, idiomas, matices y voces que no se excluyen, sino que se complementan, se cruzan o se contradicen entre sí de muchas maneras diferentes a partir de una interrelación dialógica (Bajtín, 1981, p. 290-292)²². En esta línea, la apuesta por una descolonización significa un diá-

20 Frente a cada una de las monoculturas y lógicas, De Sousa propone cinco ecologías: “ecología de los saberes”, para aceptar el valor de otros saberes y otros criterios de rigor que dan credibilidad contextual a los saberes; “ecología de las temporalidades”, para recuperar el sentido de los ciclos y del tiempo circular, propio de los procesos biológicos y de la naturaleza; “ecología de los reconocimientos”, en los movimientos sociales, la diversidad social y cultural, las luchas por la emancipación y el actuar colectivo; “ecología de las transescalas”, como recuperación simultánea de las tensiones y articulaciones entre lo local y lo global; y la “ecología de las productividades”, para recuperar y valorar los sistemas alternativos de producción que se generan en las organizaciones económicas populares a través de la autogestión, la organización cooperativa y la solidaria. Ver De Sousa Santos (2009, p. 103-126)

21 La referencia del filósofo Santiago Castro Gómez es, en este sentido, del todo pertinente pues la nueva forma de organización del trabajo en el Capitalismo Cognitivo, el modelo de producción posfordista, valoriza la dimensión simbólica, social, afectiva, comunicativa y emocional de las formas comunadas, como vienen demostrando las culturas indígenas.

22 La descolonización desde todas las ecologías, propuesta por De Sousa, es posible en el marco de la interculturalidad como interacción, como acción recíproca entre sujetos, grupos sociales, conocimientos y prácticas culturales diferentes; “una interacción que parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder. Impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales,

logo de saberes en tres direcciones: 1) la integración entre saberes teóricos y saberes prácticos, porque el origen de la relación comunicación-desarrollo, propia de América Latina, se sitúa en la práctica innovadora de proyectos desde asociaciones y colectivos ciudadanos –tal y como demuestra la historia del campo regional– más que desde la teoría (Barranquero, 2009); 2) la necesaria reflexión y acción desde el intercambio entre saberes comunes, cotidianos, populares, ancestrales, artísticos y científicos en el marco de la autodeterminación de los pueblos y las culturas locales; 3) en la complejidad de la relación entre saberes que provienen de diferentes campos o disciplinas sociales y humanas (comunicación, economía, política, derecho, sociología, psicología, antropología) y aquellos que provienen de las llamadas ciencias naturales, como parte fundamental de un paradigma emergente en el cual “la superación de la dicotomía ciencias naturales/ciencias sociales, tiende así a revalorizar los estudios humanísticos” (De Sousa Santos, 2009, p. 46).

Para la consecución de este objetivo, la investigación comunicacional cuenta con antecedentes y bases epistemológicas suficientes para un abordaje científico consistente. El diálogo con la inclusión de saberes populares y ancestrales de alguna manera se ha abierto paso, hace décadas, con los trabajos en la línea de Folkcomunicación iniciados en Brasil por Luiz Beltrão (Beltrão, 1971; 1980; 2001 & 2004). Otro tanto sucede con la investigación liderada por Luis Ramiro Beltrán, que pone de manifiesto la necesidad de repensar las formas precolombinas y contemporáneas de la comunicación indígena (Beltrán, Herrera, Pinto & Torrico, 2008). A este trabajo le anteceden las publicaciones de Leonardo Ferreira (2000) sobre la narrativa y comunicación precolombina, el trabajo de Juan Gargurevich (2002) sobre la comunicación precolombina y de la época de la conquista en Perú y las disertaciones de Lázaro Rodríguez (2005) sobre la comunicación pública en Mesoamérica precolombina.

La producción científica en esta línea, no obstante, sigue siendo escasa, pese a que el tema de la comunicación indígena toma fuerza en las agendas de investigación actual –como lo evidencia la reciente publicación de la Revista *Chasqui* (N°120) dedicada al tema de Comunicación política y pueblos indígenas–, considerando la centralidad política que hoy el movimiento de los pueblos originarios protagoniza en la región. Por ello, los investigadores en comunicación de América Latina tienen ahora el reto de luchar contra la *injusticia cognitiva* generando nuevas gramáticas de pensamiento mediante el fortalecimiento de redes transfronterizas de producción de conocimiento y prácticas mancomunadas para la circulación desde y entre el Sur. La propuesta aquí apuntada en esta línea demanda el establecimiento de otro tipo de redes,

políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas” (Walsh, 2005, p. 45). No se trata de la banalización y folclorización de las diferencias culturales mediante la idea de la tolerancia, sino de la interacción desde la pluriversalidad para generar “procesos de construir y hacer incidir pensamientos, voces, saberes, prácticas y poderes sociales *otros*, una forma *otra* de pensar y actuar.

distintas a las establecidas desde las jerarquías indicadas entre el Norte y el Sur, entre lo global y lo local. “El desafío de esta nueva autonomía reside en construir lazos Sur-Sur que nos permitan romper los triángulos sin base de la política y la academia del Norte” (Rivera Cusicanqui, 2006, p. 12). Esto implica una reivindicación de nuestro pensamiento latinoamericano para construir la lógica de nuestro propio capital cultural, que incluye necesariamente una política científica basada en la solidaridad académica que permita reconocernos y pensarnos desde los parámetros propios de nuestras vetas culturales e históricas, en una recuperación y reinterpretación de nuestra memoria como continente. Y ello a partir de una crítica epistemológica a los estudios hoy hegemónicos en los Cultural Studies de la Comunicación Intercultural (Castro-Gómez, 1997 & 1999).

3. Diversidad e interculturalidad. El reto de la agenda de investigación

La comunicación intercultural es un discurso y una práctica que emerge como funcional a ciertos objetivos sociopolíticos y económicos. La hipótesis aquí planteada es que la comunicación intercultural surge como instrumento para la “resolución” de determinados conflictos sociopolíticos y económicos de los Estados-nación; y dichos conflictos son representados históricamente por procesos migratorios y reivindicativos. Una revisión detallada de las primeras experiencias de trabajo que configurarán la comunicación intercultural como fenómeno objeto de estudio, nos lleva a situar dichas experiencias en otros campos específicos: la comunicación interpersonal y la comunicación internacional en Estados Unidos, a finales de la década de los 50 y comienzos de los 60. En efecto, es el antropólogo Edward Hall (1959) quien menciona por primera vez el concepto de comunicación intercultural (*intercultural communication*), noción fuertemente patrocinada en la década de los 60 por las demandas y reivindicaciones de las minorías étnicas afroascendientes y por el conflicto bélico en Vietnam. Así, la comunicación intercultural, como campo de estudio; lo étnico, como objeto de estudio; y el indígena y el inmigrante, como sujetos de estudio, emergen de experiencias sociopolíticas y económicas traumáticas: migraciones a gran escala, principalmente en Europa, y reivindicaciones y demandas, particularmente en Latinoamérica. La salida política a este “conflicto”, en el marco de los discursos públicos, es evidente: invisibilizar (sociopolítica y mediáticamente) las diferencias y “castrar” el conflicto.

En coherencia con nuestra propuesta epistemológica, sobre la construcción de lo étnico en el discurso teórico y metodológico de la investigación en comunicación en América Latina, observemos algunas características fundamentales en la configuración de lo étnico como objeto de estudio:

- a. Una aproximación a los fenómenos interculturales como experiencias de “conflicto” interpersonal e internacional frente a las reivindicaciones y demandas de los indígenas e inmigrantes.
- b. Reproducción invariable de la lógica del conflicto-como-negativo, situación que se presenta en el caso de los llamados “conflictos indígenas”, a raíz de las crecientes demandas y reivindicaciones (territoriales, culturales, lingüísticas, etc.) de estas comunidades; al igual que los “conflictos” provocados por los fenómenos migratorios en Europa.
- c. Surgimiento de una comunicación intercultural como parte de un discurso que, en lo teórico y metodológico, es parte de un discurso sociopolítico y económico (donde lo étnico es, al mismo tiempo, estudiado e invisibilizado; reducido a un hecho social-proletario-campesino o a un hecho urbano-moderno versus rural-premoderno). Este discurso será reforzado con su posicionamiento en los estudios del discurso público *massmediático*, en el cual lo étnico es invisibilizado, como veremos luego, a través del tratamiento más centrado en los medios que en lo étnico, como objeto de estudio.
- d. Una comprensión de los fenómenos interculturales como “conflictos”, vinculados a la crisis de los Estados-nación y, por lo tanto, presentados como “problemas” para ser resueltos. En este caso, no solo veremos “razones de Estado”, a propósito de demandas y reivindicaciones indígenas o de fenómenos migratorios, sino una lectura ideológica del “conflicto” como inevitablemente negativo y necesario de superar. De aquí, conflicto y desarrollo no podrán convivir y la lógica será: “si queremos alcanzar el desarrollo, debemos eliminar el obstáculo que suponen estos conflictos y, en consecuencia, el obstáculo de lo étnico”.
- e. Una invariable comprensión de lo indígena desde distintos ámbitos epistemológicos, metodológicos y praxeológicos: teoría de la marginalidad, teoría marxista, teoría culturalista, teoría de la dependencia, teoría del discurso, teoría general de sistemas, teoría del interaccionismo simbólico, entre las influencias más destacadas.

Para trascender este marco lógico de la mediación, parece lógico pensar que es preciso alterar las condiciones de la práctica teórica y la agenda de investigación con el fin de que, entre otros procesos, la Comunicación Intercultural sea en verdad dialógica y un cuestionamiento de las bases de la racionalidad occidental dominante, garantizando que las comunidades hablen, pero también que se apropien del saber comunicacional del que son depositarias; esto es, de acuerdo a la propuesta de una Epistemología del Sur, es preciso transformar las prácticas de investigación en comunicación, comenzando por la agenda y continuando con las matrices epistémicas de la Comunicación Intercultural como un dispositivo analizador que revela las luchas y demandas de pueblos como el mapuche.

La emergencia de una nueva teoría crítica de la mediación pasa en América Latina por hacer visibles los nuevos mecanismos de producción de las diferencias en tiempos de globalización. Y, en el caso latinoamericano, ello implica la

descolonización del campo académico, desmarcándose de “toda una serie de categorías binarias con las que trabajaron en el pasado las teorías de la dependencia y las filosofías de la liberación [...] entendiendo que ya no es posible conceptualizar las nuevas configuraciones del poder con ayuda de ese instrumental teórico” (Lander, 2001, p. 177). Se trataría, en fin, parafraseando a Martín-Barbero (2002), de definir nuevos mapas y cartografías culturales problematizando la Comunicación Intercultural y las luchas indígenas como analizador de la Economía Política del Conocimiento, de la propia lógica de la hegemonía del pensamiento comunicacional modernizador que coloniza hoy por hoy las agendas, sistemas y políticas científicas de nuestros países desde el Norte y el canon científico-técnico occidental como pensamiento o razón unívoca. Y ello en virtud de una nueva ecología y una visión transversal y contextualizada que apunta la potencia del paradigma amerindio como matriz más acorde con nuestra contemporaneidad.

4. Nuevos mapas y cartografías culturales. De la antropofagia cultural y el tropicalismo a la economía creativa de un pensamiento propio

Si, en palabras de Dussel (1998), la transmodernidad es aquello que se sitúa más allá y también antes de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana y que apunta hacia un “diálogo transversal intercultural que parte de esta hipótesis” (Lander, 2001, p. 64), la necesaria ruptura epistemológica que proponemos con una Epistemología del Sur en Comunicación pasa por acometer cuatro frentes culturales:

- a. Los criterios de relevancia y pertinencia científica en Comunicología.
- b. La agenda de estudios.
- c. El reconocimiento de las voces indígenas.
- d. Los criterios de evaluación e interpretación cultural.

El *ethos* barroco es el fundamento cultural que puede garantizar en América Latina acometer estos frentes cognitivos, pues es el que permite una subjetivación política y la emergencia de un nuevo sujeto de conocimiento, legitimando el saber-poder como disyunción, subsunción y excentricidad, necesarios como parte de los *espacios liminares* en la llamada Economía Creativa. De ahí la apuesta, acorde con la naturaleza fugaz del capitalismo informacional, por un conocimiento local, efímero, transitorio, particular de la heterotopía que fraguó la cultura latinoamericana y que hoy exige una mayor reflexividad compartida. Pensar las diásporas como comunidades –diríamos compuestas como espacios de fuga y resistencia, de construcción y reconstrucción de identidades, durante más de 500 años de lucha– nos permite dibujar una nueva epistemología o pensamiento de frontera, neobarroco, del Sur, de los márgenes, fluido y complejo que

genera nuevos procesos de producción de sentido común liberado a partir de las bases antes expuestas. Ahora bien, apostar por ello, de acuerdo con Boaventura de Sousa (2010a), es dislocar la práctica de representación de la Teoría Global de la Comunicación, del centro angloamericano en favor de los márgenes amenazados, a partir de una fenomenología de la marginalidad basada en el uso creativo de las tradiciones culturales amerindias. Si el poscolonialismo anglosajón parte de una relación colonial basada en la polarización extrema entre colonizador y colonizado, entre Próspero y Calibán, una polarización que es tanto una práctica de representación como la representación de una práctica, una lectura *decolonial* de la Comunicología latinoamericana representa una subversión y crítica antagonista de lo mestizo, hibridado y creativo transfronterizo, una proyección modélica de lo transcultural americano que sienta las bases para una nueva Epistemología del Sur constructivista, no funcional ni esencialista. El problema de este reto es cómo construir el pensamiento desde y a partir de los grupos y movimientos indígenas que luchan en el subcontinente por su liberación. Así, por ejemplo, las dificultades en los procesos de contacto e intercambio para la “entrada” en los pueblos indígenas, la desconfianza y las asimetrías culturales sobre la visión de la temporalidad y el espacio son circunstancias que se presentan como retos en los procesos de investigación con los pueblos indígenas. En el caso de las dos primeras dificultades –contacto y confianza–, es clave tener claro que en la estructura social de los pueblos indígenas el sentido individual está subordinado al sentido colectivo; de esta manera, la toma de decisiones finales se hace en asambleas colectivas; por tanto, los procesos de consulta previa a los que obliga la ley para los proyectos de explotación o incidencia en territorios ancestrales en varios países de América Latina, también son de alguna manera éticamente necesarios para el desarrollo de investigaciones sociales. Estos procesos de consulta deben hacerse a través de las autoridades indígenas administrativas: Asociaciones Territoriales Indígenas (nacionales, zonales, regionales o locales) y cabildos, quienes a su vez consultan a la comunidad; pero también sería importante hacerlo con autoridades tradicionales: abuelos, ancianos o sabedores.

Frente a tales circunstancias metodológicas, la investigación en comunicación ha de asumir como retos de las comunidades de sentido, como muestra la epistemología amerindia, las siguientes líneas de fuga, si de verdad se asume radicalmente un auténtico diálogo de saberes (Herrera & Sierra, 2012):

1. La necesaria ruptura de la visión sujeto cognoscente-objeto cognoscible.

Subvertir la idea del objeto cognoscible, en el ámbito del objeto material, por la de otro sujeto en la construcción de conocimiento desde una visión: sujeto-sujeto, otorga un primer sentido de reciprocidad y horizontalidad en la interacción. *“Research has not been neutral in its objectification of the other. Objectification is a process of dehumanization. In its clear links to western knowledge research has*

generated a particular relationship to indigenous people which continues to be problematic" (Tuhiwai, 1999, p. 39). Que la perspectiva del investigador parta de la consciencia de que su ejercicio de investigación es un proceso de relación con otro "sujeto", implica más que un cambio de denominación. Involucra el reconocer quiénes somos, reconocerse a sí mismo como agente o sujeto social, en un ejercicio permanente de reflexividad, en la cual sus comportamientos tienen significatividad desde sus expectativas, propósitos y motivos (Guber, 2004). En esta dialéctica sujeto- sujeto, en el marco de la alteridad, dicha reflexividad o capacidad de acción de cada sujeto cobra un sentido relacional. La reflexividad relacional es entendida "como las decisiones que toman (investigador e investigados) en el encuentro, en la situación del trabajo de campo. Por una parte, el investigador adopta ciertas actitudes, selecciona determinados individuos que se transforman en informantes, se presenta con un elaborado discurso, etc.; lo que constituye los canales de que dispone para acceder al mundo social de los sujetos. Por la otra, los informantes se conducen reflexivamente ante el investigador. De modo que, en la situación de campo, el investigador no es el único estrategia y las técnicas de obtención de información tienen como eje esta premisa" (Guber, 2004, p. 49). Por ello, la conciencia de una relación sujeto-sujeto está enmarcada en la consciencia de la incompletud de las culturas, donde cobra sentido la propuesta de Boaventura de Sousa sobre la hermenéutica diatópica (De Sousa Santos, 2010a, p. 93), haciendo efectiva la interlocución entre académicos e indígenas para producir conocimiento consistente, tal y como plantea la antropóloga Joanne Rappaport, a propósito de sus trabajos con comunidades en la zona del Cauca en el sur de Colombia (Rappaport, 2004).

2. Flexibilidad en teorías, métodos y técnicas.

Asumiendo la idea de Michel de Certeau (1984), es preciso romper las fronteras disciplinarias y cognitivas de la ciencia como motor de la transformación de la vida social, recuperando la experiencia, los afectos y formas concretas de los mundos de vida, no como meras formas marginales o excrecencias, sino antes bien como parte sustancial de toda forma de conocimiento de la mediación (Certeau, 1984). La interacción dialéctica sujeto-sujeto como punto de partida en los procesos de investigación supone intentar disipar, en lo posible, la división arrogante entre el que conoce y el que se deja conocer. Una flexibilidad en las teorías, los métodos y técnicas del investigador posibilita una actitud abierta a un intercambio intelectual (Overing, 2007). Esto significa que, más que obtener información para procesar y convertir en conocimiento, desde la visión de la ciencia moderna, el investigador en comunicación ha de reconocer conocimientos, e incluso como señaló el antropólogo Krisch, a partir de sus investigaciones sobre el pueblo yonggom en Nueva Guinea, "tomar en serio lo que los indígenas dicen". La epistemología indígena puede y debe ser reconocida para ocupar, en iguales condiciones, el mismo nicho teórico que ocupa la epistemología antropológica. Esto es, tomar a los indígenas en serio no es apropiarse de sus pala-

bras y gestos como material bruto al que se agrega valor y se vende como teoría antropológica, sino otorgarles el lugar intelectual que les corresponde (Ramos, 2011, p.118). El ejercicio realmente transformador, en esta línea, es el de aprender a escuchar los silencios y ausencias en aras de transformar los términos de la conversación y explorar “el valor de estar en silencio al trabajar con grupos subalternos con el ánimo de *decolonizar* los conocimientos; un silencio que nos obligue a escuchar” (Yehia, 2007, p. 106).

3. Compartir los resultados.

El diálogo de saberes entre sujetos implica también la superación de la división del trabajo intelectual y la apuesta por la producción común de conocimiento, comenzando por devolver lo aprendido y compartir los resultados. Algunos antropólogos han comenzado ya a incorporar en sus prácticas investigativas procesos de trabajo colaborativo de producción, en los cuales se comparte la autoría con miembros de las comunidades.

Pero no basta con agregar los nombres de los colaboradores indígenas en la cubierta del libro para volverlo obra colaborativa. El efecto de simetría solo se alcanzará cuando las ideas académicas y las indígenas se fertilicen mutuamente y generen nuevas comprensiones recíprocas (Ramos, 2011, p. 119).

Los resultados de las investigaciones deberían ponerse en diálogo con las comunidades indígenas investigadas. La percepción de las comunidades representada en la metáfora de los pescadores que atrapan información desde la orilla y se van sin nunca regresar, podría alterarse si los investigadores trabajaran más en procesos de compartir sus resultados, no solo enviando los documentos o libros productos del proceso, sino mediante la experimentación con otras formas de comunicación de los resultados distintas a las publicaciones académicas. “La legitimidad de conocimiento adquirido no es ahora solo objeto de análisis y crítica por parte de la comunidad académica, sino también por aquellos que protagonizan la vida que pretendemos exponer en nuestros escritos” (Bartolomé, 2003, p.205). Por tanto, para que los resultados puedan estar al servicio de las comunidades y ponerse en diálogo con los pueblos indígenas, tendrían que generarse, como se propone desde la IAP “procedimientos alternos de investigación y acción, enfocados hacia los problemas regionales y locales” (Fals Borda, 1999). Esto es posible si el diálogo comienza desde la formulación de los proyectos alineados con las necesidades y prioridades, en el caso de las experiencias referenciadas, concebidos en los planes de vida de las comunidades indígenas; partiendo, en cierto sentido, de una ecología de la comunicación compleja, singular, entrañada en los mundos de vida y cosmogonías indígenas, trascendiendo así la pobre y reduccionista visión tecnodeterminista de la Escuela de Toronto y de la Media Ecology Association.

4. Reflexionar sobre las topologías de las temporalidades y espacialidades desde enfoques ecológicos radicales.

En cuanto a las asimetrías culturales sobre la visión de la temporalidad y el espacio entre los investigadores y los pueblos indígenas (investigados), es importante tener en cuenta que los ritmos de tiempo dentro de las cosmogonías de los pueblos están marcados por los ritmos del territorio y la naturaleza, esto implica que tiempo y espacio son dos dimensiones interrelacionadas. En general, toda acción está asociada con ciclos que dan a cada hecho su tiempo y lugar específico, con un ritmo lento, pausado, sin prisas; mientras que los investigadores están limitados por los tiempos administrativos de ejecución de recursos y otras condiciones académico-administrativas propias de las instituciones que financian los proyectos generalmente de corta o mediana duración (uno o dos años). De esta manera se hace evidente la necesidad de una ecología de las temporalidades como propone De Sousa (2009) para romper con la hegemonía del tiempo lineal y comprender las temporalidades basadas en los ciclos.

Pero también se hace necesario recuperar el sentido de los lugares que, desde las cosmogonías ancestrales, constituyen escenarios de cruce entre lo immanente y lo trascendente; lo material y lo inmaterial, los seres vivos y los seres espirituales. Por tanto, esto confiere generalmente un carácter ritual y sagrado al territorio. Desde este punto de vista, las prácticas comunicativas, comprendidas como procesos de producción, reproducción y circulación de significaciones y sentidos, estarían ancladas a la perspectiva del lugar. Contrario, como señala Arturo Escobar, a lo sucedido desde las dinámicas de la globalización, donde hay una desaparición del lugar cuyo “desdibujamiento tiene consecuencias profundas en nuestra comprensión de la cultura, el conocimiento, la naturaleza y la economía” (Escobar, 1996, p. 114) y en conjunción con la propuesta de la ecología de transescalas (De Sousa Santos, 2009) para comprender las dinámicas de tensión y construcción entre lo local y lo global.

5. Conclusiones

Las transformaciones contemporáneas de la globalización y el nuevo espíritu del Capitalismo Cognitivo sitúan un campo estratégico de lucha epistemológica en la comunicación por la centralidad que hoy adquiere el trabajo inmaterial y la práctica científica. En este horizonte, la tradición comunicacional de América Latina puede cumplir un papel estratégico, siempre y cuando se asuma la necesidad de un nuevo *descentramiento* que rompa con la tradición modernizadora heredera de la influencia occidental y en parte presente en la teoría de la dependencia y la propia ELACOM, con el fin de reinterpretar, a partir de los debates poscoloniales, el sentido de una Epistemología del Sur para la Comunicología regional, reinstituyendo una agenda y mirada renovada de la práctica teórica local. El desfase entre el pensamiento y la política cultural, entre las luchas por

la representación y emancipación de los pueblos indígenas y la investigación en comunicación, constata en este punto la pertinencia de profundizar en una línea de experimentación y trabajo teórico al respecto, que solo ha de resolverse con mayor reflexividad, retomando la potencia crítica de la ELACOM –como demuestra la genealogía de las luchas y la epistemología híbrida del pensamiento crítico latinoamericano– pero cada vez más reinstituendo en el centro del pensamiento la potencia creativa de los movimientos de lucha de las minorías étnicas. Pues “mientras la teoría crítica eurocéntrica fue construida en unos pocos países europeos (Alemania, Inglaterra, Francia, Rusia e Italia) con el objetivo de influenciar las luchas progresistas en esa región del mundo, las luchas más innovadoras y transformadoras vienen ocurriendo en el Sur, en el contexto de realidades socio-político-culturales muy distintas” (De Sousa Santos, 2010b, p.22), en buena medida desde la emergencia en 1994 de las luchas indígenas. En este sentido, un primer reto para avanzar una Epistemología de la Comunicología del Sur pasa, en primer lugar, por lograr el fortalecimiento de la investigación y de la comunidad de investigadores en América Latina desde la emancipación intelectual, en el sentido propuesto por Jacques Rancière, a saber,

la emancipación como reapropiación de una relación consigo mismo perdida en un proceso de separación[...]. Eso es lo que significa la palabra emancipación: la alteración de la frontera entre los que actúan y los que miran, entre individuos y miembros de un cuerpo colectivo[...]. Una comunidad emancipada es una comunidad de narradores y de traductores. (2010, p. 21-27)

Y una ciencia ingeniosa es un saber insurgente que captura lo común, la realidad vivencial desde una estrategia de descentramiento crítica contra las grandes narraciones sobre el cambio social. Esto, de acuerdo con Homi Bhabha (1994), significa definir una política científica de empoderamiento propio, de autorreconocimiento, que revise los preceptos dominantes de la *westernización* de la teoría comunicacional. Ello pasa, de acuerdo a las tesis de Boaventura de Sousa Santos, aplicado a nuestro campo, por descolonizar la comunicología, por medio de:

1. *La ruptura de los abismos epistémicos.* La teoría crítica de la comunicación solo será renovada abriendo espacios analíticos para realidades emergentes donde, como sucede en los espacios tradicionales de los pueblos originarios amerindios, subsisten prácticas, cosmogonías y formas de saber-hacer ocultos, obliterados o directamente clasificados como ‘no saber’ por la academia. Un conocimiento comunicacional situado desde las matrices del paradigma amerindio significa, en este sentido, reivindicar un conocimiento prudente y situado que dé proyección al saber común del “instinto Caribe”, del saber para la vida de “la raza cósmica”, dando continuidad a la “estética de la fome” o, en sentido epistemológico, a una comunicología decolonial, compleja y liberadora, que, heredera de la praxis teórica antropofágica, asuma radicalmente la

legítima canibalización de la diferencia como propia de la subalternidad de las culturas populares latinoamericanas en la crítica de la negación inequitativa de un pensamiento anclado en lo local, de un ser y un conocer articulado en los lugares sagrados de los que son protagonistas los nuevos actores políticos del siglo XXI en la región.

2. *El diálogo Sur-Sur*. Desde la Teoría de la Dependencia, la comunicología latinoamericana es consciente de la necesidad de una historia conectada, de la importancia de la hermenéutica diatópica que confronta, redescubre y construye las tramas de sentido común, activadas en el caso del movimiento indígena con las cumbres, redes, políticas y también universidades de la tierra, de la Pachamama. En el mismo sentido, la investigación en comunicación para una nueva Epistemología de la Comunicación desde el Sur ha de tratar de conectar, reescribir y contrastar experiencias, saberes y prácticas de mediación en la región, en coherencia con el principio de *clinamen* y la práctica de la relación del paradigma amerindio, tal y como enseña Viveiros de Castro (2010).

3. *La politización de la investigación en comunicación*. La rearticulación del pensamiento crítico latinoamericano pasa por una Epistemología del Sur y desde debajo de la práctica teórica, concebida como superación de la relación fantasmática entre teoría y práctica del culturalismo cosificado desde los años 90. Una práctica teórica que, por su circularidad y empobrecido potencial liberador, termina siendo tautológica, una suerte de “adecuación ceremonial” –de acuerdo con la feliz expresión de Thorsten Veblen (2004)–, que no corresponde al “espíritu de los nuevos tiempos” que, como hemos indicado, da cuenta de nuevas formas de apropiación, activismo tecnológico y, en el caso de los movimientos indígenas del continente, nuevas formas de acción colectiva de las políticas de representación.

4. *La discusión de la economía política de la comunicación y del conocimiento en la era del Capitalismo Cognitivo en forma de arqueología del saber-poder informativo en la modernidad otra de América Latina*. Ello significa situar la agenda de investigación en comunicación en un desplazamiento de la metrópoli a la frontera o periferia, en una suerte de aculturación a la inversa o cambio de código y matrices epistémicas. Y en un desplazamiento de la visión culturalista a la economía política. De acuerdo con Castro-Gómez, “para conceptualizar (la ruptura epistemológica que proponemos) se hace necesario realizar un giro metodológico: la genealogía del saber-poder, tal como es realizada por Foucault, debe ser ampliada hacia el ámbito de macroestructuras de larga duración, de tal manera que permita visualizar el problema de la invención del otro desde una perspectiva geopolítica” (Lander, 2001, p. 169). Y, al tiempo, problematizar los sistemas de saber y conocimiento, tal y como las Universidades de la Tierra están planteando desde los movimientos indígenas, mientras los currículos formales de las escuelas y facultades de comunicación en América Latina ignoran o marginan en sus agendas de formación e investigación el reto de pensar la diversidad cultural y las ecologías de vida del contexto inmediato en la región.

Si el campo y la academia están en un punto de inflexión como consecuencia de los cambios estructurales de la globalización capitalista, la comunicología latinoamericana puede renovar, como ya hiciera antaño, los paradigmas y modelos teóricos aprendiendo de la experiencia insurgente de los movimientos indígenas, tal y como está ocurriendo en otras disciplinas (derecho, antropología, sociología, historia), pero para ello es necesario proceder a una ruptura epistemológica de la colonialidad del saber comunicológico dominante. Pues, si se muda la estructuración y composición del campo desde nuevas bases epistémicas, no es posible construir una nueva teoría crítica de la mediación sin dar la centralidad que merece a la insurgencia emergente desde 1994 en la región iniciada con la lucha zapatista.

Ello requiere, al menos, tres condiciones para la práctica científica:

1. *Construir formas institucionales más fuertes, coherentes y supranacionales, articulando redes de investigación potentes y transversales que contribuyan al fortalecimiento del campo autóctono.* Necesitamos una primavera académica contra la privatización y monopolios privados del conocimiento que la globalización impone en el Capitalismo Cognitivo a favor de una mirada, teoría y práctica o estilo de investigación angloamericano o euro-occidental que, de facto, cercena los saberes, condicionando las prácticas científicas autónomas y comunitarias en la región. CONFIBERCOM (Confederación Iberoamericana de Asociaciones Académicas de Comunicación) representa en este sentido la voluntad de una nueva institucionalidad creativa, flexible, polivalente, rizomática y con voluntad liberadora, que trata de sumar y garantizar convergencias a la hora de construir un futuro para nuestro pensar en común. Pero también Clasco, Alaic, Flasco, CLAD, Ulepicc y otros espacios de construcción de pensamiento crítico en la región. En esta línea, si el capitalismo y las políticas de ciencia y tecnología separan, externalizan y disuelven las comunidades científicas que nos identifican, el reto es, justamente, tratar de religar, juntar, unir, conectar, compartir y reconstruir lo *procomún latino* para un pensamiento renovado, poscolonial y divergente; un pensamiento, en fin, de la disidencia y la diferencia reconocida y potencialmente emancipadora. Solo así podremos acometer los retos de una Comunicología renovada y, lo que es más importante, solo bajo esta condición tendremos la legitimidad que necesitamos, atendiendo las demandas y necesidades de desarrollo de los pueblos y multitudes que, solo indirectamente, nos interpelan porque no nos conocen ni nos esperan.

2. *Favorecer la reflexividad científica y la metainvestigación para definir agendas, cuestionar el campo y permitir una mayor capacidad de autoobservación.* El metaanálisis y la teorización siguen siendo pobres, notoriamente insuficientes y, hoy con las políticas de I+D, crecientemente marginales (por el imperio absoluto de indicadores y sistemas de evaluación orientados tan pragmáticamente que lo urgente y necesario es desplazado por una miope visión de conjunto). Así, justo cuando más precisamos complejizar nuestra práctica científica y ganar potencia reflexiva para alterar el locus del campo, se observa

una notoria carencia de perspectiva estratégica y producción epistémica en esta dirección. Por ello, si hemos de evitar la propia disolución, vía consumo mercantil, de toda práctica científica por inoperancia o falta de efectividad, la discusión de las agendas, la arqueología del saber-poder comunicacional en los marcos nacionales, tanto como los estudios comparados, constituyen prioridades en la conformación de un programa fuerte y articulado supranacionalmente en instituciones como Alaic y Confibercom, para dotar de sentido y hacer política científica que fortalezcan el campo ante las nuevas transformaciones visibles y transversales que recorren el ámbito científico y práctico de la mediación.

3. *Fomentar la naturaleza aplicada, productiva y creadora del campo de la comunicación.* Si la cultura digital es la intelectualización de todo trabajo como actividad creativa y representa la socialización del poder de producción simbólica, parece contraproducente no explorar esta dimensión, convirtiendo la Universidad en un verdadero laboratorio multimedia, o medialab, que, permeando la práctica científica, procure contribuir, por medio de metodologías de investigación colaborativa, a una estrecha participación con los usuarios para producir y generar nuevos contenidos, valores y servicios, como podemos aprender escuchando de las Universidades de la Tierra Indígenas. Ello pasa por refundar el modelo de Universidad del Siglo XXI, como apunta Boaventura de Sousa Santos en su crítica del papel de la educación superior. Una comunicación de, para, en y desde el Sur implica un modelo de reproducción del conocimiento basado en el reconocimiento, la ecología de saberes, la justicia cognitiva global y una cultura académica anticolonial, anticapitalista y democrática de la producción del saber sobre la comunicación en línea con muchas de las experiencias que están liderando los pueblos amerindios.

Referencias bibliográficas

- Appadurai, A. (1997). La globalización y la imaginación en la investigación. Recuperado de: <http://bit.ly/2atHFAY>.
- Bajtín, M. (Ed.). (1981). *Discourse in the novel. The dialogic imagination, four essays by M.M. Bakhtin* (pp.269-422). Texas: University of Texas Press.
- Barbalho, A.; Calabre, L.; Miguez, P. & Rocha, R. (Orgs.). (2011). *Cultura e desenvolvimento. Perspectivas políticas e económicas*. Salvador: EDUFBA.
- Barranquero, A. (2009). Latinoamérica: la arquitectura participativa de la Comunicación para el cambio. *Diálogos de la Comunicación*, 78, pp. 1-14.
- Bartolomé, M. (2003). En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural. *Revista de Antropología Social*, 12.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Beltrán, L.R. (2000). *Investigación sobre Comunicación en Latinoamérica. Inicio, trascendencia y proyección*. La Paz: Plural Ediciones.

- Beltrán, L R. (2005). La comunicación para el desarrollo en Latinoamérica. Un recuento de medio siglo. Recuperado de <http://bit.ly/1uT7lkm>.
- Beltrán, L.R.; Herrera, K.; Pinto, E. & Torrico, E. (2008). *La comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes*. La Paz: Centro Interdisciplinario de Estudios de la Comunicación.
- Beltrão, L. (1971). *Comunicação y folklore*. São Paulo: Contra-capas.
- Beltrão, L. (1980). *Folkcomunicação, la comunicación de los marginalizados*. São Paulo: Cortez.
- Beltrão, L. (2001). *Folkcomunicação. Um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Beltrão, L. (2004). *Folkcomunicação: Teoria e Metodologia*. São Bernardo do Campo: UEMESP.
- Brunner, J. (1988). *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago: FLACSO.
- Burke, P. (2010). *Híbrido cultural*. Madrid: Akal.
- Castro-Gómez, S. (1997). "La filosofía de los Calibanes o ¿qué significa una Crítica de la razón latinoamericana". *Revista Iberoamericana*, LXIII (180), pp. 537-541.
- Castro-Gómez, S.; Guardiola, O. & Millán, C. (1999). *Pensar(en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica postcolonial*. Bogotá: CEJA.
- 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.
- Chakrabarty, D. (2007). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee, P. (1993). *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- De Certeau, M. (1984). *The practice of Everyday Life*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Del Valle, C. (2004). Genealogía crítica de la comunicación intercultural: medio-centrismo 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). Mediacentrismo 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. (2012). Criticidad y complejidad en el campo de la comunicación: Aproximaciones epistémicas sobre la Comunicación Participativa y para el Cambio Social desde América Latina. En Martínez, M. & Sierra, F. (Coords.). *Comunicación y desarrollo local. Nuevas prácticas de empoderamiento social*. Barcelona: Gedisa.
- 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. Nodos conceptuales para pensar*

- la nueva mediación digital*. Barcelona: Gedisa.
- Del Valle, C. & Poblete, T. (2009). Genealogía Crítica de los Estudios Interculturales y la 'Comunicación Intercultural' en América. *I/C-Revista Científica de Información y Comunicación*, 6, pp. 193-214.
- 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.
- Fals Borda, O. (1999). "Orígenes universales y retos actuales de la IAP (Investigación Acción Participativa)." *Análisis Político*, 38.
- Ferreira, L. (2000). Los códigos y la ley de expresión precolombina. *Diálogos de la Comunicación*, 58, pp. 80-93.
- Fuentes Navarro, R. (1992). *Un campo cargado de futuro. El estudio de la Comunicación en América Latina*. México: CONEICC.
- Fuentes Navarro, R. (2005). *La emergencia de un campo académico. Continuidad utópica y estructuración científica de la investigación de la comunicación en México*. Tesis inédita de doctorado, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México.
- García-Canclini, N. (1987). Ni folklórico ni masivo ¿Qué es lo popular? *Revista Diálogos de la Comunicación*.
- Gargurevich, J. (2002). *La Comunicación imposible: información y comunicación en el Perú (siglo XVI)*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.
- Gravante, T. (2010). *Ciberactivismo y Guerra de Baja Intensidad. Un análisis de las experiencias de netactivismo en la ciudad de Oaxaca en un conflicto de contra-insurgencia (2006-2009)*. Tesis inédita de maestría, Universidad de Sevilla, Sevilla, España.
- Grosfoguel, R. (2006). "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global." *Tabula Rasa*, 4, pp. 17-48.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano, reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós Estudios de Comunicación.
- Guha, R. (1982). *Subaltern Studies I: Writing on South Asian History and Society*. Delhi. Oxford University Press.
- Gumucio, A. & Tufté, Th. (Eds.) (2006). *Communication for Social Change Anthology: Historical and Contemporary Readings*. New Jersey: CFSC.
- Hall, E.T. (1959). *The Silent Language*. New York: Doubleday.

- 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. Recuperado de: <<https://sites.google.com/site/ccsociedad/iii-elmec>>.
- Kontopoulos, K. (1993). *The Logics of Social Structure*. London: Routledge.
- Lander, E. (Comp.) (2001). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO/CICCUS.
- León Duarte, G. (2008). "ELACOM. Referente histórico y conquista de la hegemonía en el pensamiento latinoamericano de comunicación", *Revista Razón y Palabra*, Vol. 13, Número 61, Marzo-Abril, ITEMS-CEM, Estado de México.
- León Duarte, G. (2011). *La Escuela Latinoamericana de Comunicación*. Madrid: Editorial Académica Española.
- Martín-Barbero, J. (1993). *Communication, Culture and Hegemony. From Media to Mediations*. London: Sage Publications.
- Martín-Barbero, J. (2002). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación y la cultura*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Marques de Melo, J. (1988) Communication Theory and Research in Latin America. *Culture, Media & Society*, Vol X, Num. 4, pp. 405-418. London: Sage.
- Marques de Melo, J (Org). (1996). "O pensamento latino-americano em Comunicação," *Comunicação e Sociedade*, 15. Sao Bernardo do Campo: UMESP.
- Marques de Melo, J. (1998). *Teoría da Comunicação. Paradigmas Latino-Americanos*. Petrópolis: Vozes.
- Marques de Melo, J. (2000). Los tiempos heróicos. En Beltrán Salmón, L.R., *Investigación sobre comunicación en Latinoamérica. Inicio, transcendencia 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.
- Marques de Melo, J. & Gobbi, C. (Orgs.). (2000). *Gênese do Pensamento Comunicacional Latino-Americano: O Protagonismo das Instituições Pioneiras*. CIESPAL, ICINFORM, ININCO. Sao Bernardo do Campo: UMESP/UNESCO.
- Marques de Melo, J & Gobbi, M. (2004). *Pensamento Comunicacional Latino-Americano*. São Paulo, Brasil. UNESCO-UMESP. VII CELACOM, pp. 15 - 18.
- Marques de Melo, Tarsitano, Sathler & Gobbi. (2005). *Sociedade do Conhecimento*. São Paulo, Brasil. UNESCO-UMESP. VIII CELACOM, pp. 9 -12.
- Mattelart, A., & Mattelart, M. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Neuman de Segan, M. (2008). La apropiación tecnológica como práctica de resistencia y negociación en la globalización. En IX Congreso Latinoamericano de Investigadores de la Comunicación, AMIC, México.
- Ramos, A. (2011). "Por una antropología ecuménica." En Grimson, A.; Merenson, S. & Noel, G. (Ed.). *Antropología Ahora*, pp. 97-124. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Pontevedra: Ellago editores.
- Rappaport, J. (2004). *Retornando la mirada: Una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Regalado, J. (2010). *Política y acciones colectivas en el Occidente de México*. Universidad de Guadalajara, México.
- Regalado, J. (2011): Los movimientos sociales en México. La vía autonomista y comunitaria. En Seminario Nuevas perspectivas para el estudio de los movimientos sociales en América Latina. UAM-X. Ciudad de México.
- Rivera Cusicanqui, S. & Barragán, R. (Eds.). (1997). *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Editorial Historias, Ediciones Aruwiwiri & SEPHIS.
- Rivera Cusicanqui, S. (2006). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón. Recuperado de: <<http://www.tintalimon.com.ar/descargar.php?libro=978-987-25185-4-7>>.
- Rodríguez, L. (2005). Comunicação pública pre-colombiana em sociedades meso-americanas: fontes históricas para seu estudo entre Maias y Astecas. *Revista brasileira de Ciências da Comunicação*, XXVIII (2), pp. 43-68.
- Said, E. (1995). *Orientalism*. London: Penguin.
- Sierra, F. (Coord.) (1997). *Comunicación e Insurgencia. La información y la propaganda en la guerra de Chiapas*. Guipúzcoa: Editorial Hiru Argitaletxe.
- Sierra, F. (2002). *Comunicación, educación y desarrollo. Apuntes para una historia de la comunicación educativa*. Sevilla: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- Sierra, F. (2010). *Comunicación y Desarrollo*. Loja: UTPL
- Sierra, F. (2013). Teoría y políticas de comunicación en Latinoamérica. Nuevos lineamientos y perspectivas de investigación. En Moreno, I. & Palenzuela, P. (Coords.). *América Latina. Una aproximación pluridisciplinar* (pp. 63-84). Sevilla: Aconcagua Libros/IEAL.
- Sierra, F.; Del Valle, C. & Moreno, J. (Coord.) (2010). *Políticas de comunicación y ciudadanía cultural iberoamericana*. Barcelona: Gedisa.
- Sierra, F.; Del Valle, C. & Moreno, J. (Coord.) (2011). *Cultura latina y revolución digital. Matrices para pensar el espacio iberoamericano de comunicación*. Barcelona: Gedisa.
- Sierra, F. & Gravante, T. (2012). Apropiación tecnológica y mediación. Líneas y fracturas para pensar otra comunicación posible. En Encina, J. & Ávila, M. (Eds). *Autogestión de la vida cotidiana*, pp. 130-138. Sevilla: UNILCO.
- Sierra, F. & Martínez, M. (Eds.) (2012). *Comunicación y Desarrollo. Prácticas comunicativas y empoderamiento local*. Barcelona: Gedisa.
- Spivak, G. (1988). Can the subaltern speak? Speculations on widow sacrifice. En Grossberg, L. & Nelson, C. (Eds.). *Marxism and Interpretation of Culture*. London: Macmillan.
- Tuhiwai Smith, L. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books & University of Otago Press.

- Valencia, J.C. (2012). Mediaciones, comunicación y colonialidad: encuentros y desencuentros de los estudios culturales y la comunicación en Latinoamérica. *Signo y Pensamiento*, XXX (60), pp. 156-165.
- Veblen, T. (2004): *Teoría de la clase ociosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Línea de antropología poses-
tructural*. Buenos Aires: Katz
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pen-
samiento*, XXIV (46), pp. 39-50.
- Yehia, E. (2007). “Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/ decolonialidad latinoamericanas y la teoría del actor-red.” *Tabula Rasa*, 6, pp. 85-115.
- Zibechi, R. (2012). *Territories in Resistance: A Cartography of Latin American Social Movements*. Baltimore: AK. Press.