

# **De-colonialidad en la era tecnomediática**

**Intersecciones teóricas, contextos  
y procesos de comunicación**

**Claudio A. Maldonado Rivera**



## **De-colonialidad en la era tecnomediática**

Intersecciones teóricas, contextos y procesos de comunicación



# **De-colonialidad en la era tecnomediatíca**

**Intersecciones teóricas, contextos  
y procesos de comunicación**

*Claudio A. Maldonado Rivera*

EDICIONES  
 CIESPAL

2018

---

M244

Maldonado Rivera, Claudio Andrés

De-colonialidad en la era tecnomediática. Intersecciones teóricas,  
contextos y procesos de comunicación /

Quito: Ediciones CIESPAL, 2018

1. COMUNICACIÓN 2. DE-COLONIALIDAD 3. APROPIACIÓN TECNOLÓGICA 4. AMÉRICA LATINA

I. Título II. Autor

---

### **Directora General de Ciespal**

Gissela Dávila Cobo

### **Comité Científico**

Dr. Ricardo Salas

Dra. Teresa Velázquez

Dr. Erick Torrico

Dra. Gertrudis Payás

Dr. Carlos del Valle

Dr. Patricio Lepe-Carrión

Primera edición, Quito: Ediciones CIESPAL, 2018

Colección: Estudios Culturales y Teoría de la Mediación, N° 8

Tiraje: 500 ejemplares

N° de páginas: 152

Tamaño: 15, 5cm x 21cm

ISBN: 978-9978-55-180-6

Impreso en Ecuador / Printed in Ecuador

© 2018, primera edición, CIESPAL

### **Ediciones CIESPAL**

Centro Internacional de Estudios Superiores  
de Comunicación para América Latina

Av. Diego de Almagro N32-133 y Andrade Marín • Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 254 8011

[www.ciespal.org](http://www.ciespal.org)

<http://ediciones.ciespal.org/>

### **Equipo editorial**

*Coordinación editorial*

Gabriel Giannone/ Francesco Maniglio

*Asistente de edición*

José Morán

*Revisión de texto*

Noemí Mitter / Ana María Cuesta

*Diseño y maquetación*

Arturo Castañeda Vera



Los textos publicados son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

Atribución-SinDerivadas

CC BY-ND

Atribución-SinDerivadas 3.0 Ecuador

CC BY-ND 3.0 EC

Attribution-NoDerivatives 4.0 International

CC BY-ND 4.0

Esta licencia permite la redistribución, comercial o no comercial, siempre y cuando la obra no se modifique y se transmita en su totalidad, reconociendo su autoría y sus ediciones anteriores.

*A Carolina y Salvador, por  
tejer el cotidiano...*



## **Índice**

### **11 Prólogo I**

*Teresa Velázquez Talavera*

### **15 Prólogo II**

*Carlos del Valle Rojas*

### **19 Introducción**

#### **Capítulo 1**

##### **25 Indagando en la “caja de herramientas” del giro decolonial**

El sistema mundo moderno-colonial

La colonialidad

El (no)ser (sub)ontologizado por la colonialidad

Colonialidad epistémica

La opción decolonial

#### **Capítulo 2**

##### **49 Colonialidad en la sociedad global de la información**

Colonialidad y globalización

Colonialidad global y poder heterárquico

Colonialidad y Estado-nación

Colonialidad y sociedad de la información

Colonialidad, medios y discurso

#### **Capítulo 3**

##### **93 Decolonialidad y prácticas tecno-comunicativas**

Confrontar la totalidad

Proyectos decoloniales

Decolonialidad y procesos tecno-comunicativos

Apropiación tecnológica y decolonialidad

Hipermediaciones y decolonialidad

Más allá de la comunicación alternativa

Consideraciones para un debate en construcción

#### **144 Referencias bibliográficas**



## **Prólogo I**

La obra que sigue a continuación invita a un ejercicio de relectura de los procesos de modernidad-colonialidad desde la perspectiva teórica basada en el giro decolonial. El objetivo es presentar una discusión teórica que permita comprender y dar respuesta a las relaciones culturales en conflicto en los contextos contemporáneos, donde la globalización y las tecnologías digitales pueden, o bien opacar, invisibilizar las diversidades culturales, o bien aflorarlas, reconocerlas y compartirlas.

El recorrido por autores, obras y aportaciones de esta corriente de pensamiento con los que este texto debate, realizado, además con una gran solvencia documental y bibliográfica, proporciona al lector pautas para descubrir, en palabras del autor, “otras formas de saber” conducentes a reflexionar sobre una nueva manera de abordar el conocimiento, al ofrecer al lector la oportunidad de entrar en este campo de investigación y dialogar con esa nueva epistemología derivada de esas otras formas de saber.

El libro nos lleva por el camino denominado la inflexión decolonial, para poner de manifiesto las claves del sistema mundo moderno-colonial, desde los presupuestos contenidos en la propuesta de modernidad/colonialidad para identificar los elementos de la dominación del otro.

El desarrollo teórico en el que inicia su argumentación basada en esta corriente, le permite al autor establecer dos etapas de la modernidad. Una primera situada en los albores de la experiencia de la conquista (siglos xv y xvi) y una segunda en los orígenes de la Ilustración, a finales del siglo xvii y que cimentaron la tradición de un pensamiento basado en el eurocentrismo como forma hegemónica de comprender el mundo y que favoreció la expansión del capitalismo, no solo administrativo y

político sino que, también, y muy importante, instituyó opuestos clasificatorios construidos a partir de los presupuestos culturales, políticos y de expansión de los conquistadores frente a la cultura, forma de vida y subjetividades del otro objeto de conquista y de su territorio.

La confrontación de ambas formas de aproximación al pensamiento científico es el eje conductor de este trabajo y permite al lector adentrarse en esta perspectiva de un “paradigma-otro”, lo que le capacita para realizar un trabajo de traducción entre los presupuestos habituales de lectura y esos otros que los cuestionan, para que las fronteras que se establecen en el lugar de la producción del discurso sobre este tema den lugar al tránsito de conocimiento que permita comprender las tramas ocultas de un pensamiento único, como diría Ignacio Ramonet allá por 1995<sup>1</sup>, basado en un poder hegemónico, capitalista y de expansión, y faculte al lector en la obtención de instrumentos epistémicos que hagan posible una nueva forma de interpretación de la realidad sobre estos procesos tan profundamente arraigados e ideológicamente construidos.

La labor no es fácil. Para ello, el libro pone de manifiesto la manera en la que la huella del comportamiento colonial, generador de conflictos, sigue aún presente en las sociedades contemporáneas, y en sus discursos construidos, y da las claves para que el lector reconozca ese conflicto, y la diferencia que lo acompaña.

La dimensión teórico-explicativa de la colonialidad como esquema de pensamiento, es otro de los aspectos centrales de este libro. Instaurada después de la colonización, y como efecto de esta, impone su interpretación del mundo de la vida de los otros basada en la afirmación de lo propio como verdadero y referente normativo, como pauta de pensamiento seguida a lo largo de los siglos y su pervivencia hasta la actualidad.

Como respuesta a ello, se encuentra la apuesta por la decolonialidad como forma de superar el esquema de pensamiento impuesto como

---

1 Véase la editorial “La pensée unique” de Ignacio Ramonet en *Le Monde Diplomatique*. Enero de 1995.

colonialidad del poder y del saber e impulsar un sistema heterárquico que permita desactivar las estructuras de imposición de unas sobre otras.

Llegado a este punto, y para afrontar esa tarea, se precisa una lectura desde los presupuestos de decolonialidad ya mencionados. Este tránsito por el discurso del poder hegemónico establecido le sirve al autor para abordar, desde esa mirada epistémica diferente, cómo la apropiación social de las tecnologías, y su uso, hace posible la visibilidad de las identidades de resistencia y las identidades basadas en el lugar de pertenencia, que desemboca en otro tipo de poder necesario y que se encuentra en el recorrido que presenta, el autor en torno al debate sobre la colonialidad también presente en la sociedad global de la información.

A partir de las reflexiones de diferentes autores sobre las desigualdades existentes en la Sociedad de la Información el autor expone de qué manera esta sociedad, y las tecnologías imprescindibles que la definen, hace que se mantenga la colonización del conocimiento en lo que él denomina “colonialidad mediática”. Esto nos ha hecho recordar un trabajo sobre el grado de implementación de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) como instrumentos base para la existencia de la Sociedad de la Información y de la Comunicación, en los países del Mediterráneo<sup>2</sup>, en el que se puso de manifiesto las grandes diferencias que existían entre los países de la ribera del Mediterráneo (Sur y Norte geográficos) sobre el acceso de las ciudadanías a esas tecnologías y, por ende, a la Sociedad del Conocimiento. Esto implica dependencia y, en nuestra opinión, una nueva forma de colonialismo sobre el conocimiento.

De especial interés nos parece la importancia que se da en el texto a la comunicación como aporte teórico a este campo de estudio y de reflexión y hace un llamado a los autores del giro decolonial para que este área del conocimiento sea tomada en consideración. Propone la decolonialidad y las prácticas tecno-comunicativas como manera de reconocer

---

<sup>2</sup> Véase Teresa Velázquez “Comunicación y sociedad del conocimiento: proyectos de investigación en la región mediterránea (Europa y Norte de África)”. En: *Libero*. São Paulo 13(26), 21-28, desde 2010. En este trabajo se recogen datos previos a los movimientos surgidos en los países árabes mediterráneos los cuales tuvieron su inicio en el año 2011.

la producción de la diferencia que posibilita el discurso decolonial en el contexto de la geopolítica del conocimiento, basada esta última en la colonialidad del saber, del poder y del ser, para lo que el autor presenta los ejes del discurso de la diferencia como generador de sentido y que descansa en el rechazo de la representación creada por los discursos de la colonialidad, es decir, la subalternización del individuo y optar, en la construcción de su discurso, por el empoderamiento de la identidad, su auto-representación.

El autor abunda en la importancia de contar con prácticas sociales comunicativas encaminadas a la apropiación social de las tecnologías y, también, que ambas desemboquen en la defensa de la identidad, lo que conduce al cambio sobre la reproducción del modelo dominante. De esta forma, la potenciación de lo local como derecho a visibilizar a través de la comunicación y los discursos construidos sobre las diferencias culturales y étnicas, y los conflictos derivados, serán generados desde un sentido “otro” frente a las hegemonías nacionales y globales.

El lector de este libro encontrará en el proyecto decolonial un elemento clave de interpretación del mundo como esquema de pensamiento que le permita realizar la relectura que mencionábamos al inicio de este prólogo. Opinamos que este modelo trasciende el espacio de los invisibilizados, subalternizados por motivo de etnia, cultura e identidad y puede ser aplicada para aquellos otros invisibilizados y subalternizados del mundo contemporáneo, por lo que esta propuesta teórica y epistemológica se hace necesaria para desactivar los universos simbólicos creados en torno al otro, al diferente, al extraño.

Quiero concluir este prólogo con mi agradecimiento al autor por los debates mantenidos en los espacios fronterizos en los que, a veces, los diálogos fueron confrontados, otras consensuados, otras acordados, pero siempre enriquecedores.

*Dra. Teresa Velázquez  
Bellaterra (Cerdanyola del Vallès), diciembre de 2016.*

## Prólogo II

*[La] paradoja [universal/particular] no puede resolverse, pero su no-resolución es la pre-condición misma de la democracia. La solución de la paradoja implicaría que un cuerpo particular habría sido encontrado, que sería el cuerpo verdadero de lo universal. Pero en este caso lo universal habría encontrado su emplazamiento necesario y la democracia sería imposible.*

Ernesto Laclau,  
Universalismo, particularismo y el tema de la identidad

*De-colonialidad en la era tecnomediática* del Dr. Claudio Maldonado tiene la virtud de emplazar y amonestar dialógicamente la labor actual de las ciencias sociales y humanidades, porque la interculturalidad precisamente se define por su resistencia a cualquier pretensión universalista, de modo que constituye un esfuerzo performativo para romper el poder hegemónico de la universalidad de lo social.

Decolonialidad es, en este sentido, una convocatoria abierta a asumir críticamente los espacios de disidencia y evitar así situarlos en los habituales regímenes del control y la exclusión, propios de las ciencias sociales que históricamente han permanecido al servicio del Estadonación, como racionalidades comprensivas rígidas, radicalmente estructuradas e incapaces de abordar la complejidad sin reducirla operacionalmente a indicadores sociales descontextualizados. La ciencia social actual es al Estado nacional moderno lo que la escolástica a la Iglesia.

El proyecto del giro de colonial implica el desplazamiento del Estadonación como campo de lucha permanente, de modo que el nacionalismo deviene comunitarismo o territorialismo, y la globalización del modelo del Estado da lugar a las narrativas que configuran los contextos en los cuales se disputa el sentido, el código y los campos de interlocución.

En este sentido, por ejemplo, el marco interpretativo que utilizan los dirigentes indígenas mapuches en Chile precisamente busca romper una tendencia colonial del Estado-nación: una solución “abordada por y desde el Estado”, centrada en la “integración nacional” y la “asimilación” (Liwen, 1990) o como sucede en Bolivia, donde el “Estado boliviano nació a la independencia sin que variara el régimen de servidumbre” (Salazar, 2015).

Por otra parte, es fundamental considerar que, desde el punto de vista epistémico, la teoría social latinoamericana es puro contexto, porque América Latina es, a su vez, un continuo de subjetividades fragmentadas en su radical cotidianidad. De hecho, es precisamente esta condición la que permite, efectivamente, la emergencia del giro decolonial.

Finalmente, el giro decolonial es un proyecto político, que debe ser admitido como tal. Ciertamente no se trata de la lucha por el Estado, pero supone una pugna por producir un mundo posible. Como todo proyecto utópico contiene promesas, en este caso de que existe la posibilidad de prescindir de cualquier forma de colonialidad, esto es, del saber, del poder y de la verdad, como también de la voluntad y de la moral; aunque del mismo modo como se nutren los grandes proyectos: de una eternidad diferida, una sociedad diferida o una revolución diferida (Baudrillard, 1992), es muy probable que estemos en presencia de una comunidad diferida.

En cualquier caso, *De-colonialidad en la era tecnomediática*, es una propuesta epistémica, teórica, analítica y utópica.

Dr. Carlos Del Valle Rojas  
Temuco-Chile, enero de 2017

## **Referencias bibliograficas**

- Baudrillard, J. (1992). *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen. (1990). “Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional”.
- Laclau, E. (2000). Universalismo, particularismo y el tema de la identidad. En H. Silveiro (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Trotta.
- Salazar, C. (2015). *El problema del indio. Nación e inmovilismo social en Bolivia*. La Paz: CIDES-UMS.



## **Introducción**

El campo comunicacional y las prácticas que se desarrollan dentro de este deben reconocerse como ámbitos centrales del diseño y funcionamiento de la sociedad contemporánea. Habitamos un mundo en el cual la producción, circulación y recepción/consumo de bienes inmateriales condicionan las formas de subjetivación y socialización; impactan en las dinámicas del mercado global; inauguran nuevas formas de gobernabilidad; modifican las coordenadas temporo-espaciales; rediseñan las estructuras textuales, los procesos discursivos y los sistemas semióticos, etc.

Experimentamos cotidianamente mutaciones de carácter estructural que urge comprender. De ahí las implicancias que adquiere el estudio de los fenómenos comunicativos. La indagación en la estructura económico-política de la comunicación, el análisis y comprensión de los sistemas simbólicos que transitan por las redes hiper-mediáticas, el interés por las prácticas de los actores sociales, así como por las políticas nacionales y transnacionales que norman el funcionamiento del ecosistema comunicacional, entre otros, son temas que los estudios comunicológicos están convocados a atender. Así, se podrá configurar mapas que coadyuven a identificar los rasgos que definen a la sociedad global de la información y, también, construir rutas que tributen a la transformación de las actuales condiciones de regulación que imperan en el campo info-comunicacional, las cuales, evidentemente, en nada benefician a que se consoliden procesos de democratización y de derecho a la comunicación.

Pero hay que estar claros en que la concreción de dichos propósitos es una tarea compleja. En la era del Capitalismo Cognitivo el trabajo

intelectual ha quedado supeditado a las lógicas de la mercantilización imperante, forzando el desplazamiento de la reflexividad crítica y emancipadora hacia los márgenes del campo académico, para posicionar, así, a la razón instrumental y neopositivista como esquema cognoscitivo universal. En dicho contexto, el pensamiento comunicacional ha reproducido esta tendencia y puede observarse –con preocupación– como el paradigma dominante de la comunicación mantiene su predominio a través de investigaciones que relevan la episteme tecnocéntrica, obviando la complejidad de la comunicación en tiempos de mediaciones marcadas por la confrontación de proyectos sociales y civilizatorios altamente contradictorios. Los preceptos del determinismo tecnológico se cuelan profundamente en las agendas investigativas financiadas por instituciones académicas y por los fondos concursables dedicados a sostener económicamente el desarrollo de investigaciones de alto impacto productivo, porque lo importante, al parecer, es subir los índices de visibilidad científica, al costo que sea.

Sin embargo, y a pesar de las limitaciones existentes en este panorama del quehacer científico e intelectual, las voces disidentes no han sido del todo anuladas. Hoy en día, es urgente reconocer y legitimar los esfuerzos por instalar posicionamientos epistemológicos que desbordan el “pensamiento único”. En tal sentido, nos hemos convencido de que trabajos como el que aquí se presenta adscriben a estas líneas de fuga, combatiendo la obliteración que desde los dispositivos hegemónicos del saber-poder mantienen el trabajo intelectual subsumido a una maquinaria productiva alienante.

Una de las tareas centrales para la concreción de esta obra ha sido mapear aquellos insumos teóricos que desde perspectivas críticas y descolonizadoras contribuyen al análisis y comprensión de los actuales fenómenos que se desarrollan en el campo de la comunicación. Centrándonos fuertemente en las contribuciones del pensamiento latinoamericano, se identificó una propuesta epistemológica que dialogaba significativamente con la tradición del pensamiento crítico de la región, así como con pensadores que desde otras latitudes estaban

problematizando los legados coloniales y las proyecciones que desde los colectivos se formulaban como políticas descolonizadoras. Nos referimos al denominado “giro decolonial”. Pero, para nuestra sorpresa, los estudios teóricos y analíticos que se posicionaban desde este “giro” no generaban vínculos significativos con las problemáticas comunicacionales (Valencia, 2012), considerando dos cuestiones centrales: la relevancia que la Escuela Latinoamericana de Comunicación (ELACOM) ha tenido en la construcción del pensamiento crítico de la región; la relevancia que adquieren los procesos comunicativos en el marco de la sociedad global y sus articulaciones con lo local. A partir de este diagnóstico, la idea basal fue configurar un diálogo disciplinario entre las propuestas del giro decolonial, los estudios comunicacionales y otros campos del conocimiento que aportarán a una discusión teórica que se encuentra en etapa inicial.

El marco de problematización desde el cual emerge esta propuesta teórica refiere:

- a la configuración histórico-estructural del sistema mundo moderno-colonial, cuya génesis está estrechamente vinculada a los dispositivos de control y clasificación social, racial, sexual y epistémica aplicados a extensas poblaciones deslegitimadas por el patrón colonial y capitalista que sostiene el proyecto civilizatorio de la modernidad;
- al devenir y actualización de estos sistemas de dominación a lo largo de la historia, con la comunicación y el diseño de la sociedad informacional factores centrales para comprender los actuales regímenes de control y exclusión de las poblaciones;
- y el reconocimiento de las prácticas comunicativas mediadas por tecnologías de información y comunicación que a lo largo y ancho de América Latina desarrollan diversos grupos subalternizados por la modernidad/colonialidad.

El libro se divide en tres capítulos. El primero, se aboca al desarrollo de categorías conceptuales consideradas claves para comprender la

propuesta epistémica del giro decolonial latinoamericano. El desarrollo de estas tiene como propósitos: diseñar un marco de problematización en torno a la configuración del sistema mundo moderno desde la perspectiva que brinda el reconocimiento de la colonialidad del poder-saber-ser; establecer un metalenguaje que *a posteriori* permita generar conexiones analíticas con las problemáticas comunicacionales que se experimentan en el contexto de la sociedad global de la información.

El segundo capítulo articula una discusión teórica que busca ofrecer pautas de comprensión respecto a la persistencia de la colonialidad en el escenario de la globalización hegemónica, el modelo capitalista y el rol punitivo que actualmente cumple el Estado-nación, mutado a Estado-red; luego, se enfoca al develamiento de los vínculos entre la colonialidad, el desarrollo tecnológico, los sistemas de massmediación y el discurso mediático producido por las élites simbólicas.

El tercer capítulo se concentra en los procesos comunicativos que se desarrollan por parte de aquellos colectivos subalternizados por la colonialidad del poder-saber-ser. El punto de referencia de la propuesta teórico-analítica responde a los procesos de apropiación tecnológica y a la puesta en circulación de narrativas heterónomas generadas por diversos colectivos de la región latinoamericana. Las experiencias que desde Chiapas hasta el Wallmapu se han venido desarrollando en el campo de la comunicación son las referencias empíricas que sostienen esta discusión teórica, la que busca ser coherente con las dinámicas sociales, culturales y comunicativas que se reconocen como un aporte sustancial para la transformación del orden civilizatorio imperante.

Espero que el lector encuentre en este trabajo fundamentos conceptuales, articulaciones teóricas y pistas analíticas que tributen al estudio de los procesos comunicacionales que se desarrollan en el marco de la informatización de las sociedades, asumiendo que el campo de la comunicación se estructura como un espacio de lucha política, social, económica, simbólica e identitaria.

A su vez, el trabajo efectuado pretende ser parte de aquellos esfuerzos colectivos que desde el Sur epistémico reconocen la urgencia de

confrontar las desigualdades que genera el actual ordenamiento geopolítico del conocimiento. Avanzar en la concreción de “Otra Comunicología Posible” es una utopística en curso que se constituye a partir de la multiplicidad de voces, experiencias y saberes que apuestan por la construcción de “otros mundos posibles”. Y, para ello, se requiere irrumpir el discurso monotópico y excluyente que la racionalidad moderna-colonial ha estructurado, en tanto relato provinciano que a partir de tecnologías de dominación y silenciamiento se ha convertido en un relato global y totalizador. Desde el Sur epistémico estamos convocados a construir narrativas palimpsesticas que irrumpan el silencio impuesto, en tanto acto de justicia cognitiva, social y humana.

Es importante señalar que el escrito que se pone a disposición de la comunidad es una versión editada y sintetizada del marco epistemológico, teórico y conceptual de la tesis doctoral del autor.<sup>3</sup>

No quisiera finalizar esta introducción sin antes otorgar algunos agradecimientos. Al Dr. Francisco Sierra, por su insistencia en que esta obra se publicara, y por la confianza depositada durante el trabajo conjunto en CIESPAL. A la Dra. Teresa Velázquez, por el apoyo brindado durante ya seis años de vinculación académica y afectiva. Al Dr. Carlos del Valle, colega y amigo con el cual mantenemos un trabajo colaborativo en la docencia y la investigación. A la Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad Católica de Temuco por brindar los tiempos y espacios necesarios para dar término a esta obra. Al Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile (FONDECYT), institución que ha financiado el proyecto FONDECYT de Iniciación nº 11140180 (período 2014-2017), al cual se adscribe este trabajo. También a los diversos comunicadores

---

<sup>3</sup> La tesis *Decolonialidad en las redes virtuales: el caso de Azkintuwe*, se desarrolló en el marco del Doctorado en Comunicación y Periodismo de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Se inició en enero de 2012 y fue defendida en abril de 2014, bajo la co-dirección de la Dra. Teresa Velázquez y el Dr. Carlos del Valle. El año 2015 fue premiada por FELAFACS como la mejor tesis doctoral en temas de comunicación para América Latina. Asimismo, obtuvo el Premio Extraordinario de Doctorado de la UAB, correspondiente a las Tesis defendidas en el año 2014, en la I Ceremonia de entrega de Premios Extraordinarios de Doctorado, celebrada el 8 de abril de 2016 en la Universidad Autónoma de Barcelona.

mapuche con los cuales se ha logrado sostener un diálogo fraternal y fructífero. A los amigos y estudiantes, cuyos aportes han sido fundamentales para la sistematización que ofrece este trabajo. Y, finalmente, a Carolina y Salvador, por ser parte de un relato aún en construcción.

# **Capítulo I**

## **Indagando en la “caja de herramientas” del giro decolonial**

### **El sistema mundo moderno-colonial**

El concepto de “sistema mundo moderno-colonial” se presenta como categoría central del metalenguaje que ofrece la “caja de herramientas” del grupo Modernidad/Colonialidad.<sup>4</sup> Su operacionalización y uso analítico ha permitido establecer que a partir de las dinámicas de control, regulación, violencia y explotación ejercidas por las empresas imperiales y coloniales de España y Portugal a finales del siglo xv en lo que hoy conocemos como América Latina, se puso en marcha la configuración de un sistema de mando económico-político fundado en la alianza entre capitalismo, colonialismo y modernidad eurocentrada.

Las bases argumentativas que el grupo Modernidad/Colonialidad esboza sobre este punto se generan a partir de la revisión de los trabajos

---

<sup>4</sup> Para conocer el origen del grupo, sus integrantes y sus ejes de análisis, remitirse al prólogo de *El giro decolonial reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* libro editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007).

desarrollados por Wallerstein (1979, 1984, 1988, 1999, 2005) referidos al sistema mundo como herramienta de análisis para comprender el desarrollo histórico del capitalismo; el trabajo de Quijano y Wallerstein (1992) en el cual se establece que la consolidación del sistema mundo capitalista se debe a la expansión territorial y a los variados métodos de control del trabajo que se introdujeron a finales del siglo xv y durante el largo siglo xvi por parte de las potencias conquistadoras –España y Portugal–; el concepto de colonialidad desarrollado por Quijano (1992, 1997, 2000, 2007); los aportes de Dussel en torno a la diferenciación entre primera y segunda modernidad (Dussel, 1994a; 2011); y las ideas de Franz Fanon (1973, 2001) y Aimé Césaire (2006) como contribución a la crítica radical hacia el colonialismo.

En su conjunto, estos aportes ofrecen un esquema analítico para el grupo Modernidad/Colonialidad que busca desprenderse de los fundamentos epístémicos generados por la tradición del pensamiento eurocéntrico, para producir nuevas coordenadas de interpretación respecto al diseño de la matriz global de poder. En tales términos, el concepto de sistema mundo moderno-colonial se presenta como categoría que desafía las narrativas eurocéntricas que ubican el inicio de la modernidad como un fenómeno emancipatorio intraeuropeo y cuya fecha estaría vinculada a los orígenes de la Ilustración a finales del siglo xvii. Esta propuesta de análisis, al desplazarse del modelo analítico centrado en la linealidad histórica propuesta por el pensamiento moderno-eurocentrado, construye un relato que reconoce la experiencia colonial del siglo xv como hito fundacional del proyecto moderno.

Es en la obra de Wallerstein donde se identifica un modelo de análisis que desafía los estudios centrados en la realidad nacional y en la linealidad histórica como único modelo de recomposición del pasado, comprendiendo que lo que se superpone a los designios políticos locales y a la historia tradicional es el sistema-mundo:

Este es un concepto inicial clave a entender. Afirma que en “sistema-mundo” estamos frente a una zona espaciotemporal que atraviesa

múltiples unidades políticas y culturales, una que representa una zona integrada de actividad e instituciones que obedecen a ciertas reglas sistémicas. (2005, p. 32)

Wallerstein (1979, 1984, 1999) centrará su atención en el modo en que el capitalismo se constituye y se asienta en los diversos períodos de la historia universal como sistema articulador de las relaciones entre los centros hegemónicos –países desarrollados–, las sub-periferias –países en vías de desarrollo– y periferias –países subdesarrollados–.<sup>5</sup> Wallerstein (1979) afirma que a finales del siglo xv y durante el siglo xvi el capitalismo se instaura como un nuevo patrón de estructuración de relaciones a nivel planetario. Asimismo, explica que los sistemas histórico pre-existentes a esta nueva etapa se caracterizaban por ejercer un dominio de corte político imperial, más que por el control de una economía-mundo (Wallerstein, 2005).<sup>6</sup>

La empresa conquistadora del siglo xv, al abrir la ruta por el Atlántico, logró generar un nuevo circuito comercial. La conquista de América, por tanto, no es solo el “descubrimiento del Nuevo Mundo”, sino la expansión espacial del capitalismo, lo que trajo consigo el desarrollo

---

5 La lógica de este análisis es similar a los planteamientos de la teoría de la dependencia, al dar cuenta de las relaciones entre sistemas de dominación y dependencia económica, además de exponer la dualidad centro/periferia. Al respecto, es interesante la lectura que Mignolo establece sobre las diferencias entre sistema mundo-moderno y la teoría de la dependencia. El semiólogo argentino apunta: “El sistema-mundo en la conceptualización de Wallerstein es un análisis socio-histórico y económico que implica una protesta en la interioridad del sistema, mientras que la teoría de la dependencia es una protesta que necesita del análisis socio-histórico y económico localizado en la exterioridad” (2011, p. 24).

6 El imperio-mundo es dependiente de las decisiones de un aparato burocrático que regula las acciones de sus campañas expansionistas por el orbe. Básicamente, se define como el predominio político de corte administrativo. Por su parte, la economía-mundo refiere a la capacidad expansiva del capital económico en función de su acumulación. Una economía-mundo requiere para su implementación aparatos burocráticos y administrativos flexibles que permitan el libre flujo de capitales, puesto que de no ser así, las restricciones que imperarían desde la dimensión político-administrativa impedirían el propósito central: la acumulación del capital a escala global (Wallerstein, 2005).

de áreas económicas antes inexistentes y el control del trabajo ejercido principalmente hacia la población conquistada.

En base a lo anterior, se establece que la teoría del sistema mundo permite definir por lo menos tres ámbitos que influirán fuertemente en la perspectiva epistémica del grupo Modernidad/Colonialidad:

1. La dimensión espacial atribuida al desarrollo histórico del capitalismo; estrategia que sustituye la perspectiva tradicional del tiempo histórico lineal.
2. La consolidación del capitalismo como economía mundo a partir de la conquista de América a manos de las fuerzas imperiales peninsulares del siglo xv-xvi, –España-Portugal–.
3. La organización internacional del trabajo como dispositivo de configuración de subjetividades estratificadas.

En un importante trabajo que Wallerstein publica con Quijano (1992), se enfatiza en los alcances que la empresa colonial dirigida hacia el “Nuevo Continente” tuvo en el diseño de un sistema de dominación que comienza a operar a escala planetaria:

El sistema mundo-moderno nació en el largo siglo XVI. Las Américas como una construcción geosocial nacieron en el largo siglo XVI. La creación de esta entidad geosocial, las Américas, fue el acto constitutivo del sistema mundo-moderno. Las Américas no fueron incorporadas a un ya existente sistema mundo capitalista. No pudo haber existido una economía-mundo capitalista sin las Américas. (Quijano & Wallerstein, 1992, p. 549)<sup>7</sup>

Por tanto, si América es constitutiva del sistema-mundo moderno y, por otra parte, el capitalismo no puede comprenderse sin su inserción en el nuevo territorio, el patrón colonial que caracteriza esta etapa

<sup>7</sup> Texto original: The modern world-system was born in the long sixteenth century. The Americas as a geosocial construct were born in the long sixteenth century. The creation of this geosocial entity, the Americas, was the constitutive act of the modern system-world. The Americas were not incorporated into an already existing capitalist world-system. There could not have been a capitalist world-economy without the Americas (Quijano & Wallerstein, 1992, p.549).

tendrá repercusiones significativas, las cuales no tan solo se traducen en la influencia generada por la administración política que comienza a imperar por parte de los designios europeos, ni tampoco por el modelo de la economía-mundo capitalista, sino que abarca, también, los aspectos culturales imbricados en la dominación del otro (Quijano & Wallerstein, 1992). La geocultura que enunciaba Wallerstein (2005) deja de moverse solo en el ámbito de lo supraestructural para devenir en elemento imbricado en las diversas relaciones de poder, articuladas a modo de red, ejerciendo relaciones de poder heterárquicas<sup>8</sup>.

El aporte central que el grupo Modernidad/Colonialidad extrae del sistema mundo de Wallerstein se concentra en la mirada que este plantea sobre el recambio de la unidad de análisis, desplazándose de la “sociedad” y lo nacional a la totalidad del sistema mundial, lo que permite abarcar una “unidad de análisis espacial más amplia y de escala temporal más larga (larga duración)” (Grosfoguel, 2006a, p. 47). Esta reformulación analítica será desarrollada por Mignolo, quien toma los aportes de Wallerstein aludiendo que el sistema mundo como modelo de análisis ofrece la posibilidad de superar la concepción lineal de la historia occidental-moderna al momento de incorporar las relaciones espaciales que se articulan a nivel planetario: “La dimensión espacial del sistema permite pensar desde sus fronteras externas, desde donde la diferencia colonial fue y continúa siendo representada” (Mignolo, 2003, p. 7).

En síntesis, el sistema mundo moderno/colonial se nos presenta como una categoría de análisis que permite adentrarse a la constitución misma del mito modernizador “más allá” de su construcción eurocéntrica, abriendo un nuevo horizonte interpretativo desde los espacios fronte-

---

8 El concepto de heterarquía debe comprenderse como las relaciones de poder de modo interdependiente entre los diversos sistemas de regulación del mundo social. De este modo se apunta a una concepción que niega su efectividad en términos de regulación jerarquizada desde una dimensión particular del mundo social. Para una mayor profundización, consultar Kontopoulos (1993). De manera complementaria revisar el trabajo de Castro-Gómez (2007) sobre la relación entre Foucault y la colonialidad del poder, en el cual se utiliza la noción de biopolítica para abordar el problema de la heterarquía del poder en el marco de la colonialidad.

rízos que la modernidad ha generado a partir de su expansión global en el orbe. Por otra parte, da cuenta de la constitución de la modernidad en vínculo indisoluble a la colonialidad, dimensión que no puede entenderse como derivada de la primera, sino como factores imbricados (Mignolo, 2011).

## **La colonialidad**

El sociólogo peruano Aníbal Quijano plantea que a partir del proceso de conquista y colonización de América Latina se establece un sistema de dominación, clasificación y control de las poblaciones. A este sistema de mando, Quijano lo denomina colonialidad. Para el autor, la colonialidad

[...] es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. (2007, p. 93)

La colonialidad opera como un dispositivo de dominación fundado en dinámicas de subordinación/control de diversos ámbitos o campos de la vida, a saber:

(1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos de coerción, en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios. (Quijano, 2007, p. 96)

Las relaciones de poder que presenta Quijano dan cuenta de un pensamiento heterodoxo frente a las contribuciones que el marxismo

tradicional ha ido definiendo frente al tema de las relaciones de poder en el marco de las sociedades capitalistas. Su apuesta por redefinir el análisis de dichas relaciones a partir de la colonialidad lo sitúan contrario al legado eurocéntrico del marxismo, que sostiene una lectura jerárquica del poder determinada por el control del trabajo y las fuerzas de producción. Quijano (2007), por el contrario, se aproxima a una perspectiva heterárquica del poder, puesto que reconoce que la dominación que se efectúa en la totalidad del sistema social debe ser pensada en términos de reciprocidades entre las diversas áreas que constituyen los ámbitos de dominación/explotación/conflicto. El argumento que lo lleva a reformular el análisis de los procesos de clasificación social responde al rechazo de los determinismos sociales apriorísticos, concebidos como “una suerte de nichos estructurales preexistentes, en donde las gentes son distribuidas, y de los cuales asumen tales o cuales características y se comportan o deben comportarse acordemente” (p. 115).

La dominación amparada en términos de diferenciación/clasificación racial es crucial en el programa intelectual de Quijano para comprender la colonialidad del poder. Quijano (1992) señala que la estructuración dada por la clasificación racial fue asumida en sus inicios como resultado de una interpretación a-histórica con pretensiones de naturalización del fenómeno desde una perspectiva científica y objetiva, obviando el análisis histórico de las relaciones de poder. Quijano (2000) constata que este tipo de clasificación ha perdurado a lo largo de la historia moderna/colonial, fundamentándose en maniqueísmos conceptuales de carácter superior-inferior, civilizado-bárbaro, europeo-no europeo, desarrollado-subdesarrollado. Además, reconoce que tal clasificación repercute directamente en la posición social en que son distribuidos los sujetos a nivel de castas sociales, como resultado de una imbricación entre la dominación racial y el control del trabajo.<sup>9</sup>

---

9 Esta idea también se encuentra en el trabajo de Wallerstein (1988). Para el autor el racismo como ideología imbricada al capitalismo opera como un dispositivo que posibilita la jerarquización desigual de la población.

La lógica que opera en el pensamiento de Quijano es la comprensión de las relaciones de poder en función de la dominación del otro-racializado, mecanismo que otorgará el control de las cinco dimensiones que el autor considera esenciales al momento de pensar la clasificación social de los sujetos: Trabajo, Naturaleza, Sexo, Subjetividad, Autoridad. La dominación que se ejerce en estas áreas impacta en la conformación del tipo de sociedad y sujetos planificados desde el patrón del poder colonial. El hecho de que cada una de estas dimensiones sea considerada dentro de una organización de interdependencia, hará que Quijano (2007) hable en términos de una “heterogeneidad histórico estructural” en la que el poder se ejerce sobre los otros dominados, concepto con el que además proyecta la larga duración de los procesos de dominación a nivel global. La heterogeneidad histórico-estructural advierte que los mecanismos que aseguran el dominio por medio de la acción del poder no pueden entenderse en términos de determinismo de un área sobre la otra, en la medida que se comprende que para que exista un dominio de la totalidad del sistema social deben generarse “relaciones de recíprocas, múltiples y heterogéneas determinaciones” (Quijano, 2007, p. 101).<sup>10</sup>

La tesis de Quijano permite entender que la modernidad se ha constituido a partir de la dominación estructural del mundo de la vida del ser colonizado. La base de este planteamiento se sustenta en que durante el proceso de conquista del “Nuevo Mundo”, Europa no reconoce al “otro-conquistado” en su distinción, borrando así la construcción histórica que determinaría la especificidad de la alteridad, sino que asume la extensión de su propio ego-cultural como posibilidad de implementación del mito de la modernidad más allá de los límites territoriales que fueron derrumbados una vez que se abrió el circuito comercial por el Atlántico, fundando la historia de este nuevo territorio en relación

<sup>10</sup> Si bien los aportes de Quijano en torno a la raza como mecanismo de clasificación de las poblaciones aporta de manera significativa a la comprensión de las formas de estructuración del sistema mundo moderno-colonial, consideramos que la categoría raza se construye en el programa intelectual del pensador peruano como una categoría hiperreal (Restrepo & Rojas, 2010; Maldonado, 2016), instalando, paradojalmente, un argumento que superpone la idea de raza a otras formas de control, explotación y subjetivación de las poblaciones.

a su propia presencia y, por tanto, a una discursividad amparada en el seno interno de la modernidad.

Al respecto, son pertinentes los aportes de Enrique Dussel (1994a, 1994b, 2011), quien nos propone reformular la idea del descubrimiento del otro que se menciona en el discurso histórico implementado por la tradición eurocéntrica en relación al origen del Nuevo Mundo, señalando que más bien lo que encontramos es un “en-cubrimiento” del otro (Dussel, 1994a). Dussel invita a reconstruir la historia de la modernidad, situándola en los anales del descubrimiento del nuevo continente. Esta reformulación va más allá de una mera disputa de fechas, aboga por la comprensión de la modernidad en relación a su propia mitificación. Dussel advierte que al ser América la primera periferia de la modernidad europea, el origen de este continente se funda en el “proceso originario de la constitución de la subjetividad moderna” (1994a, p. 12). Ello conlleva a redefinir no tan solo el origen de la modernidad, sino también su constitución ontológica y epistémica, fundada en la dominación del otro, en tanto primera modernidad (Dussel, 2011).

La diferenciación entre una primera modernidad, que se identifica con la conquista de América, y una segunda modernidad, ubicada hacia el siglo XVII, ayuda a esclarecer los argumentos ya esbozados. Al establecer la existencia de una primera modernidad vinculada a los procesos de colonización efectuados por España y Portugal en las Américas, se reconoce al menos cuatro hitos relevantes:

- El desmantelamiento del mito de la modernidad eurocéntrica basada en los ideales de la libertad, el progreso, la igualdad entre los hombres, el predominio de la razón ilustrada, etc.;
- lo anterior, justificado en el hecho que su génesis está asociada a una experiencia de dominación, explotación y muerte;
- la segunda modernidad que invade los relatos eurocéntricos oculta la primera modernidad, por tanto oculta la colonialidad del poder que la constituye;
- la modernidad/colonialidad engendra en sí misma el fundamento de jerarquización epistémica, ontológica y territorial.

La primera modernidad, cuyo sujeto arquetípico desde el plano de la dominación es el *ego conquiro*, instala las bases del maniqueísmo como fórmula estructurante de la realidad. Desde el plano de la división fundada en los criterios de racialización y control del trabajo que determinan la categorización superior/inferior, la segunda modernidad continuará el proceso divisorio enfatizando en la difusión de valores universales que, en definitiva, responden a relatos provincianos.

Como se evidencia, la llegada del conquistador a las tierras del “Nuevo Mundo” no se traduce en un encuentro entre culturas, sino en un sistema de dominación y producción de diferencias que proyectaba la legitimidad del hombre moderno. Dussel apunta: “América no es descubierta como algo que resiste *distinta*, como *el Otro*, sino como la materia a donde se le proyecta ‘lo Mismo’. No es entonces la ‘aparición del Otro’, sino la ‘proyección de lo Mismo’: ‘en-cubrimiento’” (1994a, p. 35)

El “en-cubrimiento” se gesta a partir de una ética de la anulación del otro. Esta ética –o no ética– se instala como una forma de clasificación de los sujetos en términos de dominación y/o deslegitimación de la otredad, lo que trae consigo una dualidad interna dentro del sistema mismo de la modernidad/colonialidad: la representación del otro desde la perspectiva del sujeto conquistador y del sujeto conquistado: “Descubrimiento-conquista desde el mundo opresor, extraño, intruso; desconcierto-intrusión-servidumbre desde nuestra propia subjetividad” (Dussel, 1994b, p. 130).

Es relevante enfatizar que lo que comenzamos a despejar por medio de estas reflexiones es el estatus de un sujeto dominador, el *ego conquiro* propuesto por Dussel (2011), que ejerce un principio de domesticación del sujeto habitante del territorio “en-cubierto”, quien luego ejercerá la política colonial para el control del territorio, el tiempo y la sujeción del sujeto que se presenta como alteridad frente al modelo de dominación global de la modernidad/colonialidad.

## El (no)ser (sub)ontologizado por la colonialidad

La modernidad/colonialidad conforma un modo de jerarquizar la realidad en función de la “diferencia colonial”, la cual, para Mignolo, está íntimamente ligada con la colonialidad, en tanto “dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial” (2003, p. 39). La diferencia colonial:

[...] consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones para identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica. La colonialidad del poder es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder. En este caso, el poder colonial. (Mignolo, 2003, p. 39)

La diferencia colonial que se gesta desde la llegada de los conquistadores de las potencias ibéricas a finales del siglo xv al “Nuevo Mundo” conlleva una relación dicotómica entre un ser y un no ser, entre conquistadores y conquistados, entre civilización y barbarie. La clasificación ejercida en este espacio-tiempo histórico redefine la propia ontología de los sujetos que ya habitaban el Abya Yala<sup>11</sup>. Por tanto, la clasificación de hombres y mujeres que comienza a operar desde este período está determinada por cuestiones culturales, lingüísticas, religiosas, sociales, políticas, económicas, etno-raciales, de género y sexualidad. Por tanto, la diferencia colonial se conforma en torno a la totalidad del sistema, o sea, como implementación de los modos de jerarquización de los individuos que componen el sistema mundo moderno/colonial. La diferencia colonial conglomera a dominadores y dominados, creando una separación de los sujetos fundada en su posición dentro del espacio-tiempo colonial. En efecto, la diferencia colonial se constituye como tal por la dicotomía configurada entre la mismidad universal moderna-colonial y la otredad local racializada-subalternizada, situación que generará el despliegue de conflictos entre sujetos coloniales y sujetos colonizados.

<sup>11</sup> Abya Yala es el nombre a través del cual el pueblo Kuna se refería al territorio que hoy conocemos como América Latina. En la actualidad, diversas agrupaciones indígenas utilizan esta voz como acto de reivindicación política e identitaria.

La construcción de la diferencia colonial a partir de los mecanismos de clasificación social que ejerce la colonialidad del poder genera un campo de regulación de las subjetividades que son parte del sistema mundo moderno/colonial. El diseño de esta subjetividad refiere a la dimensión ontológica del sujeto que sufre la experiencia de la colonialidad a su desfavor –los condenados de la tierra en palabras de Fanon (2001)–, producto del despliegue de una subjetividad que detenta el sujeto colonial e imperial.

La subjetividad del condenado, del oprimido, del sujeto colonizado, del otro como alteridad se abordará en función del concepto de colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2006; 2007). La colonialidad del ser se formula en el plano ontológico del sujeto emplazado en la exterioridad del sistema mundo moderno/colonial, pero como hemos señalado con antelación, no en una exterioridad del afuera, sino como parte constitutiva de la totalidad del sistema, por tanto, en los márgenes donde se estructura la periferia que genera la modernidad/colonialidad.

La colonialidad del ser refiere a la “violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter” (Maldonado-Torres, 2007, p. 150). A su vez, se considera que la colonialidad del ser “siempre está presente como posibilidad, esta [la colonialidad del ser] se muestra claramente cuando la preservación del ser (en cualquiera de sus determinaciones: ontologías nacionales e identitarias) toma primacía sobre escuchar los gritos/llantos de aquellos cuya humanidad es negada” (Maldonado-Torres, 2007, p. 150).

Lo planteado por el filósofo portorriqueño viene a nutrir el análisis del ser desde la perspectiva de la colonialidad<sup>12</sup>, explicitando que el ser colonizado es producido en la negación de su propia mismidad. El

12 Revisar la lectura que desde la colonialidad Maldonado-Torres (2007) esboza sobre los planteamientos heideggarianos sobre el Dasein y su omisión de la colonialidad en el marco de su propuesta. En otro artículo plantea “El olvido de la colonialidad en las reflexiones sobre el Ser no es exclusivo de la tradición fenomenológica. Lo encontramos [...] en muchas otras versiones críticas de la modernidad que tienden a interpretar las dialécticas de ilustración exclusivamente en términos de la razón instrumental o la aparición de regímenes totalitarios. *Estas interpretaciones pueden conducir a un análisis crítico de los excesos*

resultado de la negación de la alteridad responde al predominio de una visión del ser fundada en el centro del sistema mundo moderno/colonial, la cual busca imponerse sobre otros modos de ser. El otro, en tanto alteridad radical, debe ser reconvertido a las pautas del mundo moderno occidental. En este sentido, podemos establecer que la colonialidad del poder y la diferencia colonial se materializan en los cuerpos de los sujetos colonizados.

Maldonado-Torres (2007) señala que uno de los factores centrales en la construcción de la colonialidad del ser refiere a los planteamientos que Dussel (1994a, 2011) elabora sobre el *ego conquiro* (yo conquistó). El *ego conquiro* para Dussel (2011) representa la protohistoria del *ego cogito* cartesiano. Con ello establece que antes de la racionalidad ilustrada se implementó una ontología basada en la experiencia de la dominación. Los otros, los conquistados, son aquellos cuya existencia es desacreditada por el hecho de ser diferente a la constitución ontológica del sujeto dominador, siendo excluidos por ser otro-no-moderno.

Para el *ego conquiro*, la otredad se presenta como un sub-alter que no tan solo es distinto por su ubicuidad en el sistema mundo moderno/colonial, sino también por ser sujeto racialmente inferior. A partir de esta premisa, Maldonado Torres advierte que en el *ego conquiro* se instala la duda sobre el estatuto de humanidad que tendría el conquistado, “[e]l escepticismo se convierte en el medio para alcanzar certidumbre y proveer una fundación sólida al sujeto moderno” (2007, p. 134).

El escepticismo que se instala en el *ego conquiro* tiene relación con un modelo maniqueo de comprender el mundo, el cual asienta la dualidad que se atribuye al modo de razonamiento cartesiano. La sospecha estaría fundada, entonces, en una lógica binaria entre superiores que representan/dominan/controlan a otros inferiores, lo que abre la veta de la misantropía a la cual alude Maldonado Torres, puesto que lo que se reconoce es la actitud de desprecio hacia el sujeto colonizado por parte

---

del Ser qua generalmente violentos o hasta como genocidas pero no como colonizadores” (Maldonado-Torres, 2006, p. 89-90. Énfasis propio)

del sujeto colonizador, hoy expresada en términos de sujetos pertenecientes a países desarrollados y otros subdesarrollados, los del Norte y los del Sur, entre otros. Del *ego conquiro* como antesala del *ego cogito* se desprende el escepticismo misantrópico colonial/racial, el cual:

[...] expresa dudas sobre lo más obvio. Aseveraciones como “eres humano” toman la forma de preguntas retóricas cínicas, como: “¿eres en realidad humano?” “Tienes derechos” se transforma en “¿por qué piensas que tienes derechos?” De la misma manera, expresiones como “eres un ser racional” se convierte en la pregunta “¿eres en realidad racional?” El escepticismo misantrópico es como un gusano en el corazón mismo de la modernidad. (Maldonado-Torres, 2007, p. 136)

La historia nos señala que tales cuestionamientos fueron parte constitutiva de los programas colonizadores y evangelizadores que ya hace 500 años se formularon respecto a los indígenas descubiertos en las Américas. Sin embargo, tales dudas se mantienen, sobre todo si analizamos la sospecha sobre la validez de los sistemas de creencia de los pueblos indígenas y afrodescendientes, sus saberes, sus modos de organización social, etc. La sospecha del escepticismo misantrópico colonial/racial se proyecta a lo largo de la historia como un mecanismo de exclusión de los aspectos metafísicos, epistemológicos, socioculturales que le son propios a la alteridad, lo cual se explica, retomando los argumentos de la colonialidad del poder, en torno a la racialización como dispositivo de clasificación social y como elemento fundamental en el diseño de la subjetividad de los sujetos subalternizados.

El escepticismo misantrópico colonial/racial, a su vez, establece las condiciones que justifican el proceder bélico de los colonizadores sobre los colonizados. A partir de la sospecha de su humanidad, el proyecto civilizatorio busca convertir a la alteridad en su mismidad periférica, anulando, de paso, a todos aquellos sujetos que sostuvieran la radicalización de su diferencia negada. Maldonado-Torres (2007) explica que el proceder de los europeos en el contexto colonial de las Américas no coincidió con la estructura axiológica reinante que regulaba los procesos

de interacción entre europeos, más bien lo que primó fue la actitud de los europeos en guerra, situación que si la proyectamos a nuestros días permanece en las relaciones que la gran mayoría de los Estados-nación latinoamericanos mantienen frente a los pueblos originarios.

En el proceso de conquista y colonización la no ética de la guerra fue “llevada hasta el punto de producir una realidad definida por la condena” (Maldonado-Torres, 2007, p. 137). Condena que se traducirá en la eliminación de indígenas, esclavitud de afro-descendientes y en la consolidación de una economía servil que *a posteriori* no tan solo recaerá en los sujetos racializados, sino en todos aquellos individuos que, producto de la distribución desigual del capital, pasan a ser parte de los indicadores de la exclusión social.

Los cuerpos de los condenados portarán a lo largo de la historia el control de su propia existencia, reproduciéndose en los márgenes del sistema mundo moderno/colonial como seres subontologizados. El condenado deberá sufrir el dominio de su propia vida, a la vez que se presenta como el enemigo del sistema dominante en caso de que no se adapte al proceso de normalización que se ejerce sobre ellos. La no ética de la guerra, en efecto, se instala en el devenir de las relaciones entre dominadores y dominados, fundándose como rasgo constitutivo de la producción y administración de diferencias raciales, culturales y sociales.

La colonialidad del ser, producto generado por el poder imperial/colonial, expone una constitución ontológica basada en la opresión, la exclusión y la muerte. En el ser colonizado se instalan huellas que perduran en el devenir de la historia. La violencia efectuada hacia su cuerpo y su universo simbólico no son solo hechos del pasado, habitan en la memoria y hoy se manifiestan a nivel del discurso que las élites producen sobre el otro racializado (van Dijk, 2003); en las representaciones de la alteridad que transitan por las redes virtuales de Internet (Leung, 2007); en los currículum educativos que reproducen el racismo (McCarthy, 1994); y así en un sin fin de prácticas, representaciones, sentimientos, conductas que consolidan un “complejo racista”, dando cuenta de que el racismo

“no está en regresión, sino en progresión en el mundo contemporáneo” (Balibar & Wallerstein, 1991, p. 22).

## Colonialidad epistémica

En un interesante libro, Boaventura De Sousa Santos plantea la siguiente tesis:

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Este consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro. (2010a, p. 11-12)

Este esquema de dos mundos que plantea el pensador portugués hace referencia a la división Occidente/Otros-Mundos. Los Otros-Mundos son todos aquellos cuyas realidades culturales y sus sistemas de pensamiento son arrojados a la exclusión y/o forzados a asimilarse a un modelo de pensamiento universal, en tanto pensamiento único. En efecto, la metáfora del abismo es la tragedia condenatoria de los pueblos fijada por el poder que desde Occidente se ejerce para la consolidación del proyecto moderno-colonial.<sup>13</sup>

---

13 David Morley señala que “el problema fundamental con el imaginario cartográfico en el que se basa la teoría de la modernización es que Occidente no solo se concibe como una forma particular de modernidad, sino como un modelo universal para la humanidad” (2008, p. 64).

Para Santos (2010a) la división establecida por el pensamiento abismal tiene su expresión más evidente en los procesos de colonización, en los cuales se institucionalizan dos formas de ejercer la imposición de los saberes del mundo moderno occidental y la anulación de los saberes de las poblaciones colonizadas: la apropiación y la violencia<sup>14</sup>.

Los mundos descubiertos, invadidos y explotados presentaban tipos de saberes deslegitimados por el poder imperial y colonial. Concebidos como formas incomprensibles ante la percepción del saber moderno/occidental, pasan a ser formas negadas. El conocimiento que solo tiene cabida en la organización del universo epistémico será el que proviene de la universalidad eurocéntrica.

En efecto, cuando profundizamos en las bases que sostienen el sistema mundo moderno, se reconoce que este se rige por mecanismos epistémicos que le otorgan validación al tipo de sistema social que busca ser implementado como el molde a reproducir en el orbe. Giddens (2011) señala que existen dos mecanismos fundamentales que operan en el plano de la constitución del sistema moderno: los mecanismos de desanclaje y reflexividad, los cuales nos permiten pensar el influjo de la modernidad en términos simbólicos y epistémicos y, a partir de ellos, entender que la conformación del sistema mundo moderno/colonial debe su organización a la programación cognoscitiva que se desarrolla desde un lado de la línea abismal, el de la modernidad/colonialidad.

Por desanclaje se entiende “el despegar las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos

---

14 Santos (2010) explica que en el lado del Occidente Moderno se promovieron dos lógicas de validación del conocimiento: la regulación y la emancipación. Estas se han caracterizado a lo largo de la historia por establecer un campo de legitimidad hacia aquellos saberes generados en el seno interno del mundo moderno, particularmente del mundo eurocéntrico. Apuntan al establecimiento de conductas sobre el saber construido al lado de «acá» de la línea abismal en términos de verdades que resguardan el provenir de la humanidad, fundamentadas en la razón y la ciencia. No obstante, en el lado de «allá» de la línea abismal se introdujeron lógicas de apropiación y violencia, que en palabras del autor se comprenden del siguiente modo: “apropiación implica incorporación, cooptación y asimilación, mientras que violencia implica destrucción física, material, cultural y humana” (Santos, 2010a, p. 17)

intervalos espacio-temporales” (Giddens, 2011, p. 32). Con ello entendemos la intencionalidad de la modernidad por desarticular los elementos de referencia tradicionales que le son propios a un sistema socio-cultural determinado por medio de la implementación de nuevos esquemas de conceptualización que estarían operando desde la lógica de la modernidad. Giddens se refiere a dos mecanismos de desanclaje: “señales simbólicas” y “sistemas expertos”. Por medio de estos mecanismos se introducen en las sociedades diseños de comprensión de la realidad circundante que organizan el mundo en relación a los elementos simbólico-conceptuales que sustentan el imaginario moderno, en el caso de las “señales simbólicas”, y formaciones profesionalizantes que dan cuenta de un modo de especialización racional-instrumental que facilita el progreso del sistema social: los “sistemas expertos”. De este modo, la modernidad instala un sistema de organización epistémica que aseguraría el desarrollo y progreso de esta.

En segundo lugar tenemos la noción de reflexión. En Giddens (2011) la reflexión está imbricada directamente con los sistemas expertos. Giddens expone que “la reflexión de la vida social moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente” (2011, p. 46). En este sentido, la progresión y regulación de lo social, en el contexto de la modernidad, estaría dada por el conocimiento y, por tanto, la sociedad sería una estructura conformada epistémicamente. El tema estriba en que ese conocimiento se institucionaliza desde un saber que se auto-valida en el seno de la racionalidad moderna, excluyendo otros sistemas cognoscitivos, lo que se entiende como “colonialidad del saber” (Maldonado-Torres, 2007).<sup>15</sup>

15 Esto se relaciona directamente con la perspectiva que Habermas (2008) presenta sobre la construcción del conocimiento moderno. Habermas, al ubicar la génesis de la modernidad en el contexto de la Ilustración, da cuenta de los fundamentos que sostienen la conciencia moderna al amparo del progreso dado por la razón y el desarrollo moral, auto-concebidos como componentes exclusivos del lado de acá de la línea abismal: “El proyecto de la modernidad formulado por los filósofos del Iluminismo en el siglo XVIII se basaba en

La norma de racionalidad fijada en/por la modernidad conlleva la marginación de todo sistema epistémico que no encuadre en los lineamientos de la racionalidad entendida como forma de dominio de la totalidad. La radicalidad del pensamiento moderno se traduce en la confección del saber como dispositivo de construcción de verdad, lo que por contraparte genera la acumulación de “saberes sujetos” que corresponden a “toda una serie de saberes que habían sido descalificados como no competentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo del nivel de conocimiento o científicidad requerido” (Foucault, 1996, p. 18).

Si recapitulamos en la historia del pensamiento desde el cual la modernidad instala el modelo de saber/verdad/poder exclusivo/excluyente para entender los fenómenos que se presentan a la humanidad, es pertinente abordar el racionalismo moderno como sistema de control y dominación de la realidad. El *ego cogito* cartesiano está precedido por el *ego conquiro* del sujeto colonizador (Dussel, 2011). Y será en esta articulación que se consolide un sistema de pensamiento unívoco, direccionando una episteme<sup>16</sup> que hasta nuestros días mantiene su estatuto hegemónico frente a otras formas de saber.

Sin lugar a dudas, el régimen de institucionalidad desde el cual se define la realidad ha estado demarcado por la visión de Occidente y el proyecto modernizador, espacio geo-referencial desde donde se levanta un estatuto de verdad regido por el proyecto de la modernidad/colonialidad. Esta situación trae consigo que la legitimación del saber y las pautas de comprensión de la(s) realidad(es) se rija desde un prisma hegemónico/

---

el desarrollo de una ciencia objetiva, una moralidad universal, una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias. Al mismo tiempo, este proyecto intentaba liberar el potencial cognitivo de cada una de estas esferas de toda forma esotérica. Deseaban emplear esta acumulación de cultura especializada en el enriquecimiento de la vida diaria, es decir en la organización racional de la cotidianidad social”. (Habermas, 1993, p. 137-138)

<sup>16</sup> La noción de episteme está siendo utilizada desde los planteamientos de Foucault (1968), con el fin de hacer explícita la existencia de reglas extra-científicas que intervienen en la definición del saber legitimado en contextos socio-históricos específicos.

monotópico, en cuanto la verdad no es solo un tema cognoscitivo, sino una forma de poder por medio del saber proyectado como verdad.

## **La opción decolonial**

Los apartados hasta ahora desarrollados nos han permitido despejar los fundamentos críticos que captura el grupo Modernidad/Colonialidad para pensar la constitución del sistema mundo desde la perspectiva de la colonialidad. Ahora bien, si el concepto clave que permite sostener una crítica a los factores abordados anteriormente es la colonialidad, nos falta ahondar cuál es la propuesta que emerge en torno a esta crítica que ha sido conceptualizada como inflexión decolonial (Restrepo & Rojas, 2010).

A pesar de las diferencias nominativas, lo importante es relevar el concepto de decolonialidad que se desarrolla en el cuerpo teórico-conceptual de este giro, el cual nos permite abrir dos campos de análisis: uno de carácter epistémico y otro centrado en la dimensión praxeológica, aunque ambos se retroalimentan permanentemente. En palabras sucintas, la dimensión epistémica apunta a una decolonización del saber, un desaprender para aprender desde otros territorios y subjetividades, y ampliar así los relatos que la racionalidad moderna-colonial ha insistido en establecer como marco normativo de la producción cognoscitiva. Desde el punto de vista de la praxis, se alude a las luchas por la liberación que los grupos oprimidos por el patrón colonial de poder han efectuado a lo largo de la historia para romper la condena de la explotación, la exclusión, la discriminación, etc. Conocimientos y prácticas convergen en una agenda cuya teleología es el desprendimiento estructural de las coordenadas impuestas por la modernidad/colonialidad (Mignolo, 2007).

Con la finalidad de aportar a la comprensión de las bases conceptuales y analíticas que ofrece el giro decolonial, nos detendremos en los seis aspectos que Restrepo y Rojas (2010) señalan ser centrales para dicho propósito. Lo primero es diferenciar entre colonialismo y colonialidad:

En términos analíticos, no podemos confundir el colonialismo (una forma de dominación político-administrativa a la que corresponden un conjunto de instituciones, metrópolis/colonias) con la colonialidad (que refiere a un patrón de poder global más comprensivo y profundo). Una vez que concluye el proceso de colonización, la colonialidad permanece vigente como esquema de pensamiento y marco de acción que legitima las diferencias entre sociedades, sujetos y conocimientos. (2010, p. 16)

De lo anterior se desprende la diferenciación entre descolonización y decolonialidad:

La descolonización se tiende a circunscribir a lo que se ha denominado independencias políticas de las colonias, que para las Américas empieza a finales del XVIII y aún no termina (piénsense en el caso de Puerto Rico o Martinica) y en África y Asia se despliega con particular intensidad en el siglo XX. La decolonialidad, en cambio, refiere al proceso que busca trascender históricamente la colonialidad [...] Por eso, la decolonialidad supone un proyecto con un calado mucho más profundo y una labor urgente en nuestro presente; supone subvertir el patrón de poder colonial, aun luego de que el colonialismo ha sido quebrado. (Restrepo & Rojas, 2010, p. 16-17)

A su vez, el pensamiento decolonial elabora su crítica a la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad. El reconocimiento de la colonialidad como elemento constitutivo de la modernidad es lo que permite descifrar el lado oscuro de esta última (Mignolo, 2003), desde la perspectiva que su conformación como proyecto histórico se debe a la creación de una periferia que sirve como justificación de su propia expansión imperial y sus asentamientos coloniales.<sup>17</sup>

De ahí también que la decolonialidad ofrezca una crítica a los discursos eurocéntricos que omiten el patrón colonial de la modernidad

---

<sup>17</sup> Al respecto, Restrepo y Rojas establecen: “las condiciones de emergencia, existencia y transformación de la modernidad están indisolublemente ligadas a la colonialidad como su exterioridad constitutiva” (2010, p. 17).

y que sitúan su origen al interior de la propia Europa, sin aludir a la expansión territorial de las potencias ibéricas del siglo XV hacia tierras americanas:

En contraposición a este supuesto, la inflexión decolonial argumenta que hay que entender a Europa desde una perspectiva de sistema-mundo, en la que Europa misma es también resultante de este sistema geo-político, incluyendo las tecnologías de gobierno y las formaciones discursivas que la producen como tal. (Restrepo & Rojas, 2010, p. 18)

Por consiguiente, la decolonialidad elabora sus análisis en términos de “sistema mundializado de poder” (Restrepo & Rojas, 2010, p. 18). Si bien su compromiso epistémico y ético-político se dirige hacia los grupos humanos localizados en los márgenes configurados por la colonialidad del poder, estos no pueden ser atendidos desde un perspectivismo esencialista, sino en su interacción con las dinámicas globales que se desarrollan en el sistema mundo, específicamente del sistema mundo moderno/colonial:

El sistema mundo moderno es producido en el proceso de expansión colonial europea que conecta por primera vez las diferentes regiones del planeta, dándole así una nueva escala (global). Desde entonces, las experiencias locales de cualquier región del planeta se hacen impensables por fuera de su interconexión en el marco de este sistema mundial. (Restrepo & Rojas, 2010, p. 19)

Un quinto factor es que la decolonialidad se presenta como un paradigma-otro y no como otro paradigma (Mignolo, 2003). Lo fundamental al respecto refiere a que en su configuración lo central es:

[...] reconocer que todo conocimiento es un conocimiento situado histórica, corporal y geopolíticamente. La pretensión eurocéntrica de un conocimiento sin sujeto, sin historia, sin relaciones de poder, un conocimiento desde ningún lugar, como “la mirada de Dios”, descorporalizado y deslocalizado, es profundamente cuestionada [...] Un

conocimiento situado, y situado específicamente desde la diferencia colonial, es lo que constituye la inflexión decolonial como paradigma otro. (Restrepo & Rojas, 2010, p. 20)

Y el último punto a destacar es la pretensión de convertir la inflexión decolonial en un proyecto decolonial. Esto quiere decir que la decolonialidad no puede ser reducida a la producción discursiva que se desarrolla en el campo académico. Su principal objetivo debe ser confrontar la colonialidad para construir un nuevo marco de relaciones interculturales, basado en una ética de la pluriversalidad:

En oposición a diseños globales y totalitarios en nombre de la universalidad (que fácilmente corren el riesgo de hacer a un particular eurocentrado representar lo universal), la pluriversalidad constituye una apuesta por visibilizar y hacer viables la multiplicidad de conocimientos, formas de ser y de aspiraciones sobre el mundo. La pluriversalidad es la igualdad-en-la-diferencia o, parafraseando el eslogan del Foro Social Mundial, la posibilidad de que en el mundo quepan muchos mundos. (Restrepo & Rojas, 2010, p. 21)

La decolonialidad, por tanto, se presenta como una propuesta epistémica, ética y política que contribuye al análisis de las coordenadas pretéritas y presentes que han configurado un sistema de mando que, desde la conquista y la colonización de América, se expande por el orbe como marco de referencia universal, a costa de la subyugación de las ecologías de vida de todas aquellas poblaciones que hasta el día de hoy luchan contra los dispositivos raciales, políticos, económicos, culturales, administrativos y religiosos que la modernidad/colonialidad persiste en establecer como totalidad.



## **Capítulo 2**

### **Colonialidad en la sociedad global de la información**

#### **Colonialidad y globalización**

La globalización se ha tornado un *leit motiv* en los estudios que buscan aportar a la comprensión del actual funcionamiento social, económico y cultural a escala planetaria. Y como ha de reconocerse, el impacto de la globalización a nivel sistémico-estructural ha generado posicionamientos y lecturas diversas y muchas veces confrontadas. Mientras unos defienden las mitologías en torno a las libertades individuales y económicas como índices de desarrollo; los intercambios financieros como posibilidad de crecimiento interno y de integración entre países y gobiernos; la posibilidad de acceso a información procedente desde diversas esferas culturales; los impactos positivos del progreso tecnológico y científico, otros responden señalando que la globalización es un proceso histórico que responde a las lógicas de expansión imperial; que no puede desligarse del modelo capitalista y sus mecanismos de dominación de las poblaciones; que en el plano cultural las diferencias se ven

sometidas a procesos de asimilación y/o aculturación; que las brechas estructurales se siguen ampliando, entre varios otros tópicos.

Ya sea de una u otra acera, la discusión sitúa como eje central del diseño de la sociedad global al componente económico, el cual, de la mano de la revolución telemática, logra configurarse como una economía planetaria que circula por las pistas interconectadas de la sociedad global de la información y el conocimiento. La globalización, si lo pensamos detenidamente, no genera un cambio del sistema económico que desde los albores del sistema mundo moderno-colonial se ha venido consolidando, las modificaciones que se experimentan refieren a los mecanismos que posibilitan la circulación de capitales a escala global y en tiempo instantáneo. Zallo señala que “ciertamente no se está produciendo un cambio del sistema. Del capitalismo industrial hemos pasado al capitalismo global financiero e inmaterial” (2011, p. 50), pero sigue siendo el capitalismo el modelo de referencia y gestión. En otras palabras, de la era industrial en donde prevalecía la lógica de producción estandarizada, pasamos al actual contexto de redes globales que presentan una oferta diversificada en función de acaparar un mayor número de consumidores. De las sociedades productoras pasamos a las sociedades de consumidores y en estas lo que se re-estructura es el tipo de relaciones que permite el ejercicio del poder. Hemos pasado de las sociedades disciplinarias (Foucault, 2002) a sociedades de control (Deleuze, 1999), donde los dispositivos de disciplinamiento son sustituidos por mecanismos de seducción (Bauman, 2001). En la sociedad global accedemos al campo libidinal del consumo material y simbólico para sostener la proyección de un mundo que se nos presenta accesible desde los diversos rincones del planeta.

Siguiendo el trabajo de Gustavo Lins Ribeiro (2003), a la actual fase del capitalismo global la podemos conceptualizar como postimperialismo, término que nos permite comprender esta serie de persistencias y mutaciones conjugadas que presenta el paradigma político, mercantil y cultural en tiempos de globalización. En palabras de Ribeiro, el postimperialismo “supone la hegemonía del capitalismo flexible, postfordista, transnacional, con las redefiniciones de las dependencias o el estable-

cimiento de nuevas interdependencias en el sistema capitalista mundial permitidas por la existencia del ‘espacio productivo fragmentado global’ (Ribeiro, 2003, p. 53). En el postimperialismo, al igual que en el imperialismo cultural que describe Mattelart “prevalece el asunto de la mecánica de fuerzas de un sistema de poder, de un engranaje de relaciones desiguales de donde resulta la hegemonía de una visión del mundo” (2006, p. 80).

El postimperialismo nos exige pensar en términos de estructuración del escenario global en función de dinámicas expansionistas que consolidan un sistema global de poder imperial/colonial.

Si aceptamos que actualmente el sistema mundo moderno/colonial persiste, esto se debe a que la colonialidad del poder ha actualizado los mecanismos de explotación, dominación y control de la población. Si bien la gran parte de las antiguas colonias del mundo han pasado por procesos de descolonización, las dependencias de estos, en tanto países periféricos, persisten. Las naciones de lo que antaño fuese denominado Tercer Mundo y que hoy, metaforizado desde un lenguaje benefactor que emerge de la razón mercantil ha pasado a nominarse países en vías de desarrollo, están supeditadas a los designios que sus antiguos colonizadores programen actualmente en función de su hegemonía perpetua. El hecho de que muchos de los países que antiguamente fuesen colonias hoy se presenten al mundo como postcoloniales, no evidencia que hayan sido capaces de lograr por completo la ansiada autonomía que se proclamaba en las arengas independentistas. Actualmente son los mismos grupos humanos racializados y subalternizados por el patrón del poder colonial los que sufren la explotación de sus recursos naturales, son ellos los que reciben un pago miserable por su fuerza de trabajo, son los que deben emigrar de sus territorios apostando por un futuro lleno de incertidumbres, asumiendo la ilegalidad como el pasaporte más a la mano para transitar por un mundo que dice ofrecer libertades para todos por igual. En definitiva, son los sujetos construidos históricamente por la colonialidad del poder-saber-ser, aquellos emplazados en el plexo subalterno de la diferencia colonial.

La supuesta descentralización que han sufrido las potencias hegemónicas que gobiernan el sistema mundo moderno/colonial no ha anulado el devenir del proyecto civilizatorio promovido por Occidente, siempre de la mano de la colonialidad del poder. Fernando Coronil (2000) reconoce que si bien actualmente no podemos atribuir sesgadamente la persistencia de la modernidad/colonialidad al eurocentrismo, advierte que debemos estar atentos a las estrategias que continúan presentando a Occidente como el modelo a seguir. Coronil denomina a esta nueva forma de occidentalización de carácter neoliberal, el globocentrismo. Su propuesta tributa a levantar una crítica a la globalización hegemónica desde la perspectiva de la colonialidad en su actual funcionamiento neoliberal.

Siguiendo los argumentos del autor en cuestión, podemos señalar que los discursos producidos por las administraciones coloniales hasta lo que conocemos como Estados modernos, ven trastocada su perspectiva segregacionista fundada en el binomio oposicional identidad/alteridad, al ser reemplazada por una perspectiva inclusiva que hace de la otredad no un objeto a negar, sino a someter para subalternizarlo desde la lógica del capital. Las diferencias culturales/coloniales no implican en el postimperialismo un factor de exclusión y/o negación mientras acceden y cumplen las reglas del juego que este impone, por tanto, mientras ingresen a procesos de uniformización que sostengan el devenir de la modernidad/colonialidad/capitalista. Claro ejemplo de ello se evidencia en el auge que en Sudamérica ha experimentado el etno-turismo, la artesanía y herbolaria como rescate de los saberes ancestrales/locales de grupos étnicos, lo que da cuenta del valor que hoy el capitalismo postfordista le asigna a los bienes inmateriales.

Mientras la diversificación de los productos materiales e inmateriales sostenga las dinámicas del mercado, la alteridad no implica una fuerza de ruptura al modelo hegemónico, sino que funciona como un nuevo nicho financiero donde invertir. En la globalización, la diversidad adquiere un “valor de cambio” fundamental para su proyección y consolidación como sistema de ordenamiento estructural de las relaciones entre sujetos, sociedad, cultura y mercado. Es imposible que las bases

mercantiles que activan el funcionamiento de la globalización proporcionen una oferta restringida de sus bienes materiales y simbólicos, lo cual no quiere decir que no se esté consolidando un marco de referencia propenso al control de las subjetividades. El capitalismo global ha optado por la hiperproducción de bienes altamente heterogéneos, para poder así acaparar la totalidad de sujetos-consumidores distribuidos en el globo, ocultando que en tal diversificación está operando un principio basal: el capitalismo como sistema estructurante del orbe.

Al mercantilizarse la otredad y al descentrarse el occidentalismo eurocéntrico en las redes mercantiles del globocentrismo, el tema de la dominación de los grupos subalternizados históricamente por el patrón colonial de poder parece esfumarse en un espacio desterritorializado donde solo gobierna el flujo financiero y en el que las jerarquías promovidas por la modernidad/colonialidad se desvaneцен por completo. Sin embargo, en concordancia con Fernando Coronil (2000), es urgente levantar una crítica que contradiga la creencia que presenta a la globalización neoliberal como un proceso ajeno a los mecanismos de dominación, exclusión y explotación asociados a las prácticas imperialistas/colonialistas, hoy devenidas en colonialidad del poder global.

### **Colonialidad global y poder heterárquico**

La colonialidad del poder global mecaniza formas de control y clasificación social basadas en lo económico-político, en el control de las subjetividades, la estratificación etnoracial, la dominación de género, la heteronormativización, lo epistémico y los sistemas de creencia. Debemos entender que la colonialidad del poder global implementa modelos de representación social regidos por mecanismos de normalización generados desde el espacio de enunciación hegemónico del sistema mundo moderno/colonial, que van de la mano de las fuerzas productivas impuestas por el capitalismo.

La idea presentada por Coronil (2000) acerca de que Occidente tiende a invisibilizarse en las redes del mercado global, no anula la construcción de un imaginario en que las diferencias coloniales son presentadas desde una jerarquización entre unos hegemónicos y otros subalternizados. El hecho de que exista tal diferenciación, a su vez, no expresa una marginación “hacia el afuera” del sistema mundo moderno/colonial, puesto que los sujetos que habitan ese plexo son constitutivos del sistema, lo que da cuenta de una máquina de diferenciación fundada en la necesaria (auto)representación que desde los grupos dominantes se diseña en función de resguardar la legitimidad del hombre blanco/racional/liberal/heterosexual/patriarcal/capitalista engendrada en el ideario del programa epistémico y ontológico del discurso de la modernidad/colonialidad.

Al amparo de este punto de vista, aseveramos que la clasificación de la población en el contexto de la globalización mantiene su tendencia a jerarquizar a las poblaciones a través de una serie de factores en-redados, heterárquicamente organizados. Para dar cuenta de ello, nos detendremos en la propuesta que Santiago Castro Gómez desarrolla a partir del rescate del pensamiento de Michel Foucault acerca de la conformación del poder biopolítico.

Santiago Castro-Gómez (2007) encuentra en la obra *Defender la Sociedad* (Foucault, 2001) aspectos importantes que considerar al momento de situar un análisis de la colonialidad del poder desde su carácter heterárquico. En ella, el concepto de biopolítica juega un papel fundamental para explicar el funcionamiento del poder respecto al control de la población. La biopolítica se caracteriza por promover un dispositivo de control de la población que ya no se fundamenta en la anulación de la disidencia, como lo efectuara el poder soberano, sino en la configuración de dispositivos que buscan ejercer control sobre los modos de producción de la vida. Castro-Gómez (2007) explica que la biopolítica en Foucault obra en función de la normalización de la sociedad, en el sentido que la protección de la vida estará dada para aquellos que acepten ser parte de un tipo de sociedad moderna/capitalista, lo cual deja

afuera a toda población disidente. Es un dejar afuera que se transforma en un “dejar morir”:

[...] la biopolítica es una tecnología de gobierno que “hace vivir” a aquellos grupos poblacionales que mejor se adaptan al perfil de producción necesario por el Estado capitalista y en cambio, “deja morir” a los que no sirven para fomentar el trabajo productivo, el desarrollo económico y la modernización. (Castro-Gómez, 2007, p. 157)

Castro-Gómez expone que a partir de la formulación que Foucault elabora sobre el poder y, particularmente, de la biopolítica, se debe entender que este no siempre pone en marcha máquinas de dominación disciplinarias que obran por sobre los cuerpos individuales, lo que Foucault desarrolló a través del concepto de “anatomopolítica” (1998, 2001, 2002), sino que existe –también– una política sobre el control de las poblaciones que es capaz “de dirigir su conducta de un modo eficaz y con su consentimiento, lo cual presupone necesariamente la libertad de aquellos que deben ser gobernados” (Castro-Gómez, 2010, p. 12). A su vez, entiende que el poder en Foucault no remite a un “fenómeno macizo y homogéneo, que opera en una sola dirección, sino como algo que circula en muchas direcciones y ‘funciona en cadena’” (Castro-Gómez, 2007, p. 161-162). El pensador colombiano plantea que la analítica del poder que otorga Foucault debe comprenderse como una teoría heterárquica del poder, en la cual “la vida social es vista como compuesta de diferentes cadenas de poder, que funcionan con lógicas distintas y que se hallan tan solo parcialmente conectadas” (Castro-Gómez, 2007, p. 166).

La heterarquía se contrapone a los sistemas de pensamiento que asumen el predominio de unas estructuras por sobre otras. Suele comprenderse que las estructuras molares de la vida social determinan, en última instancia, las estructuras moleculares de los sujetos, o sea, el campo de las subjetividades. Si la lógica del poder solo funcionara en una dirección, como un modelo de poder jerárquico que va de lo molar a lo molecular, el sujeto solo sería efecto de la dominación y, por tanto, estaría determinado por las estructuras globales que operan en el mun-

do social, anulando las posibilidades de liberación del sujeto, aquellas nombradas por Foucault (1990) como tecnologías del yo. El modelo heterárquico asume que:

[...] no es posible hablar de estructuras que actúan con independencia de la acción de los sujetos, como si tuvieran vida propia, sino que es necesario considerar en primer lugar las prácticas de subjetivación, ya que como dice Foucault, *el poder pasa siempre por el cuerpo*. (Castro-Gómez, 2007, p. 167)

Una teoría del poder heterárquico en caso alguno rechaza la relevancia que poseen las estructuras molares del sistema social por sobre la población, sino que exige su comprobación en la dimensión molecular, en el campo de las subjetividades. Es por ello que Castro-Gómez, al momento de vincular la teoría del poder de Foucault con la colonialidad del poder, expresa que “[no] hay una colonialidad del poder, sino que hay muchas y su análisis dependerá del nivel de generalidad que se esté considerando (micro, meso o macro), así como de su ámbito específico de operación” (2007, p. 168).

Si bien la colonialidad del poder se manifiesta de modo distinto según el nivel en que está operando, debemos considerar que existen espacios de intersección entre ellos. Pensar el funcionamiento de la colonialidad del poder en niveles diversificados que dialogan, pero que no se superponen, es lo que posibilita trascender la idea del poder como un dispositivo unidireccional, determinista y homogéneo, para pasar a una concepción del poder como mecánicas de fuerzas que cruzan el campo social y las subjetividades por diversos espacios de concreción. El hecho de que actualmente el mercado global sea considerado como la base fundamental de la estructuración del sistema mundo, no sostiene que la colonialidad del poder se haya subsumido solo a un fenómeno de mercadeo, en el que las diferencias coloniales son categorizadas a partir de su capacidad de acceso a las dinámicas del mercado. La colonialidad del poder persiste en el mundo global en diversas instancias. La radicalización del discurso mercantil como avasallador de todo principio de

subjetivación debe someterse a una revisión crítica, puesto que de permanecer esta lectura del mundo global, tributaremos a la consolidación de un mecanismo de clasificación de la población unidimensional, como si la transformación del orden global se diera única y exclusivamente por la inversión del sistema económico de turno. Apuntar los dardos solo en esa dirección oculta que el patrón de poder colonial está compuesto por diversas prácticas de poder y niveles de funcionamiento, que consideran, por nombrar algunas, la persistencia disciplinaria de los Estados-nación sobre los grupos minorizados, las lógicas de producción discursiva de carácter etnocéntrico que se han instalado en las instituciones jurídicas, educativas y mediáticas al momento de tratar a la otredad, la perenne evangelización de los indígenas, las políticas de exclusión simbólica, la construcción de los afectos que prevalecen en nuestros marcos subjetivos al momento de relacionarnos con otros diferentes, la libido fetichista de apropiación sexual de la mujer “exótica”, etc.

La colonialidad del poder global, en tanto dispositivo heterárquico, enreda lo que Deleuze y Guattari (2002) conceptualizan como niveles molares y moleculares. Los pensadores franceses optan por una concepción que entiende la formación del campo social a partir del cruce entre los aspectos molares y moleculares de modo reticular. Profundicemos en ello y comencemos señalando que para Deleuze y Guattari:

Toda sociedad, pero también todo individuo, están [...] atravesados por las dos segmentaridades a la vez: una molar y otra *molecular*. Si se distinguen es porque no tienen los mismos términos, ni las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, ni el mismo tipo de multiplicidad. Y si son inseparables es porque coexisten, pasan la una a la otra, según figuras diferentes [...]—pero siempre en presuposición la una con la otra—. En resumen, todo es política pero toda política es a la vez *máropolítica* y *micropolítica*. (2002, p. 218)

Las estructuras molares se aglutan en torno al poder hegemónico, a los centros de poder (Estado, Economía, Iglesia, Educación, etc.) constituyéndose como instancias de diseño social, de “sobrecodificación”.

Son máquinas de construcción de representaciones que se incorporan como esquemas de sentido hacia la población. Por su parte, las estructuras moleculares refieren al campo de la micropolítica, al orden de las subjetividades, a la política del deseo, al plano de los componentes que estructuran al sujeto en su nivel infinitesimal. Ambas estructuras, desde una perspectiva heterárquica, se vinculan conformando un sistema reticular. La supremacía de una estructura por sobre otra, propia de una teoría jerárquica de la estructuración social, es modificada por una teoría heterárquica que asume la conectividad de realidades polimórficas a través de variados vínculos que permiten la interrelación de niveles estructurales diferenciados (Kontopoulos, 1993).

En tal sentido, la colonialidad del poder global no es tan solo un dispositivo de poder cuya fuerza radica en la imposición unidireccional dirigida desde los centros de poder hegemónicos –estructuras molares–. Depende también, y ahí radica su permanencia en el devenir histórico, de su capacidad de instalarse en el plano subjetivo de los individuos y formularse en instancias micropolíticas al enredarse en las estructuras moleculares, diseñando cuerpos atravesados por la colonialidad. En lo molecular, la colonialidad se instala como parte de aquello que Bourdieu (1997, 1999) ha conceptualizado como habitus.

Si entendemos que la organización del espacio social no es solo el resultado de un esquema en que una fuerza A se superpone a N fuerzas, sino que N fuerzas se interrelacionan de modo diversificado por medio de vínculos que cruzan niveles de realidad estratificados –de lo macro a lo micro y viceversa–, podremos reconocer, entonces, que la colonialidad del poder global es un proceso que requiere de múltiples instancias de producción y reproducción –lo que exige múltiples instancias de circulación y consumo–, acaparando las estructuras molares y moleculares en su conjunto. Es por ello que la colonialidad del poder no debe reconocerse como un dispositivo de ordenamiento estructural de la población generado únicamente y exclusivamente a partir de una dimensión que sobredetermina al resto de áreas en que esta se constituye. La (re)producción que desde lo molecular se efectúa respecto a los sistemas de

significación que orbitan como parte de un imaginario global moderno/colonial considera múltiples principios de clasificación de la población. No es tan solo una diferenciación de clases generada a partir del control del capital y la división internacional del trabajo, puesto que este eje está imbricado a múltiples formas de diferenciación colonial, tal es el caso de la racialización, el patriarcalismo, la homofobia, entre otros. Debemos entender, a su vez, que su materialización en los cuerpos de los sujetos responde a un devenir histórico en que el patrón de poder colonial no ha dejado de ejercerse, lo que le ha permitido ser un factor constitutivo y constituyente de las estructuras moleculares y que se legitima en la conciencia de los sujetos.

En relación a este último punto, los conceptos de violencia simbólica y habitus desarrollados por Bourdieu se tornan significativos para desarrollar con mayor propiedad nuestra idea de la colonialidad del poder como sistema heterárquico.

Insistimos que la colonialidad del poder afecta a los sujetos por medio de estrategias diversificadas de coerción. Al atribuir protagonismo a las estructuras moleculares estamos comprendiendo que en el plano de la subjetividad y de las relaciones intersubjetivas, la colonialidad es capaz de implicarse en las prácticas cotidianas, manifestarse en la heterogeneidad de campos sociales en los cuales nos emplazamos. Incluso, al ser parte constitutiva del nivel molecular, una vez que se generan agenciamientos colectivos dadas las relaciones intersubjetivas que operan en este nivel, no tan solo se introducen las pautas de normalización que imperan en el patrón colonial de poder, también se adicionan nuevas reglas y nuevas identidades, nuevas micropolíticas que hacen perdurar, en el plano de la intimidad sectorial, la diferencia colonial.

Pierre Bourdieu, al formular sus ideas sobre el modo en cómo opera la violencia simbólica, está estructurando una teoría heterárquica de la organización del mundo social. El sociólogo francés ha establecido que:

La violencia simbólica es esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas “expectativas

colectivas”, en unas creencias socialmente inculcadas. Como la teoría de la magia, la teoría de la violencia simbólica se basa en una teoría de la creencia o, mejor dicho, en una teoría de la producción de la creencia, de la labor de socialización necesaria para producir unos agentes dotados de esquemas de percepción y de valoración que les permitirán percibir las combinaciones inscritas en una situación o en un discurso y obedecerlas. (1997, p. 173)

Entendamos que la violencia simbólica se formula a través de sistemas semióticos diversos, cuyos rasgos de especificidad se vinculan al campo social en el cual son generados. La escuela, el mercado, la iglesia, el Estado, las industrias culturales, en tanto instituciones, conforman el mundo social desde campos sociales específicos (educacional, económico, religioso, político, cultural), los cuales ponen en funcionamiento códigos históricamente legitimados cuya función es organizar el mundo social en términos de diferenciación, dada la ubicuidad de los agentes sociales dentro de cada campo social en particular, y en el mundo social en general. En tal sentido, habrá agentes dominadores y agentes dominados; y dada su ubicación en cada uno de estos espacios se organizarán diversas formas de *habitus*<sup>18</sup>. La diferencia colonial es el resultado de la distribución de grupos humanos en parcelas desiguales y en ellas la colonialidad del poder global está operando como un sistema de estructuras estructurantes de la subjetividad.

Al hablar de violencia simbólica y *habitus* estamos señalando que la colonialidad del poder global diversifica sus modos de coerción. Los regímenes de sumisión que el poder soberano dictara sobre los otros en períodos coloniales pasan a ser complementados por políticas de control que van más allá de la retórica de la muerte, promulgando una retórica de la inclusión y del “hacer vivir” de toda subjetividad, siempre que estas asimilen las pautas de correspondencia entre unos hegemónicos y otros

---

<sup>18</sup> El *habitus* refiere a “ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir, un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas” (Bourdieu, 1997, p. 19).

subalternos. De no efectuarse este esquema, el poder soberano emerge nuevamente con su no-ética del “hacer morir”. La colonialidad del poder global es un régimen de gobernabilidad que reconvierte la abolición de la diferencia, promoviendo el respeto a la diversidad mientras esté supeditada al control de las hegemonías.

Establecer que la colonialidad del poder global responde a un sistema heterárquico del ejercicio del poder da cuenta que su funcionamiento responde a una máquina de producción de subjetividades que acapara un amplio espectro de producción de diferenciación y clasificación de las poblaciones.

Las ideas acá planteadas vienen a complementar el indudable valor analítico que el concepto de colonialidad elaborado por Aníbal Quijano ofrece para la comprensión del poder y su impacto en las formas de clasificación social de la población. Esto, porque a pesar de estar de acuerdo en los argumentos que el sociólogo peruano ofrece en torno a los dispositivos de explotación y dominación que la colonialidad efectúa sobre la población, básicamente están siendo leídos desde un punto de vista en que el poder parece operar siempre por subyugación directa –modo disciplinario– y no por estrategias otras como el biopoder o la violencia simbólica –modo controlador–. Al abordar la colonialidad del poder, Quijano solo está visualizando su funcionamiento en términos de dominación/explotación, enfatizando en la división internacional del trabajo fundado en la idea de raza, lo que siguiendo a Foucault solo atendería a aquellas “tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto” (Foucault, 1990, p. 48). Ello constituye una lectura algo restrictiva del fenómeno, sobre todo si pensamos en las nuevas tecnologías de control que afloran en la sociedad global. Como explica Gómez Lacayo (2010) la colonialidad del poder en Quijano no considera las formas en que el poder trabaja de manera positiva y productivamente sobre la vida.

## **Colonialidad y Estado-nación**

El Estado-nación desde la perspectiva de Bauman (2009, 2010) y Beck (2008) está sufriendo una pérdida de control de sus mecanismos de legitimación ante la comunidad, producto, básicamente, del poder que ha adquirido el mercado global. No obstante, ambos deben ser precavidos en sostener como única línea de análisis la que señala que el Estado-nación ha perdido total protagonismo en la escena de los actuales procesos de globalización mercantil, principalmente en relación al rol que deben jugar en este nuevo escenario, el que exige el control de los procesos locales que puedan afectar el proyecto global del mercado. La dimensión represiva/controladora que ejerce sobre la población que dice defender, permanece como una función inalterable, solo que ahora en beneficio de la élite global.

Claramente, al poder global financiero no le es beneficioso hacerse cargo de los conflictos internos que se desatan en los marcos territoriales locales. Sería disponer de dispositivos de poder político que no se condicen con la imagen benefactora que difumina el poder económico hacia la población global. Para el cumplimiento de tales funciones está el rol coercitivo que caracteriza a los Estados-nación. En esta línea de pensamiento Bauman establece que:

El poder de la élite global se basa en su capacidad de eludir compromisos locales, y se supone que la globalización evita esas necesidades, dividiendo tareas y funciones de tal manera que solo las autoridades locales deben hacerse cargo del rol de guardián de la ley y el orden (local). (2009, p. 199)

Para el poder global, el Estado-nación debe preocuparse de ejercer su rol político y desligarse de cualquier tipo de función que se vincule a la planificación económica a escala de mercados globales y hegemónicos, fenómeno que Ulrich Beck (2008) denomina por medio del concepto de

globalismo<sup>19</sup>, y que también Giddens (2011) reconoce en torno al aislamiento que el capitalismo ejerce en el contexto de globalización entre lo económico y lo político.

La globalización en caso alguno desmantela el rol localista que posee el Estado-nación. El poder global requiere de fragmentaciones locales que queden supeditadas al poder coercitivo del Estado-nación, para asegurar así el orden social, como medida que consolide la puesta en marcha de cualquier tipo de empresa que beneficie el aumento de capital de megaconsorcios que se emplacen dentro de sus territorios nacionales. En este sentido, global y local se requieren mutuamente, unos para acrecentar sus arcas financieras, otros para no verse excluidos de los beneficios de la economía global.<sup>20</sup>

Nos parece interesante situar tres perspectivas de análisis en torno a esta discusión. Por un lado la relación Capitalismo, Estado, Democracia, Globalización efectuada por Ellen Meiksins (2000, 2006); en segundo lugar el fenómeno del Colonialismo Interno formulado por el sociólogo mexicano Pablo González Casanova (2006a, 2006b); y finalmente, el concepto de Estado Red desarrollado por Manuel Castells (2009).

La propuesta de Ellen Meiksins (2000, 2006) interesa porque desmitifica dos aspectos en particular: la completa decadencia del Estado-

---

19 El globalismo, en palabras de Beck es “la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político; es decir, la ideología del mercado mundial o la ideología del liberalismo [...] La tarea principal de la política, delimitar bien los marcos jurídicos, sociales y ecológicos dentro de los cuales el quehacer económico es posible y legítimo socialmente, se sustrae así a la vista o se enajena [...] En este sentido, se trata de un imperialismo de lo económico bajo el cual las empresas exigen las condiciones básicas con las que poder optimizar sus objetivos” (Beck, 2008, p. 32).

20 Un concepto que sintetiza este argumento es el de *glocalización*. Este refiere al proceso en que las presiones globalizadoras y localizadoras se tornan indisolubles. Esto, porque el mercado global no tan solo se fundamenta en la concentración de capital, sino también en la libertad de movimiento por los territorios controlados políticamente por los Estados-nación. Si bien en el actual contexto global los primeros son los que ponen las reglas del juego, es indudable que los Estados-nación mantienen cierto grado de control sobre sus límites territoriales y que de ello depende el desempeño de las élites globales dentro de sus territorios (Bauman, 2010).

nación y la capacidad de este de regir principios democráticos en un contexto de globalización capitalista.

Respecto al primer punto, la autora afirma que “a pesar de todo lo que nos han dicho sobre la ‘globalización’ y la decadencia del Estado-nación, el capital global depende más que nunca de un sistema global de múltiples estados locales” (Meiksins, 2006, p. 395). Esta tesis se contrapone por completo a la perspectiva de la soberanía imperial desglosada por Hardt y Negri (2005), puesto que reconoce una dimensión político-territorial de la cual depende el ejercicio del poder global del capitalismo, confrontando la idea de un imperio descentrado, de un poder que se ejerce desde un no-lugar. Meiksins (2006) señala que es imposible anular los puntos de referencia de los cuales depende el capitalismo global para ejercer su hegemonía. El Estado-nación ofrece las seguridades de control de su territorio para que el capitalismo global no deba esforzarse en gastar fuerzas sobre aquellos elementos de fuga que escapan a su dominio directo. Mientras el Estado-nación haga funcionar sus dispositivos de control sobre aquellas fuerzas locales tendientes a confrontar el apogeo del capitalismo global, este último tendrá el beneficio político-represivo como respaldo para la implementación de sus dinámicas de mercado.

Si el Estado otorga seguridad política al capitalismo global, sin que por ello política y economía se imbriquen directamente, lo que se desprende es la presencia de un Estado-nación que en caso alguno puede legitimarse desde una política de carácter democrática, en el sentido que su accionar es subsidiario de una élite, anulando toda posibilidad de que el pueblo pueda ser parte constitutiva de los cauces de su propio porvenir. Pasamos, así, al segundo punto de la crítica que nos presenta la autora.

La relación entre Estado-nación y capitalismo global imposibilita toda pretensión de estructuración de sistemas sociales democráticos. Para Meiksins la situación es bastante clara. Si el capitalismo global requiere del rol coercitivo de los Estados-nación para implementar su ideario mercantil totalizador, este último priorizaría su vínculo con la hegemonía económica y se desentendería del principio basal de la demo-

cracia, el cual refiere a que el poder político debe estar en las manos del *pueblo*. Es ilusorio pensar que el capitalismo promueva una concepción política de este tipo, cuando los intereses no apuntan a los beneficios del total de la ciudadanía sino a pequeñas concentraciones de individuos que manejan los modos de producción para la acumulación de su propio capital:

El capitalismo es estructuralmente antitético respecto de la democracia, en principio, por la razón histórica más obvia: no ha existido nunca una sociedad capitalista en la cual no se le haya asignado a la riqueza un acceso privilegiado al poder. Capitalismo y democracia son incompatibles también, y principalmente, porque la existencia del capitalismo depende de la sujeción a los dictados de la acumulación capitalista y las “leyes” del mercado de las condiciones básicas de vida y reproducción social como condición irreductible contraria al ánimo democrático. (Meiksins, 2006, p. 396)

Al vincular la tesis de Meiksins con la colonialidad del poder, tenemos un campo de interpretación mucho más abarcador, en el sentido que la propuesta de la autora se concentra principalmente en develar la carencia democrática del Estado-nación subsumido al capitalismo, concibiendo dicha relación en directa afección a la ciudadanía, tratada en términos de clases sociales. Pero, ¿qué sucede cuando relacionamos la crisis democrática de los Estados-nación al momento de introducir aquella población que, estando inserta dentro de las delimitaciones geopolíticas e identitarias generadas por el poder administrativo, se asume diferente en términos identitarios, territoriales, culturales y etnoraciales? El Estado-nación no solo se subsume al capitalismo, sino también al colonialismo. Como bien apunta Boaventura de Sousa Santos, capitalismo y colonialismo deben ser tratados como procesos conjuntos, ya que “[l]a dominación de clase y la dominación étnico-racial se alimentan mutuamente, por tanto, la lucha por la igualdad no puede estar separada de la lucha por el reconocimiento de la diferencia” (2010b, p. 29).

La relación Estado-nación, capitalismo y colonialismo deja al descubierto lo que González Casanova (2006a, 2006b) aborda a través del concepto de colonialismo interno. El tema del colonialismo generalmente se concibe como un fenómeno asociado a la intervención y control que naciones imperiales ejercen sobre territorios pertenecientes a “otros” colectivos humanos. Evidentemente, esta concepción del colonialismo se enmarca en un análisis de su funcionamiento tradicional, pero es necesario releer el escenario actual del colonialismo no tan solo como fenómeno que se instaura desde “afuera” hacia “adentro”, puesto que es posible reconocer formas de “colonialismo interno” que se ejerce por “dentro” de los márgenes político territoriales de los Estados-nación.

Para González Casanova el colonialismo interno se presenta como un tema tabú para diversas vertientes políticas. Figurar como colonizadores dentro del propio margen político-territorial sería explicitar faltas graves de explotación y/o desigualdad, de vulneración de derechos fundamentales de una vasta población configurada por el patrón colonial de poder, lo que se traduciría en reconocer lo políticamente incorrecto de nuestras sociedades. Pero a pesar de las omisiones, debemos tener claro que el colonialismo no es una práctica circunscrita al pasado más oscuro de las grandes naciones colonizadoras, es también una política inserta en la lógica interna de los Estados-nación hacia sus propios “protégidos”, en nuestro presente inmediato.

El sociólogo mexicano expone las características fundamentales del colonialismo interno ejercido por la figura institucional de los Estados-nación hacia la población que habita en la imposición de sus límites geopolíticos:

Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su

administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional”. (González-Casanova, 2006a, p. 410)

Como podemos ver, la situación del colonialismo interno obedece claramente al principio de dominación que desde el Estado-nación y las élites nacionales se ejerce sobre poblaciones minorizadas por el patrón de poder colonial. Su lógica de funcionamiento se fundamenta en la reorganización de los procesos de dominación/control/explotación de los Estados coloniales dentro de un nuevo marco político que actúa sobre aquella población según principios normativos constitucionales que en caso alguno resguardan el derecho a su autonomía y diferenciación. Son sujetos en la medida en que se asimilan y/o se adaptan a los parámetros ofrecidos por el Estado-nación.

El Estado-nación históricamente ha decretado la exclusión de aquellos que no atiendan a la definición de unicidad que proclama como base de su organización. Desde sus orígenes, este modelo político-administrativo defiende la idea de nación desde la perspectiva de fomentar el sentimiento de pertenencia identitaria, pero sujeta a la soberanía que este debe ejercer sobre su propia población. Quienes se rehúsen a atender su legitimidad o nieguen ser parte de su imaginario identitario, serán juzgados y se les impedirá fomentar cualquier tipo de gobierno que esté por fuera de su voluntad política. Por ello, a pesar de las independencias logradas por diversas naciones durante el siglo XIX en Latinoamérica, no

se logró revertir el patrón colonial de poder ejercido hacia las poblaciones racializadas desde la conquista y colonización.

Para explicar los rasgos que caracterizan al Estado en la actualidad, nos detendremos en los planteamientos de Manuel Castells (2009) referidos al Estado Red. Para ello, se torna relevante indagar en las diferencias que Castells propone entre el poder y la dominación, puesto que es a partir de estas dos categorías que el autor comienza a delinear el rol que ocupa el Estado Red en el actual contexto histórico.

Para Castells existe una diferenciación sustancial entre poder y dominación. Por poder comprende un espectro amplio de prácticas que estructuran el campo social, entendiendo que para él la sociedad es el resultado de conflictos y negociaciones entre diversos actores sociales. El poder en el pensamiento de este sociólogo refiere a:

[...] la violencia, o la amenaza de recurrir a ella, los discursos disciplinarios, la amenaza de implantar la disciplina, la institucionalización de las relaciones de poder como dominación reproducible y el proceso de legitimación por el que los valores y reglas se aceptan por parte de los sujetos de referencia, son elementos que interactúan en el proceso de producción y reproducción de las relaciones de poder en las prácticas sociales y en las formas organizativas. (2009, p. 36-37)

Esta definición amplia de poder contiene una perspectiva de análisis similar a la propuesta por Foucault (1990, 1998, 2002). Para el pensador francés el poder debe concebirse en términos de relaciones y como eje articulatorio de todo el espacio social. El poder es una mecánica de fuerzas que depende del accionar de sujetos concretos, aquellos que entran a un campo de lucha por implementar sus objetivos por sobre los intereses de otros. Quien resulte victorioso ejercerá la dominación al amparo y por medio de las instituciones que conforman el mundo social. Poder y dominación son complementarios, pero no por ello idénticos. Esto queda claro en palabras de Castells:

[...] el poder no se localiza en una esfera o institución social concreta, sino que está repartido en todo el ámbito de la acción humana. Sin embargo, hay manifestaciones concentradas de relaciones de poder en ciertas formas sociales que condicionan y enmarcan la práctica del poder en la sociedad en general imponiendo la dominación. El poder es relacional, la dominación es institucional. (2009, p. 39)

De este modo, el Estado, en tanto institución, ejercerá la dominación sobre su población y territorio a través de diversas acciones de poder, pues requiere de ellas para asegurar el control de la sociedad y su propia legitimidad y soberanía. El poder es relacional porque no “puede abstractarse de la relación específica de los sujetos del poder, los empoderados y los que están sometidos a dicho empoderamiento en un contexto dado” (Castells, 2009, p. 34).

Para el sociólogo de la era de la información “las formas de existencia del Estado y su capacidad para actuar sobre las relaciones de poder dependen de las características de la estructura social en la que opera el Estado” (Castells, 2009, p. 41). Por tanto, es necesario problematizar la situación del Estado en un contexto de cambios radicales como el que se experimenta en la era global, la cual ha modificado sustancialmente alguno de los principios que caracterizan la noción moderna del Estado-nación:

El Estado-nación moderno tenía como una de sus premisas fundamentales la delimitación de un espacio territorial, el cual, por su parte, debía expresar el sentimiento de pertenencia de una comunidad que compartía un pasado en común. Empero, el proceso de globalización experimentado desde la segunda mitad del siglo xx tensiona la solidez de estas definiciones. En el proceso de globalización en curso, los límites locales/nacionales establecidos como el campo de acción de la soberanía estatal no permanecen aislados de las interacciones globales que hoy se experimentan producto de nuevos dispositivos de comunicación e interactividad a escala planetaria. Este nuevo marco histórico estructural define un tipo de sociedad particular, etiquetada por Castells como Sociedad Red (1997, 2009). El Estado-nación no puede regirse única y exclusivamente

por un marco político-territorial autárquico, puesto que para incluirse en los planes de acción de la sociedad red deberá atender a la estructuración de nuevas dimensiones sociales en que lo local y lo global conviven e interactúan de modo permanente. Esto no quiere decir que el Estado-nación se difumine, solo advierte que los “límites nacionales de las relaciones de poder son tan solo una de las dimensiones en las que operan el poder y el contrapoder” (Castells, 2009, p. 43). Las nuevas exigencias de la era global requieren de un Estado que reformule su estructura y funciones. Este nuevo Estado es lo que Castells denomina el Estado Red.

El Estado Red exige pensar más allá de los límites territoriales, para así “identificar las redes de poder socioespaciales (locales, nacionales, y globales) que, en su intersección, configuran las sociedades” (Castells, 2009, p. 43). Factor central para esta tarea será el concepto de flujo (Castells, 1997). Los flujos son los procesos de interacción e intercambio entre actores sociales que detentan una posición específica en los diversos campos estructurales de la sociedad. Particularmente, si pensamos en las estructuras dominantes, la figura del Estado cumple un rol fundamental, puesto que es en comunión con este que las élites globales logran operar dentro de sus límites territoriales. En este sentido, el Estado se convierte en un soporte organizacional que asegura el paso de flujos exógenos hacia sus marcos locales y, de este modo, asegura su interactividad con los diversos espacios de flujos globales.

Si el Estado-nación devela una crisis de sus marcos referenciales modernos, esto no quiere decir que estemos en presencia de su total declinación. Como vemos, su reorganización en torno a la implementación de redes que abren su estructura local/nacional a lo local/global le ha permitido regenerarse en tanto institucionalidad política, aunque ello le ha causado una evidente crisis de legitimidad. Tal como señala Castells, los Estados-nación “se enfrentan a los límites de su legitimidad y, en definitiva, de su poder, con respecto a la gestión global del entorno planetario” (2001, p. 294). No obstante, Castells es claro en especificar que si bien el Estado-nación ha debido reformularse en función de las nuevas estructuras impuestas por la sociedad red, existen ciertos temas

a considerar al momento de sostener que el Estado red ha sustituido por completo los rasgos que definen tradicionalmente al Estado-nación. Quisiera referirme específicamente al problema geopolítico que advierte Castells:

Los Estados-nación todavía consideran las redes de gobernanza como una mesa de negociación donde tienen la oportunidad de promover sus intereses. En lugar de cooperar en aras del bien común mundial, los Estados-nación siguen guiándose por principios políticos tradicionales: a) maximizar los intereses del Estado-nación y b) dar prioridad a los intereses personales/políticos/sociales de los actores políticos que mandan en cada Estado-nación. El gobierno global se considera un campo de oportunidades para maximizar los intereses propios en lugar de un nuevo contexto en el que las instituciones políticas comparten el gobierno en torno a proyectos comunes. (2009, p. 71)

El Estado-nación ingresa al campo global resguardando intereses propios. Sin embargo, debe ponerse atención a dos aspectos importantes: 1) los Estados-nación se presentan jerarquizados ante los sistemas de administración global. Los beneficios a alcanzar por parte de aquellos Estados-nación que cargan la pesada marca del subdesarrollo es radicalmente desigual respecto a los beneficios que logra adjudicarse ese pequeño grupo de Estados cuya economía desarrollista les permite situarse como líderes planetarios<sup>21</sup>. Incluso, asumiendo un punto de vista que atiende a las asimetrías entre naciones, se advierte que estos últimos tienden a beneficiarse de los primeros. Las formas de dependencia que son diseñadas como dinámicas de control y explotación responden a una política neocolonial que da cuenta de la continuidad de las relaciones de poder entre aquellos países desarrollados que imponen las reglas del juego a la vasta mayoría de naciones subdesarrolladas; 2) por otra parte, al reconocer las desigualdades existentes entre naciones, queda la op-

<sup>21</sup> Al respecto Anthony Giddens expone: “La influencia de cualquier Estado particular dentro del orden político global, está fuertemente condicionada por el nivel de su riqueza (y por la conexión entre esta y el poder militar)” (2011, p. 74-75).

ción de explotar, dominar y controlar los recursos internos que ofrece el territorio políticamente delimitado, pero económicamente sujeto a intereses no siempre estatales. La privatización de diversas áreas que antaño fueran responsabilidad del Estado, actualmente son entregadas a inversionistas extranjeros y/o nacionales cuyo capital permitirá acrecentar las arcas financieras internas del Estado, siempre y cuando este asegure el control de los conflictos que este tipo de prácticas suele generar en la sociedad. El control del conflicto tiende a activar el dispositivo disciplinario del Estado-nación, recurriendo a sus diversas instituciones para asegurar el orden social y el bien común. Ahora bien, cuando estas medidas desbordan acuerdos internacionales en materia de Derechos Humanos, Derechos de Pueblos Indígenas, Derechos del niño, etc., la comunidad extranjera repudia, condena y juzga tales acontecimientos, sin embargo, los Estados-nación asumen estas acusaciones al amparo de un aparato legal interno que desmorona todo acuerdo por el bien común de la humanidad. En el conflicto permanente del Estado-nación con los diversos actores sociales y culturales que habitan su territorio, la “militarización de la política” (Grüner, 2002, p. 26) expresa el privilegio otorgado por la soberanía que detenta y que permite la toma de decisiones respecto al tratamiento de un otro como enemigo.

Los aspectos hasta aquí tratados nos permiten señalar que el Estado-nación permanece como una institucionalidad que pone en funcionamiento la colonialidad del poder, ya sea por medio de su relación con el capitalismo global y, en efecto, por su imposibilidad de ejercicio democrático (Meiksín, 2006), ya sea por ser un gestor fundamental de políticas adscritas a lo que hemos abordado por medio de la categoría de colonialismo interno (González, 2006a; 2006b). Por último, porque a pesar de la nueva estructura en red que exige el actual escenario global, el Estado-nación debe ser analizado en torno a niveles diferenciados (global/local/nacional). De este modo podemos reconocer facetas diversificadas en que el poder del Estado-nación opera reproduciendo los esquemas de desigualdad y control impuestos desde los albores del sistema mundo moderno-colonial. A su vez, es interesante reconocer cómo la dimensión

geopolítica del Estado-nación ofrece un panorama bifurcado respecto al funcionamiento de la colonialidad: el neocolonialismo como política de dominación externa que opera desde los Estados hegemónicos hacia los Estados periféricos; la soberanía interna de cada Estado y la aplicación de políticas disciplinarias que resguarden el orden público a favor del bienestar social de la nación, situación que obliga a la construcción de un otro como enemigo.

## **Colonialidad y Sociedad de la Información**

Si bien para el grupo Modernidad/Colonialidad el fenómeno de la globalización inicia con la expansión del capitalismo según la perspectiva que brinda el análisis del sistema mundo, no podemos obviar que el actual escenario global adquiere diferencias sustanciales respecto a sus inicios, siendo el auge de las tecnologías de la información y la comunicación un factor primordial para la comprensión de la actual fase de la sociedad global. Como bien apunta Beck (2008), por medio del concepto de globalidad hace ya tiempo que vivimos en una sociedad mundial, pero esta ha ido reorganizándose en función de nuevos elementos que delinean inusitados procesos de producción social, económica, política y cultural. La colonialidad, en efecto, persiste gracias a su adaptación a los cambios que experimenta el mundo contemporáneo, pues de otro modo la tesis de su continuidad no tendría razón de ser.

Si nuestro objetivo en este apartado es analizar una nueva estructura social en la que las tecnologías de la información y la comunicación emergen como elementos decidores de un cambio paradigmático en el funcionamiento de la colonialidad del poder, tendremos que dirigir nuestros esfuerzos a la comprensión de los rasgos que definen a la Sociedad de la Información (s.i.). Compartimos la idea de que para entender los asuntos relativos a la información y la comunicación –desde su interrelación con la colonialidad– se torna necesario hacer referencia al sistema social en el cual se encuadran estos procesos (Marí, 2011).

Armand Mattelart (2002) nos ofrece un panorama histórico de largo alcance sobre esta materia, dando cuenta de que en la s.i. subyace un sistema de racionalidad tecno-instrumental que hace siglos viene operando en la consolidación de una sociedad subsumida al mito del desarrollismo, situación que no puede desvincularse del apogeo del sistema capitalista moderno. La racionalidad instrumental instala el supuesto de que todo anhelo de progreso social debe circunscribirse a sus parámetros analíticos y de gestión. En ese sentido, el desarrollo tecnológico será visto como potencial para el progreso en la medida en que sirva como instrumento para la consolidación del capitalismo. Como muy bien apunta Marí Sáez «el proyecto científico-técnico constituirá la gran empresa de la sistemática dominación del mundo en función del proceso productivo» (2011, p. 78). El razonamiento tecno-instrumental, así visto, pasa a ser la receta para la dominación de todos los ámbitos de la vida humana, desde la naturaleza a lo social, desde el universo al sujeto, tesis que se presenta en la *Crítica a la razón instrumental* de Horkeimer de modo radical, pues explica que la “enfermedad de la razón” (1973, p. 184) está condicionada por ese afán de los seres humanos de dominarlo todo.<sup>22</sup>

La formalización del concepto de s.i. se relaciona directamente con los avances tecnológicos que comienzan a desarrollarse durante el siglo

---

22 En su crítica a la forma que adquirió el razonamiento humano, en tanto razón instrumental, expone la nefasta tendencia que ha impedido a los hombres hacer uso de su capacidad racional en beneficio de la emancipación de la humanidad, puesto que solo se ha concebido como un instrumento de dominación: “La razón aparece totalmente sujeta al proceso social. Su valor operativo, el papel que desempeña en el dominio sobre los hombres y la naturaleza, ha sido convertido en criterio exclusivo. Las *noción* se redujeron a síntesis de síntomas comunes a varios ejemplares. Al caracterizar una similitud, las noción liberan del esfuerzo de enumerar las cualidades y sirven así a una mejor organización del material del conocimiento. Vemos en ellas meras abreviaturas de los objetos particulares a los que se refieren. Todo uso que va más allá de la sintetización técnica de datos fácticos, que sirve de ayuda, se ve extirpado como una huella última de la superstición. Las noción se han convertido en medios racionalizados, que no ofrecen resistencia, que ahorran trabajo. Es como si el pensar mismo se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales sometiéndose a un plan exacto; dicho brevemente, como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción.” (Horkeimer, 1973, p. 32)

xx y el total apogeo que este fenómeno experimenta con la puesta en marcha de la “revolución de la información”:

Esta noción de sociedad de la información se formaliza en la estela de las máquinas inteligentes puestas a punto en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial. Entra en las referencias académicas, políticas y económicas a partir de finales de los años sesenta. Durante la siguiente década, la fábrica que produce representaciones imaginarias en torno a la nueva “era de la información” funciona ya a pleno rendimiento. No obstante, los neologismos acuñados en esa época para designar a la nueva sociedad no revelarán su verdadero sentido geopolítico hasta la víspera del tercer milenio con lo que se ha convenido en llamar la “revolución de la información” y la aparición de Internet como nueva red de acceso público. (Mattelart, 2002, p. 12-13)

La s.i. inaugura un nuevo modelo de organización social que atribuye un rol preponderante a la producción, circulación y consumo de información. Para ello, las tecnologías de la información y la comunicación son cruciales, puesto que de estas depende la materialización de los productos informacionales y su entrada a un circuito comunicacional expandido a escala global. Este cambio sustancial no es tan solo un problema de corte tecnológico, puesto que va de la mano de factores económicos, políticos y culturales (Cuadra, 2008). Si bien las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) se presentan como el bastión de la s.i., estas no se rigen, en ningún caso, de manera autónoma. Su presencia y predominio en la s.i. debe comprenderse en estrecho vínculo al contexto situacional que las ubica en un sitio privilegiado. Asumir el modelo contrario de comprensión de las TIC es caer en lo que se ha dado a conocer como determinismo tecnológico. Al respecto, Víctor Mari explica que el determinismo tecnológico es un:

[...] enfoque [que] considera a la tecnología como un factor autónomo y exógeno de desarrollo que determina las relaciones y la organización social. Los postulados implícitos en el determinismo tecnológico

sugieren que la tecnología es un factor independiente del desarrollo social, que corre al margen de la sociedad en la que tiene lugar. Además, se plantea que el desarrollo tecnológico automáticamente genera desarrollo social. (2011, p. 75)

Marí refuerza la crítica a este enfoque señalando que su primordial faceta es “ocultar la presencia de las élites políticas en el gobierno de la sociedad” (2011, p. 75), a lo cual cabe adicionar el dominio de las élites del mercado que por medio del control de las TIC ponen en marcha flujos de información que devienen en mercancías. El determinismo tecnológico, en otras palabras, exime de toda culpa a quienes realmente tejen los hilos que estructuran el diseño desigual de la s.i.

El determinismo tecnológico se configura como una ideología que oferta a toda sociedad el camino al desarrollo, sin embargo, esto oculta otro factor primordial. Quienes esperan lograr el ansiado desarrollo en la s.i. son aquellas naciones que “dependen” de las posibilidades de acceso a las TIC producidas y controladas por las grandes potencias capitalistas, situación que como expone Francisco Sierra es la lógica que ha perdurado en los procesos de apropiación y control de las comunicaciones:

Como sabemos, este proceso de apropiación y control de la comunicación y la cultura por los grandes emporios económicos no es solo característico, lógicamente, de la nueva cultura global, ni puede considerarse tampoco un problema histórico reciente. Desde 1980, con la publicación del Informe McBride, la UNESCO ha venido constatando cómo las desigualdades de acceso, producción y circulación de información en el mundo han reproducido diversas situaciones de colonización cultural, afectando al orden económico en favor de los intereses de las grandes potencias capitalistas, a través por ejemplo de la influencia y control de la industria publicitaria y la universalización de modelos y formas de vida ajenos a las realidades socioculturales de los países menos desarrollados. (2003, p. 17)

Las tecnotopías de aquellos que como Negroponte (1995) proclaman el desarrollo igualitario de las sociedades gracias a los beneficios de

las TIC, comienzan a derrumbarse frente a este tipo de análisis crítico. Las desigualdades engendradas por el patrón de poder colonial persisten en la s.i. El Informe McBride al que alude Sierra es decidor al respecto, a pesar de que su análisis responda a coordenadas históricas pretéritas, pues la situación actual presenta los mismos ribetes:

Por ahora, tales avances [tecnológicos] son el privilegio de un puñado de países que disfrutan una ventaja enorme sobre los países en desarrollo que continúan luchando para construir instalaciones de comunicación básicas. Además, en virtud de que las nuevas industrias de la información de las naciones avanzadas son ya una gran fuente de riqueza nueva, es probable que continúe enanchándose la brecha que separa a ricos y pobres, a menos de que se haga algo para cambiar el actual sistema desigual. (McBride, 1987, p. 35)

Pero, como podemos constatar, este cambio no ha llegado. Como explica Ramón Zallo (2011), uno de los rasgos preponderantes del campo info-comunicacional es su tendencia a la mercantilización<sup>23</sup>. Este proceso de mercantilización del universo comunicativo hace de la s.i. un modelo fundamentado en la producción de bienes inmateriales, que convertidos en mercancías de intercambio resguardan los intereses de aquellos que tienen mayor capacidad de invertir en medios de producción informativo y de conocimiento.

La acrecentada mercantilización de las comunicaciones trae consigo problemas fundamentales al momento de pensar la consolidación de la colonialidad en el contexto de la s.i. Esto, porque al momento de hacer prevalecer un modelo economicista en la estructura comunicacional se despliegan una serie de fenómenos asociados a las jerarquizaciones entre grupos humanos. Mientras algunos se emplazan en el lado hegemónico de la diferencia colonial, ahora por la capacidad de control de las tecnologías y los circuitos para el flujo de información, otros man-

<sup>23</sup> En palabras de Zallo: “En los últimos años el espacio comunicativo y cultural aparece como un nuevo ámbito privilegiado de rentabilización de capitales, como un sector estratégico en lo económico y en la gestión social”. (2011, p. 73)

tendrán su carácter subalterno, puesto que históricamente se han visto fuera de toda posibilidad de acceder a los medios de producción, hoy como medios de producción de información. Esta jerarquización está dada por la concentración de los capitales en las áreas comunicacionales y culturales que detentan minoritarios grupos transnacionales y aquellos nacionales que dominan el mercado mediático local.

Zallo indica que la concentración de capitales en estas áreas genera efectos negativos de impronta:

- Tienen un impacto sobre el pluralismo en tanto limitan el derecho de acceso a la población a comunicar.
- Los grupos concentran poder ante el propio Estado, ante la sociedad, ante los periodistas que elaboran la información o ante los creadores que idean programas [...]
- Reinterpretando con flexibilidad el viejo “modelo de propaganda” [...] habría que decir que la creciente y estrecha relación entre el poder financiero/económico y el mediático solo excepcionalmente se expresa en *diktats* a los *media*. Normalmente los *media* crean su agenda y su información. Pero estos promueven los intereses de aquellos cuando viene a colación y siempre se establece un límite a no franquear en las informaciones especialmente económicas [...]
- Con la creciente financiarización, el nuevo tipo de gestores que toman las decisiones estratégicas en los *media* –y que son los agentes de confianza de los inversores institucionales– están lejos de las deontologías tradicionales mediáticas.
- El tamaño de las empresas conforma posiciones dominantes en el mercado y permite influir decisivamente en los contenidos de la cultura de los países, así como en los mecanismos de precios y calidades.
- Se establecen jerarquías entre empresas y entre países [...] Aunque se trate de un proceso muy desigual las formas más aceleradas y agresivas de concentración se producen en forma transna-

cional. (2011, p. 76-77)

Como se desprende de los efectos evidenciados por Ramón Zallo, la concentración de capital en las áreas comunicativas y culturales afecta: las posibilidades de acceso a la producción de información por parte de los grupos subalternizados; subsume las políticas públicas en materia de comunicación y cultura a la lógica del mercado; impacta en el tratamiento informativo en beneficio de la legitimidad de las élites mercantiles y la deslegitimación de los grupos disidentes al modelo de mando; altera las formas culturales locales y se jerarquizan las desigualdades entre centros y periferias en términos de acceso tecnológico, producción de contenidos e industria tecnológica.

Al concentrarse la producción mediática en pequeños oligopolios empresariales abocados a la información y el entretenimiento, se restringe la posibilidad de acceso a sistemas plurales de comunicación. Y si bien no señalamos que exista una total anulación de la diferencia dentro del sistema mediático, la verdad es que todo parece apuntar a que la concentración mercantil seguirá restando posibilidades a que otros sectores sociales y culturales tengan posibilidad a la auto-representación y auto-legitimación de su diferencia, en tanto principios rectores para el logro de sociedades democráticas e interculturales.

En el caso de la concentración de la industria infocomunicacional latinoamericana se evidencia una tendencia a su consolidación (Becerra & Mastrini, 2011). El estudio efectuado por los autores referenciados da cuenta de que en el continente los índices de concentración han aumentado considerablemente en comparación con el resto de la población mundial. Dentro de sus conclusiones se señala como uno de los factores principales la falta de políticas que se contrapongan a tal perjuicio de las culturas, las identidades y las comunicaciones.

Un punto relevante a considerar sobre este ámbito es el que señala Castells (2009) al referirse a las inversiones que los oligopolios globales efectúan en aras de un control mediático planetario. Este control debe entenderse en términos de “la financiación, la producción y la distribu-

ción de los medios dentro de cada país y entre países” (Castells, 2009, p. 110). Es un control que, más que estar centrado en la manipulación de los contenidos, aboga por el establecimiento de alianzas estratégicas cuyo principal objetivo es la consecución de recursos financieros. Si bien los contenidos se adaptan a las características internas de lo local, el hecho de que existan alianzas empresariales entre globales y locales conlleva a que muchos de los productos que transitan por los dispositivos tecnomediáticos sean formatos exógenos, cuyo producto final si bien redefine su estructura en función de los rasgos locales de consumo, de igual modo implementa sistemas de símbolos transnacionalizados en el espacio de circulación y en las lógicas de consumo de las audiencias.

A lo anterior debe adicionarse que la creciente revolución digital de las comunicaciones acarrea consigo un nuevo tipo de desigualdad que opera como un mecanismo innovador de clasificación social, sumando otro condicionante a la producción de la diferencia colonial. Nos referimos a la brecha digital.

Si bien las lógicas de producción del capitalismo industrial persisten, sobre todo en los contextos de la periferia del sistema mundo moderno/colonial, no podemos negar que la producción inmaterial es la base esencial de la s.i. La información pasa a ser la mercancía de la era tecnocomunicacional y los instrumentos tecnológicos pasan a ser los soportes materiales para la producción e intercambio de tales productos. Ahora bien, para que tales productos logren movilizarse en el espacio comunicacional se requiere de competencias técnicas que aseguren su existencia. Pero, no es tan solo una cuestión de técnica, es principalmente un asunto vinculado a las condiciones de producción y a los sistemas de dominio político, económico, socio-cultural y militar<sup>24</sup>, que en su con-

---

24 Francisco Sierra, respecto a la injerencia que posee la dimensión militar en temas de control de información, explica: “Cabría recordar, en este sentido, que las tecnologías contemporáneas de información y transmisión cultural han tenido su origen en la alianza de las grandes empresas industriales con el aparato militar. Como recuerda Mattelart, la computadora, el satélite, la electrónica misma proceden directamente de esta asociación permanente que se materializó en un tipo de Estado que surgió al finalizar la segunda guerra mundial: el Estado de seguridad nacional” (2003, p. 20).

junto diseñan una narrativa en torno al apogeo tecnológico, el control de la información y la producción de conocimientos como factores preponderantes para el “desarrollo” del mundo social/global. Adicionalmente, la situación se desborda si reconocemos que la posibilidad de acceso, producción y control de información no es igual en todos los rincones del planeta. Mientras unos se vanaglorian de sus capacidades productivas a nivel tecnológico, otros deben resignarse a acceder al universo informational como meros consumidores, mientras otros, lisa y llanamente, a enfrentarse a un mundo distante, que si bien dice definir los cauces del futuro de la humanidad a escala planetaria, dicta mucho de ser una experiencia compartida equitativamente por la diversidad de actores que componen el tejido de la s.i.

La brecha digital ahonda en las disparidades a nivel de la producción de conocimiento y en el desarrollo de las naciones, transformándose en un nuevo mecanismo de estigmatización y discriminación. En este sentido consideramos acertada la definición que Serrano y Martínez desarrollan sobre este concepto:

La brecha digital puede ser definida en términos de la desigualdad de posibilidades que existen para accesar a la información, el conocimiento, la educación mediante las TIC. La brecha digital no se relaciona con aspectos exclusivamente de carácter tecnológico. Es un reflejo de una combinación de factores socioeconómicos y en particular de limitaciones y falta de infraestructuras de telecomunicaciones e informáticas. (2003, p. 8)

En el imaginario político de corte asistencialista se piensa la resolución de la brecha digital otorgando mayor cantidad de insumos tecnológicos a las poblaciones afectadas, como si resolver esta problemática fuese un simple tema de mayor infraestructura tecnológica. Incluso, siguiendo a Martín-Barbero (2005a) y a Castells (2005), si pensamos la situación desde la perspectiva del acceso a las tecnologías, lo que encontramos es una creciente tendencia a la interconectividad, y parece ser, entonces, que este no es el tema de fondo, sino el cómo se orienta el uso

de estas tecnologías por parte de la población. Es por ello que se torna preocupante el hablar de alfabetización digital restringiéndola al plano del desarrollo de competencias técnicas para el uso funcional de las TIC, situación que dicta bastante de una comprensión integral del fenómeno, el cual debiese apuntar hacia la construcción de sistemas de enseñanza/aprendizaje que promuevan la participación de los usuarios en función de objetivos definidos en el seno de proyectos individuales y colectivos a escala local y en relación con lo global. En este marco, la alfabetización digital como parte de un proyecto educativo central de la s.i. debe preguntarse qué potencial ofrecen las TIC al desarrollo de los individuos, sus comunidades y la sociedad en su conjunto. En otras palabras, debe pasar del enfoque del determinismo tecnológico para apostar por el uso social de las tecnologías de la información y la comunicación.

Restrinjámonos a pensar la brecha digital en directa relación con las desigualdades que experimentan los pueblos indígenas en Latinoamérica. Al revisar las declaraciones de principio efectuadas en la *Cumbre mundial sobre la sociedad de la información* realizada en Ginebra 2003, como en los *Compromisos asumidos* en Túnez 2005, se reconoce como punto de partida un total acuerdo sobre la relevancia y sentido que adquiere el acceso y uso de las tecnologías por todos los pueblos del orbe. En Ginebra se estableció que:

Nosotros, los representantes de los pueblos del mundo, reunidos en Ginebra del 10 al 12 de diciembre de 2003 con motivo de la primera fase de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información, declaramos nuestro deseo y compromiso comunes de construir una Sociedad de la Información centrada en la persona, integradora y orientada al desarrollo, en que todos puedan crear, consultar, utilizar y compartir la información y el conocimiento, para que las personas, las comunidades y los pueblos puedan emplear plenamente sus posibilidades en la promoción de su desarrollo sostenible y en la mejora de su calidad de vida, sobre la base de los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas y respetando plenamente y defendiendo la Declaración Universal de Derechos Humanos. (cmsi, 2004).

No obstante lo acordado en estas Cumbres, la situación particular de los pueblos indígenas sigue siendo desfavorable en esta materia. Si bien es cierto que existe una evidente proliferación de producciones digitales por parte de agrupaciones indígenas –desde Chiapas al Wallmapu– debemos aclarar que el grueso de esta productividad responde a la necesaria (auto)inclusión de comunidades a la “sociedad red”, pues ven en la apropiación social de las tecnologías y la producción de información una posibilidad para expresar demandas, dar a conocer proyectos políticos y culturales, y fomentar la producción (contra)informativa respecto a conflictos establecidos entre pueblos indígenas e instituciones occidentales. Estos tópicos revelan que el uso de las tecnologías por parte de agrupaciones indígenas, más que convertirse en un proceso de asimilación de las pautas de desarrollo impuestas por la modernidad/colonialidad, da cuenta del malestar existente en las comunidades que históricamente han sufrido la discriminación, la exclusión y la explotación por parte de los grupos hegemónicos de Occidente. Empero, volviendo al tema de la brecha digital, los pueblos indígenas experimentan a través de esta un innovador dispositivo a través del cual la colonialidad se actualiza.<sup>25</sup> La restricción en el acceso a las TIC y, por sobre todo, la carencia de sistemas de mediación que tributen a un uso de las tecnologías que se ajuste a las necesidades de la población indígena, impacta considerablemente en los procesos de (auto)reconocimiento de las poblaciones desplazadas. El acceso a las posibilidades de intercambio comunicacional es fundamental para la “integración simbólica” (Hopenhayn, 2003, p. 13), puesto que “las asimetrías entre conectados y desconectados marcan una brecha casi ontológica” (Hopenhayn, 2003, p. 14). Por tanto, la brecha digital debe ser asumida no tan solo como un problema de carácter tecnológico, es fundamental que sea considerada como un factor primordial a nivel

---

<sup>25</sup> Al respecto, Hernández y Calcagno sostienen: “La brecha digital internacional se vincula directamente con las condiciones socioeconómicas preexistentes en América Latina; a su vez, la brecha digital interna incrementa, en cada uno de los países, la sumatoria de exclusiones que sufren los grupos sociales más desfavorecidos dentro de cada ámbito nacional, dentro de los cuales se encuentran los pueblos originarios.” (2003, p. 114)

de la validación e integración de las diferencias, considerando que sus especificidades culturales son un real aporte para la configuración de sociedades plurales, democráticas, interculturales y decoloniales.

### **Colonialidad, medios y discurso**

Al abordar la colonialidad del poder en el marco de la sociedad global de la información, se torna obligatorio reflexionar sobre el rol que la comunicación desempeña en la puesta en marcha de este dispositivo.

La comunicación no se reconoce como un campo de estudio central en la producción de conocimiento del grupo modernidad/colonialidad (Valencia, 2012), situación que llama bastante la atención si consideramos que la arquitectura de la sociedad contemporánea pasa, irrenunciablemente, por el rol que adquieren los flujos informacionales y las estructuras económico-políticas que condicionan este campo productivo. Es por ello que considero relevante formular una interrelación entre comunicación y colonialidad, para así proponer que la colonialidad del poder-saber-ser requiere de dispositivos tecnocomunicacionales para su funcionamiento, puesto que a través de ellos la colonialidad construye imaginarios que refuerzan las lógicas de clasificación del otro racializado-subalternizado.

Hemos de considerar que la colonialidad en la s.i. se expresa a través de sistemas semióticos que organizan el universo social y cultural desde la lógica de la legitimación de la mismidad y la deslegitimación de la diferencia. Tecnologías comunicantes y discursos operan como mecanismos de producción de la diferencia colonial. En la teoría de la mediación social elaborada por Martín-Serrano (1977), los sistemas de comunicación se conciben como ámbitos institucionales que construyen lo social y al mismo tiempo estabilizan el modelo de mando a través de mecanismos de mediación. Su teoría analiza las dinámicas de producción de la comunicación social en relación a los sistemas de mediación que resguardan la reproducción del modelo social dominante. Las estra-

tegias de control por parte de las instituciones mediadoras –tal es el caso de los medios de comunicación– consisten principalmente en la puesta en marcha de códigos que estructuran una narrativa que contiene y proyecta el modelo de ordenamiento social a sostener. Por ello la teoría de la mediación social problematiza las reglas de producción de los discursos generados desde las instituciones mediadoras de lo social. La premisa fundamental es que estas reglas articulan procedimientos lógicos que posibilitan la producción de discursos ideológicos que operan en función de la reproducción del sistema dominante.

Estas reglas de producción de los mensajes están ligadas a los procesos de mediación que operan en las instancias de producción de la información, las que Martín-Serrano conceptualiza como mediación cognitiva y mediación estructural. En palabras del autor:

La mediación cognitiva de los medios de comunicación opera sobre los relatos, ofreciendo a las audiencias modelos de representación del mundo. La mediación estructural de los medios opera sobre los soportes, ofreciendo a las audiencias modelos de producción de comunicación. Ambas actividades de los media son variantes del esfuerzo que realizan estas instituciones mediadoras para proporcionar una identidad que sirva de referencia al grupo, preservando su cohesión de los efectos disgregadores que tiene el cambio social. (1994, p. 135)

Mientras la mediación cognitiva trabaja a nivel del contenido, la mediación estructural lo realiza en las formas de producción. En este sentido, la mediación se genera a partir de gramáticas de producción<sup>26</sup>

---

26 El concepto de gramática se utiliza desde la teoría de la discursividad social elaborada por Eliseo Verón (1998). El autor plantea que existen condiciones de producción y de reconocimiento de los discursos que se someten a reglas que “describen operaciones de asignación de sentido en las materias significantes” (p. 129), describiendo “un conjunto de invariantes discursivos” (p. 137). Estas reglas son las gramáticas de producción y reconocimiento, al ser las primeras establecidas para la comprensión de las “reglas de generación” de los discursos, mientras que la segunda apunta a las “reglas de lectura” de los discursos. Sobre este tema se profundizará más adelante para comprender que la producción no siempre determina las condiciones de reconocimiento de las materias simbólicas que operan en la discursividad social.

ancladas a normas sociales dominantes que impactan tanto a nivel del sentido de los discursos como en los formatos del relato.

La mediación social de la comunicación desde la instancia de su producción instala en los circuitos comunicacionales modos de control social diseñados por los grupos dominantes al amparo de sistemas ideológicos que se manifiestan en los discursos massmediáticos.<sup>27</sup>

La colonialidad es parte de un complejo sistema de mediación que se valida en función de las condiciones contextuales que posibilitan la producción de discursos que construyen al otro como alteridad radical. De ahí que podamos hablar de una “colonialidad mediática”, la cual contribuye a los procesos de clasificación y control de las poblaciones por medio de la planificación, producción y puesta en circulación de sistemas simbólicos que refuerzan el imaginario de la exclusión y la deslegitimación. La colonialidad mediática es un dispositivo desde el cual se producen diferencias que van desde las demarcaciones etno-raciales hasta el diseño de estereotipos de género, y cuyas formas de materialización pasan, indudablemente, por la discursividad social que se instala en el espacio público.

Marc Angenot (1998) entiende que el discurso social es el medio privilegiado a través del cual se configura la racionalidad histórica, además de ser un instrumento para asegurar el privilegio de ciertos grupos sociales que responden a los rasgos de aceptabilidad de una época dada. Pero en el continuo histórico de la configuración del sistema mundo moderno-colonial ha predominado básicamente un tipo de sujeto arquetípico que reproduce los marcos de normativos de la modernidad/colonialidad. Códigos como la blanquitud, lo heteronormativo, el patriarcalismo, entre otros, son los sistemas de significación que orbitan como modelos de legitimación de las subjetividades.

---

<sup>27</sup> En el campo de las mediaciones audiovisuales, estos procesos configuran lo que Barriendos (2011) conceptualiza como “colonialidad del ver”, esto es, el funcionamiento etnocéntrico y racial del régimen escópico gestado por la modernidad/colonialidad, y cuya semiosis social se gesta a partir de los discursos raciales que circulan en el actual ecosistema mediático.

Desde un plano estrictamente teórico, interesa, por tanto, indagar en esquemas conceptuales que permitan adentrarse en la comprensión de los discursos, en tanto sistemas de clasificación y jerarquización de sujetos.

Siguiendo a Teun van Dijk, nos centraremos en profundizar las categorías de discurso, ideología, poder y racismo, que permiten situar aspectos conceptuales asociados a las formas en que la colonialidad del poder-saber-ser opera en el plano de los discursos sociales.

Recordemos que la teoría formulada por Teun van Dijk, y otros relevantes autores, se conoce como Análisis Crítico del Discurso (ACD), la cual:

[...] es un tipo de investigación analítica sobre el discurso que estudia primariamente el modo en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos, y ocasionalmente combatidos, por los textos y el habla en el contexto social y político. (van Dijk, 1999, p. 23)

El ACD se centra en las gramáticas que operan en la producción de discursos, lo cual pone de manifiesto el nexo con los procesos de mediación que se generan desde la instancia de producción de la comunicación social.

En este enfoque se entiende que el discurso organiza modelos ideológicos que responden a los intereses particulares de los grupos sociales. Además, producto del control de los medios de producción simbólica, el ACD se centra en el estudio de los discursos generados por aquellos sectores capaces de ejercer el poder a través del control social y la instalación de esquemas cognitivos (van Dijk, 1999). El discurso como acción social es una práctica de control que ejercen los grupos dominantes por sobre los grupos dominados.<sup>28</sup>

---

28 Teun van Dijk sobre este tema enfatiza: “El poder de grupo es, fundamentalmente, una forma de control: el espectro y la naturaleza de las acciones de los miembros de un grupo dominado están limitadas por las acciones, la influencia o los deseos evidentes de

Para el ACD el discurso no es solo la aglutinación de signos dispuestos en estructuras sintagmáticas, sino la manifestación de reglas extra-textuales que se materializan a nivel de discurso para asegurar el control social de las poblaciones.<sup>29</sup> Las prácticas de control social como ejercicio del poder son manifestaciones concretas de lo que Foucault denomina “política general de verdad” (1992), entendidas como estrategias que buscan establecer en la sociedad formas de creencias que se ajusten a los intereses de las élites dominantes.<sup>30</sup> Este régimen de verdad está condicionado por sistemas valóricos y creenciales, que para van Dijk corresponden a las ideologías socialmente compartidas por los integrantes de los grupos que instalan efectos de verdad en la sociedad. Estas ideologías para van Dijk se comprenden a partir de cuatro aspectos sustanciales:

En primer lugar, [...] ellas organizan y fundamentan las representaciones sociales compartidas por los miembros de grupos (ideológicos). Segundo, son en última instancia, la base de los discursos y otras prácticas sociales de los miembros de grupos sociales como *miembros de grupo*. En tercer lugar, permiten a los miembros organizar y coordinar sus acciones (conjuntas) y sus interacciones con miras a las metas e intereses del grupo en su conjunto. Finalmente, funcionan como parte de la interfaz sociocognitiva entre las estructuras (las condiciones, etc.) sociales de grupos por un lado, y sus discursos y otras prácticas sociales por el otro. (2005, p. 12)

---

los miembros de un grupo dominante. En otras palabras, el ejercicio del control social sobre otros grupos limita la libertad social de estos” (2003, p. 44-45).

29 En relación a esto, Michel Foucault establece: “es indudable que los discursos están formados por signos; pero lo que hacen es *más* que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese *más* lo que los vuelve irreductibles a la lengua y la palabra. Es ese *más* lo que hay que revelar y hay que describir” (2005, p. 81). Ese *más* al que se refiere Foucault se expresa en el ACD a través de la superación del análisis centrado en las estructuras internas del discurso, puesto que este comprende que el discurso es parte de interacciones socioculturales mucho más amplias, que superan lo estrictamente lingüístico.

30 La “política general de verdad” alude a “los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero” (Foucault, 1992, p. 198).

Las ideologías son las encargadas de organizar el funcionamiento del control social por parte de los grupos dominantes, generando, a través del discurso, procesos de mediación que buscan (re)producir estructuras sociales y mentales coherentes a la autolegitimación de los dominadores sobre los dominados. En el caso particular del vínculo entre colonialidad y discurso, el sistema ideológico central refiere a la dominación fundada en la clasificación racial.

El racismo es una forma de control social fundamentado en la discriminación étnica hacia otros diferenciados, situación que se reconoce en las acciones discursivas que llevan a cabo las élites simbólicas. Teun van Dijk señala “puesto que las élites dominan estos medios de reproducción simbólica, es de suponer que también controlan las condiciones comunicativas en el proceso de formación de la gente corriente y, por ende, del consenso étnico” (2003, p. 30).

En el caso de los medios de comunicación de masas, el racismo es manifestación de una ideología que tiende al control social con la intención de normalizar los procesos socioculturales que se manifiestan alternos a las subjetividades de los grupos dominantes. En la era de la sociedad global de la información, la comunicación se define como un campo estratégico donde ejercer y disputar el poder, considerando que el “poder de la comunicación está en el centro de la estructura y la dinámica de la sociedad” (Castells, 2009, p. 23).

Las prácticas discursivas generadas por actores situados en el espacio privilegiado de la diferencia colonial buscan asegurar un ordenamiento estructural de la población basándolo en la producción y puesta en circulación de narrativas de legitimación de su identidad, contraponiendo a esta las identidades/alteridades que históricamente han sido situadas en el espacio subalterno del sistema mundo moderno/colonial. El “otro”, como bien explican Spivak (2003) y Said (2008)<sup>31</sup>, es construi-

---

<sup>31</sup> Spivak establece que a lo largo de la historia el sujeto subalterno es producto de las “mecánicas de construcción del Otro”, que han imposibilitado que el relato del sujeto de la diferencia se posicione en la esfera de la construcción del sentido. Por su parte, Said es enfático en establecer que lo que sabemos de Oriente no es más que el relato generado

do por un nosotros-hegemónicos que se autolegitima en función de la producción de alteridades.

Si bien los procesos de mediación desde la lógica de la producción discursiva no restringen el campo representacional de los sujetos receptores en el ámbito de construcciones de sentido, es fundamental reconocer la influencia que estos poseen en la construcción del imaginario sociocultural sobre la problemática en cuestión. Siguiendo a Thompson (1998), los sujetos-destinatarios de esta discursividad mediática se someten a lo que él denomina “experiencia mediática” (p. 56), concepto que explica la mediación a la cual se ven sometidos los sujetos como resultado de la producción simbólica que surge desde los medios de comunicación de masas, diseñando un conocimiento particular que proviene de las lógicas de producción del discurso *massmediático*.<sup>32</sup>

La manifestación del racismo en el contexto de sociedades que se presentan desde una perspectiva pluralista y democrática expone, más bien, sociedades etnocéntricas y racistas producto de la proliferación de una discursividad social asociada a estas categorías conceptuales. El racismo ha modificado su manifestación explícita, comprendiendo que en el marco de las sociedades contemporáneas este se presenta bajo formas de democracia que conciben la otredad dentro de formas de racismo simbólico de carácter multicultural. Van Dijk señala que “tradicionalmente, la noción de racismo se aplicaba a aquellas formas de dominio de grupo donde las diferencias específicas de apariencia física [...] servían para forjar asociaciones elementales de inclusión y exclusión de un grupo” (2003, p. 46). Sin embargo, la diferenciación por aspectos físicos va acompañada por otro tipo de asociaciones vinculadas a los elementos culturales de carácter simbólico “como el idioma, la religión, las costum-

---

desde Occidente. La exotización del otro responde a tecnologías de representación que dan cuenta de la legitimidad de unos sobre otros.

32. Thompson enfatiza: “Tan profunda es la medida en que nuestra percepción del mundo está configurada por los actuales productos mediáticos que, cuando viajamos a lugares distantes del mundo como visitantes o turistas, nuestras experiencias vividas vienen precedidas, con frecuencia, por grupos de imágenes y expectativas adquiridas a causa de la continua exposición a los productos mediáticos” (1998, p. 56).

bres, los hábitos, las normas, los valores e incluso los rasgos de carácter y sus prácticas asociadas” (2003, p. 46-47). El racismo es una estrategia de dominación fundamental para organizar la diferencia colonial.

Los mecanismos de producción de la alteridad encuentran en los dispositivos comunicacionales un espacio estratégico para su concreción. Y, en efecto, son estos los que hoy producen y refuerzan el imaginario colonial que divide a las poblaciones entre sujetos y los no-sujetos desplazados por la modernidad/colonialidad. Ahora, si bien nos hemos centrado únicamente en la dimensión racial atendiendo a uno de los conceptos u dispositivos centrales que se desprenden de los lineamientos que Quijano ha desarrollado en torno a la colonialidad, es importante enfatizar que el racismo no es el único sistema de subordinación que se estructura en la discursividad social que apunta a formas de producción del imaginario colonial. La colonialidad clasifica y jerarquiza a la población, también, a través de la producción de diferencias sociales, epistémicas, sexuales, de género, entre otras. La raza es un significante flotante que reaparece de modo persistente en el discurso social y mediático (Hall, 2015), pero por sí misma no asegura la consolidación del proyecto moderno-colonial.



## **Capítulo 3**

### **Decolonialidad, tecnologías e hipermediaciones**

#### **Confrontar la totalidad**

En tiempos de globalización neoliberal, el proyecto modernidad/colonialidad sigue su curso instalando un sistema de referencia en el que las bases de la civilización occidental han pasado a permear los diversos rincones del planeta. Pero, ¿es posible asumir que no existan alternativas a la modernidad/colonialidad? Sostengo que desde la exterioridad del sistema mundo moderno-colonial las voces subalternizadas y disidentes confrontan la totalidad del sistema civilizatorio impuesto por el proyecto moderno.

Al sostener que se está en presencia de una re-estructuración civilizatoria nos adentramos a un campo analítico y experiencial complejo. La civilización responde a un sistema de socialización que captura e incluye bajo su dominio diferentes unidades culturales, pero a la vez excluye todo aquel sistema que no logre adaptarse a los esquemas universales que profesa como normas de legitimación. Como advierte

Eagleton (2001), la civilización trabaja desde una política imperialista. El proyecto de normalización global de la población en torno al mito modernizador de Occidente repliega toda tradición hacia los márgenes del sistema mundo moderno/colonial. En este sentido se develan dos aspectos centrales para nutrir la discusión. Por un lado, entender que la civilización opera en función de un proyecto totalizador que en tiempos de globalización neoliberal refiere principalmente a la unificación de los contornos planetarios bajo la lógica mercantil del capitalismo financiero y semiótico. Por otra parte, la fuerza civilizatoria, en su empeño de junción estructural de la realidad, debe enfrentarse a los particularismos identitarios y culturales de aquellos grupos que se han visto marginados de los procesos de desarrollo que profesa el discurso modernizador. La civilización como norma totalizadora se enfrenta a las culturas, entendidas como unidades diferenciadas, y diferenciadas particularmente por su ubicación en la línea clasificatoria generada por la colonialidad.

Producto de este despliegue civilizatorio que ha caracterizado al sistema mundo moderno/colonial, los aspectos políticos, identitarios, epistémicos y culturales del pliegue subalterno de la diferencia colonial se confrontan al plan de dominación que se ha estructurado en el largo devenir de la modernidad/colonialidad. Pensar las relaciones coloniales-culturales desde el conflicto, propongo, es central al momento de reconocer la urgencia y necesidad de construir sistemas de interrelación social en los cuales las diferencias sean aceptadas y valoradas. Para ello, es lógico pensar por fuera de la modernidad, decolonizar los imaginarios, para así permitir la entrada de nuevas narrativas que profundicen en el cambio estructural del modo en que el sistema mundo moderno/colonial sostiene las formas de relación entre unos dominadores y otros subalternizados.

Las posiciones asumidas por una vasta población de sujetos confrontados a la modernidad/colonialidad deben ser pensadas en estrecha relación a sus procesos de re-territorialización que se gestan en diversos sectores del plantea. Si bien podemos concordar en la existencia de “no lugares”, esto es, en espacios de flujos que impiden la construcción de

identidades colectivas (Augé, 2000), los procesos de lucha que emergen a lo largo y ancho de las diversas regiones que conforman el sur de los desplazados dan cuenta de la existencia de proyectos políticos que desde sus anclajes territoriales avanzan en la consolidación de las “identidades-basadas-en-lugar” (Escobar, 2005). En este sentido, ha comenzado a desarrollarse una redefinición del lugar como espacio antropológico de la diferencia y como base para la elaboración de estrategias localizadas de lucha de los grupos subalternos.

Esta perspectiva tiende a alejarse de los análisis que postulan que en el actual escenario global los lugares han sido deslocalizados y/o sustituidos por un espacio de flujos; o que todo conjunto cultural está determinado a perder su arraigo local. Lo local puede operar en redes (Escobar, 1999), pero no por ello va a disolverse en el entramado de flujos de la sociedad tecnomediática. Reconocer el emplazamiento de los sujetos subalternos desde sus “identidades-basadas-en-lugar” (Escobar, 2005) explicita la revalorización de los sujetos y sus identidades no tan solo como proliferación de multiplicidades particularistas, sino como puesta en marcha de una analéctica que apuesta por decolonizar las formas de poder que imperan en el sistema mundo moderno/colonial. No existe un subalterno como esencia o como mera reproducción, es siempre en “contra” de un otro-hegemónico que lo ha constituido como tal, que lo ha subalternizado; además, su subjetividad está anclada a un lugar territorial (geopolítico) y mental (psicopolítico) que se configura en relación a dinámicas endoculturales de autoidentificación y relaciones con un otro en términos de conflicto. Pensar las estrategias de lucha desde el lugar es reconocer que emergen sistemas contestatarios, alternativos al orden global y al colonialismo interno de los Estados-nación. Ello se traduce en una construcción del lugar basada en una identidad de pertenencia que acoge tanto el “estar” del sujeto en el lugar-físico, como el estar pensando-desde-el-lugar, sin que ello exija su presencia en determinado espacio físico. Esto quiere decir que el lugar como fuente de insurgencia, no siempre se delimita a una categoría de carácter material, es también una categoría que depende de la construcción de sentidos,

despliegue de percepciones y emociones que son parte de un “territorio mental” (Vieira, 2010).

El discurso de la a-referencialidad como rasgo de la postmodernidad contribuye a anular los mecanismos de identificación que los colectivos subalternizados generan para sentirse parte de un lugar, principalmente aquellos que han visto cómo sus territorios son explotados, usurpados y entregados al mercado global, lo que convierte el lugar en fuente para la acumulación de capital.

En un mundo que promueve la desterritorialización como estado permanente de vida, es necesario reterritorializarse, situación que ha sido asumida como eje central de las estrategias de lucha de los nuevos movimientos sociales e indígenas de Latinoamérica (Zibechi, 2017). Téngase en consideración que con ello no se está generando un discurso anti-global que considera lo local como el nicho de salvación de las identidades de los sujetos subalternos.<sup>33</sup> Lo que sí señalamos es la necesaria afirmación del sujeto a partir de matrices sociales, políticas y simbólicas que doten de sentido su “estar en el mundo”. La semiosis diseñada en relación al lugar conlleva la apertura de nuevas posibilidades de pensar lo local, lo global y lo nacional, considerando que los lugares salvaguardan

---

33 Como expone Boaventura de Sousa Santos (2002), más que hablar de globalización en singular y entenderla como un aparato de control totalizante, deberíamos reconocer procesos de globalización en plural, considerando la existencia de aquellas gestionadas desde “arriba” como globalización hegemónica y aquellas gestionadas desde “abajo” como globalización contrahegemónica. Por su parte Daniel Mato (2007) opta por desligarse del concepto de globalización y trabajar desde la noción de “procesos de globalización”. Mato se distancia del primer término al reconocer las operacionalizaciones conceptuales y analíticas en torno a la globalización que la posicionan como un sistema unívoco y capaz de controlar a la totalidad de la población. Al reconocer las diversas acciones que ejecutan los actores sociales en el marco de la era global, el autor advierte que son las prácticas –procesos de globalización– las que deben estar en el centro de los estudios, en tanto presentan “convergencias y divergencias, asociaciones, negociaciones y conflictos” (Mato, 2007, p. 75) que dan cuenta que la globalización se conforma por interrelaciones “que surgen de las prácticas sociales de los actores” (p. 22). En concreto, Mato al referirse a “procesos de globalización” designa “de manera genérica a los numerosos procesos que resultan de las interrelaciones que establecen entre sí diversos actores sociales a lo ancho y largo del globo y que producen globalización, es decir, interrelaciones complejas de alcance crecientemente planetario” (2007, p. 20).

estados de pertenencia y de identidades definidas en torno a lo colectivo y a partir de una memoria histórica que es capaz de poner en tela de juicio el discurso monotópico y monofocal de la modernidad/colonialidad. Volver al lugar debería entenderse como una estrategia de definición de los grupos subalternos por autoafirmar sus identidades, por proteger los territorios, por proyectar y reafirmar la diferencia en un mundo que la mercantiliza y/o la excluye. Escobar, en relación a la relevancia que podemos otorgar a las estrategias de luchas basadas en lugar, establece:

En términos generales, puede decirse que los modelos locales de cultura constituyen ensamblajes de significados-usos que, aunque existen en contextos mayores de poder, no pueden ser reducidos a construcciones modernas, ni considerados al margen de alguna referencia a la cultura local y a los efectos territoriales y de frontera. Los modelos culturales y el conocimiento están basados en procesos históricos, lingüísticos y culturales que, aunque se hallan aislados de historias más amplias, conservan una cierta especificidad del lugar. (2005, p. 171)

Debemos tener claridad en que el lugar se construye de dos modos diferenciados. Por un lado, el lugar como espacio mercantilizado, situación que lo convierte en un espacio subsumido a las lógicas del capital. Pensemos en los territorios que antaño pertenecían a los pueblos originarios de Latinoamérica y que hoy son espacios sometidos al extractivismo exacerbado de empresas transnacionales, transformando territorios en no-lugares de la sobremodernidad (Augé, 2000). Por otro lado, tenemos la concepción del lugar basada en proyectos político-culturales antitéticos a la lógica de la modernidad colonial capitalista, que abogan por la autoidentificación de las identidades y la protección de lo propio dentro de un mundo de interrelaciones globales.

En torno a esta segunda dimensión del lugar, debemos esclarecer que su proyección se inserta en un circuito interactivo que expande el lugar a un espacio que va más allá de lo local, posibilitando que sistemas de sentidos alternativos-localizados recorran los canales de flujos que brinda la arquitectura en red de la sociedad global; es de gran relevancia

el uso de las tecnologías de información y comunicación que los grupos subalternos realizan para el cumplimiento de tales propósitos, punto que retomaremos con fuerza más adelante.

Tenemos que las estrategias subalternas de localización basadas en el lugar funcionan desde lo local a lo local, de lo local a lo global y, sumemos a ello, desde lo local a lo nacional; se conforman así estrategias de interacción e influencia que operan a nivel de trans-escalas, dimensión que para Santos (2009) da cuenta de una de las diversas ecologías de vida que desafían la monocultura dominante y su lógica de las relaciones jerarquizadas. En estos casos es interesante observar que el lugar no queda atrapado en un sistema hermético, sino que desde estrategias de localización se proyecta a la comunidad en su conjunto, optando por la gestión del trabajo en red como forma estratégica de enfrentar las exigencias del mundo global. Como bien apunta Escobar (2005), las comunidades y movimientos sociales que generan estrategias de lucha basadas en el lugar gestionan dos clases distintas, pero complementarias, de formas de intervención. En palabras del autor:

[...] estrategias basadas en el lugar que dependen de su vínculo con el territorio y la cultura, y estrategias glocales por el trabajo en redes (mesh-works) que les permiten a los movimientos sociales articularse en la producción de la localidad al establecer una política de la escala desde abajo. (2005, p. 182)

Estamos de acuerdo con Castells (2009) respecto a que en el contexto de la Sociedad Red, los movimientos de resistencia al orden hegemónico deben ser capaces de generar asociatividades que contribuyan a redefinir los modos de vida impuestos desde el mundo hegemónico. De ahí que las clases de intervención desde el lugar expuestas por Escobar sean fundamentales para pensar las acciones de lucha que los grupos subalternos de la diferencia colonial han comenzado a gestar en diversas localidades del planeta. Optar por estrategias que basadas en el lugar solo se limiten a lo local, considerando las dinámicas que imperan en un mundo global, sería asumir la exclusión total (Bauman,

2010). La entrada de la cultura subalterna al espacio de interacción con lo global y lo nacional debe entenderse necesariamente en relación a su posicionamiento conflictivo con la cultura hegemónica, para así asegurar que en los procesos de tensión se abran otras lógicas de sentido, se descolonice el espacio semiótico impuesto por la cultura dominante y se derrumben aquellos significados que desde la colonialidad han afectado por siglos a seres humanos diversos. Pensar los procesos de lucha entre sistemas culturales diferenciados (hegemónicos vs. subalternos) como un tejido sociosemiótico tensional, permite explicar que los procesos de semiosis generados a partir de interacciones desiguales no sean concebidos solo en términos de hibridaciones en donde los opuestos se reconcilian, sino desde el reconocimiento de rupturas y disyunciones radicalizadas entre grupos cuyos procesos relacionales históricamente han estado definidos por el conflicto.

Las estrategias subalternas de localización, como hemos intentando exponer, sitúan el conflicto como fuente de construcción de nuevos mundos posibles.<sup>34</sup> No reconocer el conflicto entre grupos diferenciados y marcados por relaciones de poder, por la colonialidad del poder, es ocultar la historia de dominación que los grupos subalternos han debido sufrir por parte de los grupos hegemónicos; es invisibilizar el potencial decolonizador que desde el plexo subalterno de la diferencia colonial se puede generar para el recambio de relaciones estructurales que apuesten por vaciar los sentidos actuales de la democrática y la intercultural,

---

34 Laclau, por su parte, establece que el solo reconocimiento de la diferencia anula las relaciones de poder que se dan en estos procesos de producción de alteridades. Laclau apela a posicionar el antagonismo como eje clave para salir del reduccionismo meramente posicional de las diferencias: “si cada identidad se halla en una relación diferencial y no antagónica con otras identidades, entonces la identidad en cuestión es puramente diferencial y relacional. Ello presupone no solo la presencia de todas las demás identidades, sino también el espacio total que constituye a las diferencias como diferencias. Peor aún: sabemos bien que las relaciones entre grupos están constituidas como relaciones de poder –es decir, que cada grupo no solo es diferente de otros, sino que en muchos casos hace de tal diferencia la base de la exclusión y subordinación de otros grupos”. (2005, p. 45)

y así avanzar en la construcción de nuevos horizontes de interacción fundados en la pluriversalidad.<sup>35</sup>

Estamos de acuerdo en que las culturas e identidades son dinámicas, que los elementos culturales en la relación con un otro entran en procesos de apropiación, enajenación, asimilación, innovación, resistencia, etc. (Bonfil, 1988), pero es importante considerar aquellos elementos que desde el mundo interno de los pueblos racializados operan como mecanismos de diferenciación fundados en elementos particulares de su identidad colectiva e histórica. En el margen de la totalidad del sistema mundo existe una exterioridad que refiere al espacio del alter.

Reconocer los procesos de producción de las diferencias coloniales y visibilizar cómo los rasgos de distinción se conservan para la construcción de un espacio estratégico de la producción del sentido social, permite entender que en contextos relacionales marcados por conflictos de raigambre colonial las particularidades se resistan a no ser anuladas por la aplicabilidad de universales abstractos hegemónicos. La distinción del sujeto subalternizado se niega a ser subsumida, reivindicando matrices endógenas que tributan a la producción de sentidos alternativos a los regímenes discursivos de la modernidad/colonialidad.

Lo dicho hasta ahora da cuenta de procesos de interacción fronterizos en fricción, en que los mecanismos de traducción, en los términos expuestos por Lotman (1996), explicitan la existencia de semiosferas heterogéneas, lo que pone en tensión la clausura impuesta desde la semiosfera universal que la modernidad/colonialidad ha implementado como único eje de referencia y legitimación. Lotman establece: “Tomar conciencia de sí mismo en el sentido semiótico-cultural, significa tomar conciencia de la propia especificidad, de la propia contraposición a otras

---

35 Un proyecto colectivo que avanza por la pluriversalidad “apuesta por visibilizar y hacer viables la multiplicidad de conocimientos, formas de ser y de aspiraciones sobre el mundo. La pluriversalidad es la igualdad-en-la-diferencia o, parafraseando el eslogan del Foro Social Mundial, la posibilidad de que en el mundo quepan muchos mundos”. (Restrepo & Rojas, 2010, p. 21)

esferas. Esto hace acentuar el carácter absoluto de la línea con que la esfera dada está contorneada.” (1996, p. 15)

Es evidente que los particularismos identitarios de los grupos subalternizados en procesos de conflicto cultural deben alternarse con los códigos impuestos por los grupos hegemónicos, producto de los procesos de apropiación y/o imposición de los códigos de la otredad. Esta situación es fundamental, porque de otro modo el proceso interaccional estaría confinado a la imposibilidad de traducción. La ventaja del grupo subalternizado es que en su proceso de subjetivación histórica ha tenido que conocer y aprehender los códigos del otro y resguardar sus propios códigos con el fin de imaginar posibilidades de acción entre la mediación de ambos. Su posición periférica lo torna un sujeto que se moviliza en espacios semióticos diversos, generando un tipo de conocimiento heterotópico (Moreno, 1995), situación que desde la contraparte parece no efectuarse, pues la clausura del espacio semiótico de la alteridad se basa en la clasificación del otro a partir de patrones de deslegitimación de la diferencia y, por ende, en la negación de la incorporación de sus elementos como formas de nutrir el horizonte de vida de los sujetos emplazados en el lado hegemónico de la diferencia colonial. La negación del otro subalterno es la imposibilidad de pensarse como otro. La identificación del otro y el manejo de sus códigos es la posibilidad de pensarse como sujeto de frontera, sin anular el espacio de referencia que otorga sentido a la lucha.

Los colectivos humanos pertenecientes al plexo subalterno de la diferencia colonial entran en el actual escenario social, cultural y comunicativo con la ventaja de dominar elementos culturales heterogéneos (propios y ajenos). Esto los posiciona como agentes de insurgencia, como sujetos históricos que buscan narrar desde abajo su propia historia (Dube, 2001), para así constituir formas alternativas de pensar las diferencias y develar el poder que la colonialidad ha generado sobre ellos, lo cual se materializa en la puesta en marcha de praxis decoloniales.

## Proyectos decoloniales

Los proyectos decoloniales son la respuesta adversativa al sistema civilizatorio que desde los albores de la modernidad/colonialidad se ha instalado como esquema universal. Con el término proyectos decoloniales nos referimos a todas aquellas prácticas generadas por sujetos que comparten una subjetividad forjada bajo las formas de control, clasificación, disciplinamiento y dominación que priman desde el patrón colonial de poder y cuyo horizonte de expectativas es concretar la liberación estructural.

Los proyectos decoloniales tienen directa relación con la idea de “transmodernidad” elaborada por Enrique Dussel (1994a, 2004). El filósofo de la liberación nos señala que la transmodernidad en una apertura hacia un “más allá” de la modernidad, es un proyecto en el que las mayorías excluidas se posicionan como actores protagónicos de la construcción de un mundo que ya no solo será diseñado desde el centro del sistema mundo, sino desde su exterioridad, desde aquellas culturas negadas, silenciadas, pero que siempre han estado y han poseído marcas de identificación que necesitan ser introducidas para gestionar un pluriverso decolonial. En este sentido, la transmodernidad se opone a la propuesta de Habermas (1993) sobre la necesidad de completar el proyecto de la modernidad, pues si aseveramos que esta se constituye de la mano de la colonialidad, lo que está en juego es el devenir de un mundo en que perdurarán las prácticas de dominación sobre aquellos sujetos situados en los márgenes del sistema mundo moderno/colonial. Habermas solo piensa desde el centro del universo moderno, desde una episteme eurocentrada. Dussel, por su parte, piensa desde la exterioridad, desde la diferencia colonial subalterna y en vez de anhelar el proyecto de la modernidad busca aportar a la materialización de los proyectos decolonizadores. Para Dussel concebir un mundo transmoderno reside en la necesaria incorporación de lógicas de convivencia humana fundadas en criterios alternativos a los que han prosperado gracias a la modernidad/colonialidad, el capitalismo y la globalización hegemónica:

[...] las culturas de la mayoría de la humanidad excluidas por la modernidad (que no son ni serán posmodernas) y por la globalización (porque la miseria es necesidad “sin dinero”, sin solvencia, y por lo tanto no es mercado) guardan una inmensa capacidad y cantidad de invenciones culturales necesarias para la sobrevivencia futura de la humanidad, para una nueva definición de la relación humanidad-naturaleza desde el punto de vista ecológico, desde el punto de vista de relaciones interhumanas de solidaridad (no reductivamente definidas con el criterio solipsista y esquizoide del mero aumento de la tasa de ganancia). (2004, p. 222)

La transmodernidad y los proyectos decoloniales están basados en la toma de conciencia de las “situaciones coloniales” (Grosfoguel, 2006b)<sup>36</sup>. Son producto de la no-ética que el patrón colonial de poder ha instituido y legitimado como normalización de los modos de interrelación humana, en que la vida de los “otros” ha sido desplazada hacia la periferia y se ha nutrido de ella a partir de su explotación y dominación. Por tanto, todo proyecto decolonial se asume en el principio ético-crítico de la negatividad como forma de inversión de la validez hegemónica, de la colonialidad del poder, pero no para tomar el mando y reconvertir las relaciones de dominación<sup>37</sup>, sino para abrir un horizonte de interacción fundado en la legitimación de la alteridad, su respeto y validez como formas de producción de nuevas estructuras de sentido, de nuevos modos de interacción con el entorno, de innovadoras formas de convivir en un mundo pluriversal.

Nos interesa enfatizar que los proyectos decoloniales son generados por las víctimas de la colonialidad del poder-saber-ser, introduciendo sistemas de representación altamente heterogéneos y disímiles a los

36 Grosfoguel expresa: “Por ‘situaciones coloniales’ quiero decir 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” (2006b, p. 29).

37 En este punto reconozco un disenso con la propuesta de Fanon (2001) quien comprende que los procesos descolonizadores son la reinversión de la lógica de mando. Ver capítulo I “La violencia” en *Los condenados de la Tierra*.

imaginarios producidos por las instituciones que resguardan la perdurableidad del *statu quo* del sistema mundo moderno-colonial. En este sentido, los proyectos decoloniales son: las diversas prácticas de rechazo a la lógica del patrón colonial; las voces de la disidencia; las proclamas de la identidad/alteridad por el resguardo de su mismidad, en un mundo que produce diferencias para excluirlas y/o dominarlas; son las narrativas insurgentes; acciones de descentralización del sistema dominante; son agendas que buscan revertir las “mecánicas de constitución del Otro” (Spivak, 2003, p. 338), puesto que las narrativas que construyen representaciones de la alteridad solo han podido descifrar al otro a partir de una lectura etnocéntrica. Los proyectos decoloniales nos hablan de la incorporación de epistemes que durante siglos han sido localizadas bajo la “línea abismal” (Santos, 2010a) creada por el discurso de la modernidad/colonialidad. Son proyectos cuyas fuentes de conocimiento dictan de un amplio espectro de posibilidades para pensar el mundo desde localizaciones divergentes al modelo universal impuesto por el occidente globalizado.<sup>38</sup>

Los proyectos decoloniales deben ser pensados desde la premisa que la toma de conciencia del lugar de enunciación de los sujetos subalternos modela un sistema de pensamiento cuya teleología es desmontar la colonialidad desde la exterioridad, pero dentro de un espacio de frontera. Para ello es necesario pensarse desde la subalternidad, desde la

---

38 Los proyectos decoloniales no pueden ser pensados sin considerar las categorías de geopolítica y cuerpo-política del conocimiento. Ello, porque estas categorías refieren a la explicitación de un sujeto cognosciente que está pensando desde un “lugar” y que se incorpora desde su experiencia de vida, desde una particular “perspectiva” para pensar el mundo, específicamente desde el lugar y la experiencia de aquellos que habitan la diferencia colonial subalterna (Mignolo, 2003). Es interesante, al respecto, conectar lo aquí señalado con los argumentos de base de la Teoría del Emplazamiento. Manuel Ángel Vázquez propone que en la construcción de conocimiento la implicancia del sujeto con su estar-emplazado en un lugar específico modela sustancialmente el modo de pensar el mundo. El autor señala: “La Teoría del Emplazamiento rechaza el dogmatismo, el pensamiento único, la imposición de los diversos integrismos y fundamentalismos, porque reconoce que cada sujeto contempla la realidad desde su sistema de precondiciones (su competencia interpretativa, comprensiva, su horizonte de experiencias, sus mediaciones culturales, etc.) El conocimiento es social y es histórico” (2003, p. 28).

tradición, los encuentros y desencuentros con el otro hegemónico, lo que no los convierte en proyectos híbridos, sino en proyectos fundados en “un pensamiento desde la subalternidad local” (Mignolo, 2003, p. 58), en proyectos basados en una “complicidad subversiva” (Grosfoguel, 2004). Un proyecto decolonial que no se reconozca en las matrices locales de la identidad y que anule la memoria histórica referida a la explotación y sometimiento efectuado por el patrón colonial de poder desdibuja su teleología: la ruptura de la modernidad/colonialidad y la liberación de todas las formas de vida negadas, silenciadas, excluidas y dominadas por las hegemonías imperiales/coloniales de ayer y de hoy.

Todo proyecto decolonial se ubica en un espacio de frontera, pero no se deja subsumir por la traducción universalista engendrada desde el centro de dominación del sistema mundo moderno/colonial. Se emplaza en la frontera, pues es en el espacio de flujos que esta ofrece donde irrumpen como fuerza antagónica frente a la colonialidad, frente a los relatos que han representado su alteridad como un no-ser, como barbáricos, incivilizados, y hoy, desde las democracias occidentales, como terroristas. Los proyectos decoloniales que no ingresen a la frontera perduraría en los márgenes, en la zona ilegitimada por el centro imperial/colonial. La frontera –espacial y simbólica– posibilita a los proyectos decoloniales enfrentarse con el otro desde una modalidad de pensamiento confrontacional, de modo que puedan protegerse de los proyectos de hibridación tendientes a la anulación de la diferencia o a la perduración del diferencial entre ser y no-ser impuesto por la modernidad/colonialidad. Asumir un pensamiento confrontacional es asumir un “pensamiento fronterizo” (Mignolo, 2003) cuya apuesta no es dividir el mundo en opuestos –como ha sido la tendencia del pensamiento monotópico y monofocal de Occidente–, puesto que su apuesta va por pluriversalizarlo por medio de la entrada de múltiples sistemas semióticos-subalternos. Estos sistemas no han tenido la posibilidad de producir un diferencial desde su localización epistémica y experiencial para concretar el diseño de un mundo fundado en la diversidad y que acoja las diferencias como fuentes de sentido que avalen la transformación de las relaciones de des-

igualdad, explotación, dominación y mortandad que han caracterizado al mundo que habitamos.

Concebir los proyectos decoloniales como formas de pensar confrontacional, en cuanto pensamiento fronterizo, debe entenderse como la capacidad de traducir el interior del sistema mundo moderno/colonial desde el exterior subalterno y adicionar el potencial diferenciador de este lugar de enunciación, concebido como un complejo sistema de codificación y descodificación. De este modo es posible pensar la producción de una semiosis ilimitada capaz de irrumpir los límites de la interpretación generadas por reglas y estructuras de significación concebidas desde el interior del modelo dominante. Se trata, en definitiva, de incorporar aquello que no ha sido dicho, fuera de todo miedo de caer en decodificaciones aberrantes.<sup>39</sup> Los proyectos decoloniales se sustentan en praxis que nos invitan a pensar otros mundos posibles en base a un replanteamiento crítico de la modernidad/colonialidad que no refieren únicamente a “[...] historias opuestas o diferentes; se trata de historias olvidadas que suscitan, simultáneamente, una nueva dimensión episte-

---

39 Se ha propuesto levantar un argumento alternativo a los preceptos de Eco (1992; 2000) sobre su concepción de semiosis ilimitada y los argumentos esbozados en relación a los límites de la interpretación. Concebimos que el espacio de frontera pensado y generado desde el lado subalterno de la diferencia colonial posibilita el ingreso de sistemas semióticos que en la estructura del ego-texto cultural dominante no han sido concebidos ni como posibilidad de semiosis ni mucho menos como potencial transformador. En Eco, la concepción de una semiosis ilimitada entra en una paradoja, puesto que asume que el proceso de interpretación no puede abrirse a cualquier tipo de posibilidad hermenéutica, ya que ello generaría la entrada de procesos interpretativos aberrantes. Las reglas de interpretación funcionan en base a límites culturales (y textuales) que desde nuestra lógica obedecen a los procesos de codificación gestados desde el ego-texto cultural modernidad/colonialidad. Es por ello que el juicio valorativo que refiere a que no todos los posibles procesos de sentido que se configuran frente a la realidad sean totalmente buenos (por tanto aberrantes) nos parece limitativo dentro de un marco de comprensión que considera que el campo de la semiosis ilimitada debe nutrirse de múltiples sistemas semióticos. Las alter-textualidades culturales subalternas no solo pueden ser decodificadas por las ego-textualidades hegemónicas. Las primeras son productoras de sentido y por tanto generadoras de nuevas alternativas para nutrir la semiosis ilimitada y resquebrajar los límites de la semiosfera impuesta por la modernidad/colonialidad.

mológica, una epistemología de y desde la frontera del sistema mundo moderno/colonial” (Mignolo, 2003, p. 114).

Los proyectos decoloniales se desligan de una operatoria que concibe el producto de sus actos como cosificación híbrida, puesto que retoma la posición epistémica de los sujetos como actores marcados por una historicidad de vida en que el otro hegemónico ha dejado huellas profundas en su subjetividad. Es por ello que estos proyectos se presentan como alternativas contestatarias al dominio de la modernidad/colonialidad. La frontera no es aquí una zona de contacto conciliadora, sino todo lo contrario, es una zona de fricción y como tal es una zona de lucha que busca sustituir la lógica civilizatoria que ha diseñado el sistema mundo moderno/colonial.

Un aporte sustancial para comprender lo que acá estamos definiendo como proyectos decoloniales es la teorización que Santos (2009) ha generado en torno a los conceptos de “cosmopolitismo subalterno” y “pensamiento postabismal”. Ambos conceptos refieren a estrategias político-epistémicas que buscan potenciar la justicia social e histórica a escala global, desde la premisa que en un mundo que históricamente ha creado líneas abismales entre unos legitimados y otros deslegitimados es más que necesario incorporar saberes que permitan repensarnos en la construcción de un mundo “basado en el principio de la igualdad y el principio de reconocimiento de la diferencia” (Santos, 2009, p. 180). Esto posibilitaría la ruptura del patrón colonial de poder en tanto imposición de un modelo universal de razonamiento y, por efecto, de segregación y exclusión de todos aquellos saberes que no reproduzcan sus principios. La teorización de Santos (2009) sobre estos conceptos obedece a la planificación de un mundo que sea capaz de redefinir los causes impuestos por la globalización hegemónica de carácter capitalista. Diversas prácticas efectuadas por colectivos humanos que apuestan por este ideal son evidenciadas por Santos, señalando que estamos en presencia de movimientos sociales y culturales que están efectuando una globalización contrahegemónica.

Cuando Santos (2009) plantea el concepto de “cosmopolitismo subalterno” está asumiendo una lectura muy distinta de las acepciones tradicionales sobre el término cosmopolitismo. Para el pensador portugués el cosmopolitismo se relaciona con la construcción de una ciudadanía, comunidad o cultura global donde sujetos privilegiados tienen la opción de habitarla, argumento que va de la mano con la crítica que Dominique Wolton tiene sobre este:

No hay cosmopolitismo, salvo para quienes se benefician de él. Y el cosmopolitismo es menos una vanguardia que un medio de distinción y jerarquización social. Esta ideología del ciudadano mundial es realmente la de las personas “de arriba”, de aquellos que de todos modos tienen una identidad bien construida y pueden pescar a derecha e izquierda sin temor a desestabilizarse. (2004, p. 52)

El cosmopolitismo subalterno es oposicional a este modo tradicional de cosmopolitismo. En lo sustancial, es un término que describe los diversos proyectos sociales que tienen como punto de encuentro la conformación de alternativas al modelo del capitalismo global:

El cosmopolitismo subalterno se manifiesta a través de iniciativas y movimientos que constituyen la globalización contrahegemónica. Consiste en el conjunto extenso de redes, iniciativas, organizaciones y movimientos que luchan contra la exclusión económica, social, política y cultural generada por la encarnación más reciente del capitalismo global conocida como globalización neoliberal. (Santos, 2009, p. 180)

El cosmopolitismo subalterno introduce en los escenarios de conflicto sistemas de pensamiento heterogéneos, propios del lado subalterno de la línea abismal generada a partir de los procesos de luchas imperiales/coloniales. Es la entrada de los conocimientos subalternizados, necesarios para pasar de un pensamiento abismal a un pensamiento postabismal, el cual implica un desprendimiento de la lógica reduccionista impuesta por la modernidad/colonialidad: “implica una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar” (Santos, 2009,

p. 182). En su anhelo de incorporar la diversidad epistémica perteneciente a los grupos subalternizados, el pensamiento postabismal busca generar una ecología de saberes que abogue por que las diferencias no sean anuladas por un patrón de exclusión monotópico. Apuesta por el diálogo de saberes, por relaciones inter-epistémicas. Es la manifestación de un pensamiento fronterizo que desde la subalternidad pueda ser capaz de asentar el pluralismo epistémico como condición para la gestación de un pluriverso que proclama resistir a la unidimensionalidad que ha proyectado la modernidad/colonialidad.

Hoy en Latinoamérica, el Caribe y el mundo, una amplia gama de movilizaciones dan cuenta de los proyectos decoloniales. No son solo abstracción teórica, sino prácticas concretas efectuadas por movimientos sociales e indígenas, siendo performatividades que explicitan el colapso que la colonialidad del poder global experimenta, producto de la mercantilización estructural del orbe. Quijano explica que el actual funcionamiento de la colonialidad del poder global configura un mundo en que las poblaciones subalternizadas deben luchar por su sobrevivencia frente a los mecanismos predatores que la reconcentración del poder ha puesto en marcha, entre ellos: la privatización de lo público, la concentración de los medios de producción, la polarización social, la explotación de la naturaleza, la hiper-fetichización del mercado, la manipulación y control de recursos tecnocomunicativos, la mercantilización de la subjetividad, entre otros (2011, p. 82).

Como respuesta a la colonialidad del poder global, Quijano asevera que los procesos decoloniales que hoy se efectúan buscan “avanzar hacia la producción de un sentido histórico alternativo al de la Colonialidad/ Modernidad/eurocentrada” (2011, p. 84). En tales términos, los proyectos decoloniales abren un escenario de confrontación frente a los diversos mecanismos de explotación del sujeto y su entorno; a la clasificación etnoracial, sexual y de género; al dominio de la racionalidad moderna; al sistema de producción capitalista material e inmaterial. Como bien apunta el sociólogo peruano, los procesos decoloniales requieren de prácticas sociales que defiendan la igualdad racial, sexual y social; que

respeten las decisiones autónomas de los pueblos; que aseguren la reciprocidad entre grupos y la distribución igualitaria de los recursos y productos en la población mundial; y que apuesten por la asociación comunal a nivel de escalas regionales, locales y globales (Quijano, 2011). Lo que está en marcha, en definitiva, es un debate civilizatorio.

Las luchas gestadas por diversos movimientos sociales, indígenas y afrocaribeños en Latinoamérica se enfrentan a un paradigma civilizatorio que durante siglos se ha sustentado en los dispositivos de clasificación, control y marginación impuestos por la colonialidad del poder-saber-ser. Concuerdo con Irene León (2010) en que estamos en presencia de una transición que apuesta por la resignificación de las normas impuestas por el patrón colonial de poder, y para ello es lícito que tales programas se basen en agendas de subversión del mundo moderno/colonial/capitalista/patriarcal. Un claro ejemplo de ello son las políticas decoloniales del Buen Vivir. Propuestas por los movimientos indígenas en Latinoamérica como paradigma alternativo al dominio del progreso, la explotación y la clasificación social/étnica/racial de la humanidad, las políticas del Buen Vivir buscan generar transformaciones de fondo que permitan un cambio de orden civilizatorio, en el cual la vida esté por sobre la acumulación del capital. Pero como bien apunta León (2010), estamos en presencia de esfuerzos por modificar el actual orden moderno/colonial/capitalista, pero en lo contingente ingresan a un campo de luchas contra quienes optan por mantener el orden civilizatorio configurado por la modernidad/colonialidad.

Es necesario, por tanto, reconocer y hacer explícita la existencia de agendas decoloniales de enfrentamiento a la colonialidad del poder, lo que nos habla de una política del antagonismo que reconoce en el conflicto el escenario en el cual posicionarse como otros diferentes/disidentes. El logro de sociedades plurales, con grupos que sean capaces de autodeterminar el futuro de sus comunidades, requiere de la instalación de formas políticas, culturales, identitarias, económicas y territoriales que brinden la posibilidad de generar nuevas estructuras de sentido. Sin ello, es imposible que la decolonialidad sea un horizonte

tangible. Una política antagonista refiere a una conciencia imbricada a la experiencia de subalternización generada por la colonialidad del poder. Marx y Engels (2007) presentan el concepto de antagonismo en directa relación a la conciencia de clase que emerge a partir de los mecanismos de producción y acumulación que el capitalismo instala en la sociedad, lo cual genera el enfrentamiento entre clase opresora y clase oprimida. Extrapolando esta conciencia antagónica al campo de las luchas contra el poder heterárquico que gestiona la colonialidad, es plausible señalar que su programación obedece a la necesaria implementación de programas de insubordinación capaces de abrir un campo de experiencias distinto al incorporado por la colonialidad del poder global. Las fuerzas antagónicas son necesarias porque de ellas depende que el *statu quo* de la colonialidad entre en crisis, pues de no haber fuerzas contestatarias, el fin de la historia tendría, evidentemente, su concreción. Una política antagonista desde la diferencia colonial subalterna expresa que los proyectos decoloniales introducen dinámicas de insubordinación como resultado de la experiencia de dominación sufrida por los procesos de subalternización. Como complementariedad a la subjetividad subalterna, en la cual subyace el razonamiento de explicitar desde las voces de los oprimidos el “poder sobre” ejercido hacia ellos, la subjetividad antagónica refiere a experiencias que gestionan un “poder contra”. En otras palabras, pasamos de la toma de conciencia y la resistencia del “poder sobre” a la lucha como ejercicio de un “poder contra” (Modonesi, 2010).

La decolonialidad como horizonte alternativo a la colonialidad debe considerar la puesta en marcha de experiencias de insubordinación, sin ellas la decolonialidad se transformaría en una abstracción y no en un horizonte concreto para la liberación de los oprimidos y para el cambio civilizatorio que está en juego. La decolonialidad es un “poder hacer” distinto el mundo en que vivimos, pero para ello es necesario que el “poder contra” se manifieste. Para Modonesi el “poder hacer” es propio de la formación de una subjetividad que se proyecta en la autonomía, la cual es derivada de “relaciones y procesos de liberación” (2010, p. 163). Si bien el autor no está pensando en la decolonialidad, sino en las formas de

subjetivación política que se derivan de planteamientos marxistas, el “poder hacer” es vinculante con el horizonte decolonial en el sentido que su proyección es la liberación de las formas de dominación/explotación/sujeción que operan desde la colonialidad del poder, para así formular un “más allá” de la dominación existente.

La decolonialidad es impensable sin el reconocimiento y denuncia de la dominación desde el locus de enunciación subalterno; la decolonialidad no puede pensarse desligada de experiencias de insubordinación; la decolonialidad no puede ser sino es a partir de un proyecto utopístico de liberación. Lo decolonial debe ser pensado como una articulación de fuerzas y acciones que evocan pasado, presente y futuro. Los proyectos decoloniales han sido y son la puesta en marcha de la decolonialidad, son en sí un más allá de la colonialidad del poder.

### **Decolonialidad y procesos tecno-comunicativos**

Es indudable que la actual morfología social y cultural debe gran parte de su modo de conformación a las tecnologías de la información y la comunicación, destacando aquellas que sirven como soporte material para el diseño de la “galaxia Internet”. Por ellas se disponen en circulación imaginarios, pautas de vida, flujos financieros, relatos hegemónicos y contrahegemónicos. Sin lugar a dudas, estamos habitando coordenadas temporo-espaciales marcadas por la tecnologización de la vida, la sociedad y la cultura.

Abordar la decolonialidad como factor constitutivo de los actuales procesos comunicativos que se experimentan en la era de las redes digitales, es adentrarse a una necesaria problematización de las reivindicaciones que los grupos subalternos de la diferencia colonial están efectuando a través de los procesos de apropiación y uso de las tecnologías de información y comunicación (TIC). Es evidente que dichos procesos se desarrollan en un contexto tecnocomunicativo, político y económico que en vez de avalar la participación de las “otredades” busca restringirlas en

función de la estabilidad del sistema de dominación, para así asegurar que los beneficios logrados durante siglos de aplicabilidad de la colonialidad del poder-saber-ser no sean desacreditados por las voces de la disidencia.

Desde el determinismo tecnológico como apuesta de las agendas modernizadoras del mundo global, las tecnologías son presentadas como la oportunidad de desarrollo social de las poblaciones. Esta narrativa sostiene que las tecnologías en sí mismas poseen cualidades para asegurar la transformación de los estados de desigualdad existentes en el mundo social, pero, en una contradicción aberrante, independientes de todo aspecto social (Marí, 2011). Optar por un enfoque de este estilo anula toda posibilidad de comprensión de los procesos sociales y culturales que entran en juego al momento de reconocer los usos que las comunidades realizan sobre las tecnologías, pensadas como recursos para un fin y no como el fin en sí mismo. Como señala Ramón Zallo:

Hay que recordar que no es la tecnología la que crea la sociedad y su sistema, sino que es esta la que crea las tecnologías de la información y la comunicación (TICs) y las sitúa como recursos, como inputs, que no son solo dispositivos sino, también, un conjunto de relaciones sociales predefinidas entre usuarios, empresas e instituciones. No es la tecnología o la información las que cambian el mundo aunque contribuyan en ello. (2011, p. 56-57)

No obstante esta aclaración, los tecnócratas en caso alguno apostarán por una salida alternativa al determinismo tecnológico, pues ello conlleva otorgar empoderamiento a los sujetos, permitiendo una participación efectiva basada en las necesidades concretas de la población. En la actualidad rige un modelo de participación de la ciudadanía por medio de las TICs que obedece a una racionalidad neoliberal cuyo objetivo es mantener a raya los posibles conflictos que los sujetos puedan generar en caso de que la participación democrática fuese realmente gestada.<sup>40</sup>

---

40 Como muy bien establece Del Valle “la participación se informa, se administra, se legisla, se controla, pero no se participa” (2006, p. 70).

La tecno-participación de los sujetos responde a estrategias de control político-administrativo y a intereses mercantiles que buscan resguardarse de los posibles cambios que la entrada de los grupos disidentes pueda generar en la estructura del modelo dominante.

Lo expresado anteriormente se contradice con un modo de racionabilidad política que busca una mayor democratización en el acceso y uso de tecnologías de información y comunicación, de modo que las múltiples voces que habitan el orbe tengan derecho a comunicar su diferencia dentro del ciberespacio. En el trabajo de Del Río se hace referencia a este tipo de racionalidad política fundamentada en la valoración de los derechos humanos, y de modo particular, al derecho al acceso a las tecnologías de la información y comunicación, dado su relevancia en el actual contexto global. La autora es clara en exponer su postura sobre este tema, señalando que:

El acceso a la información no se refiere solo a la promoción y a la protección de los derechos a la información, sino que incluye, también, la promoción y la protección de los derechos a la comunicación (el uso de la información) para que cada cual exprese su punto de vista (voz/comunicación), participe en los procesos democráticos a todos los niveles (comunidad, nacional, regional y mundial) y establezca prioridades de acción. Desde esta perspectiva, el acceso a la información y a la comunicación resulta crucial para una *participación activa* de la ciudadanía y de sus expresiones organizadas (red/comunicación), condición indispensable a su vez para el ejercicio de los derechos humanos. (2009, p. 57-58)

Quienes están llevando a cabo proyectos decoloniales a través del uso de las TICS incorporan una racionalidad diametralmente opuesta al discurso regulador de la administración política y mercantil que opera en torno a la participación tecnocomunicativa, la cual es mucho más cercana a la propuesta que plantea de Del Río, pero con rasgos de especificidad propios.

Como se ha establecido en un trabajo anterior (Maldonado, 2013), los rasgos característicos de las prácticas tecno-comunicativas decoloniales son 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 ellas;
- 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 incorporación de prácticas decoloniales en los escenarios virtuales de la red digital Internet 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 las tecnologías que van más allá de un pragmatismo instrumental, introduciendo formas alternativas al modo de producción de comunicación capitalista por medio de procesos de apropiación social de las TICS. Estamos en presencia de estrategias reivindicativas que no solo 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: “[a]sistimos no solo al surgimiento de identidades culturales antes sumergidas, sino

a su consolidación como estratégicas en los debates sobre naturaleza, cultura y desarrollo" (1999, p. 345).

Con base en lo anterior, cobra sentido el llamado que Martín-Barbero realiza a quienes nos dedicamos al estudio de los actuales procesos comunicativos, en el entendido que las estrategias de apropiación tecnológica que hoy se gestionan por parte de los grupos subalternizados se basan en dinámicas identitarias, culturales, sociales e históricas que se superponen al reduccionismo tecnocentrista o mediocentrista:

El espesamiento de la mediatización de la relación social y de la política vendrá a meter en el campo de la comunicación nuevas cuestiones como las de la memoria y las identidades, los nuevos movimientos de resistencia y reapropiación de las "nuevas tecnologías" que, si exigían nuevas herramientas para analizar la experiencia del mercado en rentabilizar la diferencia cultural, también exigían cambios de fondo en los modos de estudio de los consumos y los usos sociales de los nuevos medios o de sus nuevas formas de presencia en la vida de la gente. (2010, p. 139)

En el contexto de esta nueva morfología social en red, la presencia de diversas manifestaciones sociales irrumpen los cauces de la globalización hegemónica y ponen en tela de juicio las perspectivas teconodeterministas instalando formas de comprender el fenómeno tecnológico desde los usos que los sujetos disidentes a la colonialidad del poder global están efectuando. Estas expresiones dan cuenta de la existencia real de agenciamientos colectivos que devienen en múltiples formas de acción/reacción/proacción frente a los dispositivos de dominación/exclusión que la colonialidad del poder global pone en funcionamiento para asegurar su propia reproducción. La sociedad red que define Castells (1997; 2001; 2009) no solo es generada por las lógicas del poder global hegemó-

nico, también está siendo articulada desde los movimientos contrahegemónicos dotando de sentidos heterogéneos el mundo social y cultural.<sup>41</sup>

Muchos de estos agenciamientos colectivos, como es el caso de las organizaciones y agrupaciones indígenas en Latinoamérica, se emplazan en la sociedad red desde una actitud reaccionaria y proyectiva que se contrapone a los procesos de individualización, deslocalización, mercantilización, asimilación y/o imposición cultural que desde la esfera del capitalismo global se configuran como principios de normalización de la sociedad. En este contexto, el uso de las tecnologías de información y comunicación por parte de los grupos subalternos de la diferencia colonial se ha tornado fundamental.<sup>42</sup>

En la sociedad red la diferencia colonial es un hecho. Ello se explica –tal como hemos insistido a lo largo de esta investigación– en base a un sistema de producción de la diferencias: la colonialidad del poder. Por medio de esta se ha estratificado a la población en base a diversos factores: trabajo, lugar, género, raza, sexualidad, cosmovisión, etc. Existe un sistema de clasificación e identificación de la población a escala planetaria gestado a lo largo de la conformación del sistema mundo moderno/colonial. No obstante, esta capacidad de producir diferencias genera una contradicción con la organización universalista que impera desde

41 El mismo Castells reconoce la presencia de prácticas que dan cuenta de fuerzas antagónicas y/o alternativas respecto al modo de comprender y posicionarse en el mundo social y cultural actual, señalando que : “[e]stas expresiones son múltiples, están muy diversificadas y siguen los contornos de cada cultura y de las fuentes históricas de la formación de cada identidad. Incluyen los movimientos proactivos que pretenden transformar las relaciones humanas en su nivel más fundamental, como el feminismo y el ecologismo, pero también todo un conjunto de movimientos reactivos que construyen trincheras de resistencia en nombre de Dios, la nación, la etnia, la familia, la localidad, esto es, las categorías fundamentales de la existencia milenaria, ahora amenazadas bajo el asalto combinado y contradictorio de las fuerzas tecnoeconómicas y los movimientos sociales transformadores” (2001, p. 24).

42 Sin embargo, la lógica en red promovida en términos de interacción social y diseño de agendas entre colectivos humanos no está determinada por su relación con las tecnologías (Escobar, 1999; Marí, 2011). Las prácticas *off line* continúan generando redes de acción desde los intereses que declaran los movimientos sociales (Rueda, 2008). Debemos entender las tecnologías como instrumentos a disposición de los sujetos y no concebirlos como artefactos que determinan los cauces de acción de estos.

el proyecto de la modernidad/colonialidad. Ha permitido que los grupos humanos dispuestos en el lado subalterno de la diferencia colonial posean elementos de auto-identificación que operan como pautas de (auto) legitimación de la diferencia subalternizada, siempre en oposición a los mecanismos de legitimación-inclusión/deslegitimación-exclusión que organiza el sistema mundo moderno/colonial.

Al respecto, Castells visualiza dos grandes procesos de configuración cultural en el marco de la sociedad red: la “globalización cultural” y la “identificación cultural”. La primera va de la mano del proyecto universalista de lo que se ha descrito como sistema mundo moderno/colonial, puesto que “refiere a la aparición de un conjunto de valores y creencias específicos que, en gran medida, se comparten en todo el mundo” (2009, p. 166); esto respondería al modo de implementación de la “identidad legitimadora” que Castells aborda en otro de sus escritos<sup>43</sup>. “Cultura global” es el diseño que responde a las pretensiones totalizadoras del sistema mundo moderno/colonial en la etapa de la globalización neoliberal. Sin embargo, ello no se traduce en la configuración de un universo homogéneo, sino en un universo donde las diferencias siguen respondiendo a un modo de estratificación. Empero, Castells observa la presencia de un eje antítetico al descrito anteriormente. Para el autor la sociedad red presenta formas de “identificación cultural” que refieren a:

[...] la existencia de un conjunto de valores y creencias específicos en los que se reconocen determinados grupos humanos. La identificación cultural es, en gran medida, resultado de la geografía y de la historia de la organización humana, pero también puede formarse a partir de proyectos concretos de construcción de la identidad. (2009, p. 166)

La “identificación cultural” responde al reconocimiento de elementos culturales, históricos e identitarios configurados en el seno de comunidades que buscan autolegitimarse como otros diferencia-

43 En el tomo II de la *Era de la Información*, Castells define la identidad legitimadora como aquella “introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales [...]” (2001, p. 30).

dos. Entiéndase que no se defiende un purismo identitario, sino que se explicita el reconocimiento de marcas de identificación gestadas en procesos relacionales cuyo trasfondo histórico y contingente es la dominación, explotación y control. Este telón de fondo explica lo que en otra obra Castells (2001) define como el surgimiento de “identidades de resistencia”<sup>44</sup>.

En el contexto de la sociedad red, 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 viendo afectados 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<sup>45</sup> 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” (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

---

44 Castells explica que estas son “generadas por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnán las instituciones de la sociedad” (2001, p. 30).

45 Los conceptos se vinculan a la interesante lectura que Deleuze ofrece sobre la lógica del capitalismo y su tendencia a la dislocación de los universos de referencia: “La base del capitalismo es una conjunción de flujos descodificados y desterritorializados. El capitalismo se ha constituido sobre la quiebra de todos los códigos y las territorialidades sociales preexistentes. ¿Qué significa todo esto? Que la máquina capitalista es propiamente demente. No es que otras sociedades no hayan concebido esta idea, pero la han concebido bajo la forma del pánico. Se trataba de lo que había que impedir pues era la inversión de todos los códigos sociales conocidos hasta ese momento” (2005, p. 23).

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 el lugar desde donde se configuran sistemas de identificación y producción de semiosis social.

Concordamos con Escobar cuando señala que las nuevas tecnologías “han mantenido viva la posibilidad de una alteridad radical y la proliferación de subjetividades y ‘universos de referencia’” (1999, p. 330). Ello, no porque las TICS sean capaces por sí mismas de asegurar la construcción de un mundo que valide las diferencias coloniales subalternas, sino porque se desarrollan subjetividades políticas que reconocen el potencial que estas herramientas poseen para comunicar la diferencia en el marco de una sociedad tecnologizada. Lo que debe estar en el centro del análisis, por tanto, son las prácticas que los sujetos efectúan a través del uso de las TICS, vistas como herramientas al servicio de los proyectos decoloniales que hoy por hoy se están gestando en los espacios de comunicación virtual, dando cuenta de la construcción de un entorno hipermediático cuyas estructuras de sentido se configuran en oposición a los códigos que sostienen al mundo moderno/colonial en su despliegue histórico e institucional. Hay en estas prácticas una inversión del sentido proveniente desde los locus de enunciación de los grupos subalternizados por la colonialidad del poder.

Jesús Martín Barbero reconoció que a fines del siglo XX algo particular estaba sucediendo en el 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 tecnicidades” (2005b, p. 28). Es por ello que en el contexto de la globalización y la informatización de las sociedades, las culturas y las tecnologías parecen estar tendiendo un puente de encuentro, en el sentido del uso que se genera sobre estos instrumentos para el fortalecimiento de las identidades culturales deslegitimadas por la colonialidad del poder. 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.<sup>46</sup>

El tema estriba, por tanto, en el uso específico que estas comunidades le otorgan a las tecnologías digitales, reconociendo que estas 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” (2004, p. 177) que desde las dinámicas de apropiación de las tecnologías de información y comunicación hoy se están llevando a cabo por los grupos subalternizados por la colonialidad.

Habitar la sociedad red desde la opción decolonial es situarse en el espacio tecnocomunicativo como agentes de cambio, para lo cual apropiarse de estas tecnologías es estratégico, pues ello permite activar una racionalidad desligada del determinismo tecnológico. Es una apropiación que proviene de una racionalidad configurada en el plexo subalterno de la diferencia colonial y, por ello, es una apropiación que desafía la concepción instrumental de simple acceso y distribución de recursos para expresar una subjetividad creativa, capaz de diseñar nuevos ecosistemas comunicativos de interacción.

---

46 Explica Martín Barbero que: “la tecnología remite hoy no a la novedad de unos aparatos sino a nuevos modos de percepción y de lenguaje, a nuevas sensibilidades y escrituras, a la mutación cultural que implica la asociación del nuevo modo de producir con un nuevo modo de comunicar que convierte al conocimiento en una fuerza productiva directa” (2004, p. 225).

## Apropiación tecnológica y decolonialidad

El discurso tecnofílico propone a las TICS como herramientas de desarrollo fundamental de las sociedades en el actual contexto de globalización, sin cuestionarse si su uso debe ser definido en base a necesidades y decisiones de los actores sociales. Quienes se abanderan de este tipo de proclamas tecnodesarrollistas están diseñando una sociedad determinada por las tecnologías, desconociendo que los proyectos de sociedad que se engendran en las comunidades son diversos y, por ende, los usos tecnológicos responden a esas múltiples necesidades, lo cual implica poner en sospecha la redención que este tipo de ideología proclama en torno a los beneficios de las TICS como dispositivos de desarrollo.

Las teorías de la modernización consideran el desarrollo como un proceso lineal que exige pasar de sociedades premodernas a sociedades modernas, lo que genera la implementación de modelos políticos, económicos y culturales definidos como universales para el resto de la humanidad. Las otredades que insisten en mantener sus lógicas de convivencia, sus sistemas de creencia, sus modos de economía sustentables, entre otros factores, son vistas como obstáculos para el logro del desarrollo. El desarrollo, en efecto, es una planificación moderna de las sociedades y en tanto moderna opera desde la colonialidad del poder. Mattelart es crítico frente a esta concepción desarrollista:

Lo que molesta en esta concepción evolucionista del desarrollo, no solo es la generalización que priva a cada una de las sociedades del tercer mundo de su historia y presenta realidades y culturas muy dispares, sino también esa aversión a lo tradicional, incapaz de dar vida a otra cosa. Esta aversión linda con el desprecio. (2003, p. 219)

Es indudable que las TICS no son neutrales y el principio desarrollista que opera desde el discurso tecnócrata está apuntando a la imposición de normas político-administrativas, mercantiles y culturales que invisibilizan, excluyen o niegan los modos en que diversas culturas se piensan a sí mismas. Las TICS también pueden operar como máquinas

de desprecio de las otredades. Sin embargo, las tecnologías no solo producen y reproducen el modelo dominante, no siempre están al uso para validar esta visión del desarrollo. Las TICS son también una “posibilidad de cambio histórico” (Marí, 2011, p. 83).

En cuanto herramientas para la transformación del modelo dominante, las TICS deben ser pensadas como dispositivos que dependen de las decisiones de sus usuarios, lo cual genera nuevas formas de comprensión del vínculo entre tecnología, sociedad, cultura y sujetos. Es por ello que los conceptos de apropiación y uso tecnológico permiten confrontar el determinismo tecnológico, pues refieren al potencial transformativo que los usuarios pueden gestar por medio de las TICS, porque, “es de la tecnología de donde proviene hoy uno de los más poderosos impulsos hacia la homogeneización, y es desde la diferencia y la pluralidad cultural como la uniformación tecnológica está siendo desenmascarada y enfrentada” (Martín Barbero, 2004, p. 177).

El concepto de “apropiación” alude a un complejo sistema de relaciones entre sujeto(s), sociedad(es), cultura(s) y realidad(es). La apropiación nos constituye ontológicamente, en la medida en que aceptamos que es a partir del proceso selectivo de incorporación de los elementos de nuestro entorno que devemos en subjetividades particulares, lo cual depende, por supuesto, de las matrices culturales que nos definen como sujetos pertenecientes a una comunidad y que están operando en el proceso de selección e incorporación. Desde la Teoría del Control Cultural, Guillermo Bonfil (1988) hablaba de cultura “autónoma” para referirse a aquellas decisiones sobre los elementos propios que se “conservan como patrimonio preexistente” (p. 28) de una cultura; y de cultura “apropiada” para apuntar sobre las decisiones generadas por el grupo étnico sobre los elementos ajenos a ellos, los cuales pasan a ser parte de su patrimonio al momento de tener la “capacidad de producirlos o reproducirlos por sí mismos” (p. 29). En este sentido la apropiación es el proceso mediante el cual el grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos, que pasan a ser propios al momento de incorporarlos a sus propias matrices culturales en función de intereses y objetivos formulados

en la intracultura (Bonfil, 1988). Las TICS, en tanto elementos provenientes del mundo occidental, son apropiadas por las comunidades para generar usos específicos en relación a intereses, demandas y proyecciones comunitarias gestadas a partir de decisiones internas demarcadas por las relaciones de conflicto con un otro hegemonizado. Tal vez no hay producción ni reproducción de recursos tecnológicos a nivel material, pero sí en el plano de la producción de sistemas simbólicos por medio del uso de TICS.

Refiriéndose al contexto latinoamericano en relación a los procesos de apropiación desde los grupos populares/subalternos, Subercaseaux establece:

Apropiar significa hacer propios, y lo “propio” es lo que pertenece a uno en propiedad, y que por lo tanto se contrapone a lo “postizo o a lo epidérmico”. A los conceptos unívocos de “influencia”, “circulación” o “instalación” (de ideas, tendencias o estilos) y al supuesto de una recepción pasiva e inerte por parte de las comunidades populares latinoamericanas frente a la cultura dominante. (2005, p. 3)

Neüman (2008) al abordar el concepto de “apropiación social” sigue esta lógica argumentativa. Para la autora, los grupos que gestan procesos de apropiación desde Latinoamérica configuran un modo de recodificación de los elementos culturales que provienen del mundo moderno occidental, lo que implica que el elemento apropiado sea intervenido y adecuado a las necesidades particulares que definan los grupos culturales. Ello debe entenderse en función de los mecanismos de resistencia que estos grupos despliegan frente a formas de dominación exógenas:

[...] se comprenderá como apropiación social al proceso que activan los latinoamericanos frente a las formas ajenas de cultura, bienes de consumo y estructuras organizacionales e implica un proceso subjetivo de compresión, filtrado a través de un código propio que parte de un horizonte hermenéutico “otro” y en un contexto de resistencia. (2008, p. 92)

Es importante destacar lo que Neüman señala como horizonte hermenéutico “otro”, pues a partir de ello es que podemos visualizar que los procesos de apropiación permiten incorporar formas de comprensión que desbordan la racionalidad moderna/colonial. De hecho, lo importante no es solo que el elemento sea apropiado, además es relevante considerar cómo la apropiación genera un impacto en beneficio de la transformación de los modos de relación social y cultural, principalmente cuando se abordan contextos marcados por la dominación, como es el caso de los colectivos etnoracializados que experimentan la colonialidad del poder. En el caso de los procesos de “apropiación tecnológica” efectuados por grupos subalternizados, se evidencia una clara politización del fenómeno tecnológico y de la comunicación como un campo de lucha por la dignidad. Quienes se apropián de los dispositivos tecnocomunicativos desde el plexo subalterno de la diferencia colonial están manifestando capacidades auto-organizativas que desbordan el control tecnosocial impulsado por las políticas instrumentales de acceso tecnológico. La apropiación tecnológica generada por estos grupos refiere a procesos de gestión que responden a la necesidad de instalar en el sistema de hipermedios, códigos culturales que tensionen la sémiosfera normalizada por el patrón colonial de poder. Es por ello que la apropiación no tan solo se vincula con el acceso a los recursos tecnológicos y a las redes de interconexión. Es de suma importancia entender los procesos de apropiación tecnológica en estrecho vínculo con la dimensión subjetiva de los agenciamientos colectivos.<sup>47</sup> Quienes se apropián de estos recursos no solo buscan acceder a la tecnología. El propósito fundamental es comunicar desde la diferencia, expresando modos de conocer, representar y proyectar las relaciones sociales y culturales a partir de epistemes locales que desafían el orden de lo nacional

---

<sup>47</sup> Sierra y Gravante señalan que se puede establecer dos acciones en el proceso de apropiación: “Una primera en que las personas actúan sobre el objeto interesado en la apropiación para modificarlo, adaptarlo y dotarlo de significación; y una segunda acción en que las personas se identifican con esa significación que han creado y que tienden a preservar” (2012, p. 136). Es a esta segunda dimensión a la que se está aludiendo en estas reflexiones.

y lo global hegemónico. La apropiación, así entendida, es un proceso de empoderamiento de los colectivos humanos cuya relación con lo tecnológico se enmarca en prácticas de resistencia a la hegemonía, conducción de proyectos de autonomía cultural y desarrollo de formas-otras de comunicar y construir conocimientos. Estamos refiriéndonos a la apropiación y uso tecnológico como estrategias de lucha, que encuentran en el espacio hipermediático la posibilidad de poner en marcha modos de comunicar decoloniales.

Los procesos de comunicación “desde abajo” desbordan la estructura regulativa de la comunicación institucional y mercantil, lo cual pasa por confrontaciones culturales y epistémicas que deben ser atendidas por la investigación en comunicación. Hoy es urgente pensar la comunicación desde las prácticas de los sujetos subalternos, reconociendo que estamos frente a agentes productores de cambio social, gestores de sentidos, soñadores de otros mundos posibles.

## Hipermediaciones y decolonialidad

Se ha insistido sobremanera en que el análisis de los procesos comunicativos que se desarrollan en la era tecnocomunicativa debe apuntar al uso que los sujetos efectúan sobre estos, y así modificar el análisis asociado al objeto para pasar a los procesos –siguiendo la ruta de los estudios comunicacionales propuesta por Martín-Barbero (1991)–; esto es, pasar de los medios a las mediaciones, aunque el actual escenario tecnocomunicativo nos exige pasar de los hipermedios a las hipermediaciones.<sup>48</sup>

La teoría de las hipermediaciones surge en el contexto de las transformaciones sociales, culturales y comunicativas que las actuales tecnologías digitales están generando. En efecto, abarcar las hipermediaciones

48 Scolari plantea: “Al hablar de hipermediaciones no nos referimos tanto a un producto o un medio sino a procesos de intercambio, producción y consumo simbólico que se desarrollan en un entorno caracterizado por una gran cantidad de sujetos, medios y lenguajes interconectados tecnológicamente de manera reticular entre sí” (2008, p. 113-114).

es situarse en un cambio paradigmático que posiciona a los aparatos tecnocomunicativos como gestores principales del nuevo orden tecno-económico (los bienes simbólicos como mercancías) y del ordenamiento del actual régimen de significación (Cuadra, 2008). Dicho régimen en caso alguno ha anulado las bases culturales impuestas por la modernidad, sino que las ha radicalizado (Lipovetsky, 2006) y, por lo tanto, exige una actualización de los modos de resistencia y lucha por parte de los grupos subalternizados.

La teoría de las hipermediaciones emerge al evidenciar que las actuales tecnologías de la comunicación digital instalan procesos comunicativos distintos a los generados frente a los medios de comunicación de masas tradicionales, sin embargo, más que rupturas radicales con la teoría de las mediaciones –como marco de referencia– lo que se reconocen son continuidades.

La teoría de las mediaciones concentró sus esfuerzos en exponer el vínculo entre lo popular y lo masivo generado por el rol que los *mass media* cumplen en la configuración de lo cultural en las sociedades modernas. Al criticar la racionalidad informacional que proliferó en el mundo académico, restringida a comprender la comunicación como transmisión de datos, Martín-Barbero opta por un enfoque que posibilite hacer evidente aquello que el informacionismo dejó fuera de su órbita analítica:

[...] el deslinde operado por el modelo informacional deja demasiadas cosas fuera. Y no solo la cuestión del sentido, sino la del poder. Queda fuera toda la gama de preguntas que vienen de la información como proceso de comportamiento colectivo. Queda fuera el conflicto de intereses que juegan en la lucha por informar, producir, acumular o entregar información, y por consiguiente los problemas de la desinformación y del control. Y al dejar fuera del análisis las condiciones sociales de producción del sentido, lo que el modelo informacional elimina es el análisis de las luchas por la hegemonía, esto es, por el discurso que “articula” el sentido de una sociedad. (1991, p. 222-223)

Las omisiones de la racionalidad informacional, de la mano del paradigma hegemónico, reducen la comunicación a la mera transmisión de mensajes, desvalorizando las formas de contradicción que puedan generarse frente a ellos en el plano de la recepción. Martín-Barbero presenta una lucidez reflexiva en torno a este punto. Considera que este modelo de comprensión de la comunicación opta por convertir las contradicciones no en conflictos, sino en “residuos de ambigüedad” con lo cual se disuelve la dimensión de “lo político”:

[...] pues lo político es justamente la asunción de la opacidad de lo social en cuanto realidad conflictiva y cambiante, asunción que se realiza a través del incremento de la red de mediaciones y de la lucha por la construcción del sentido de la convivencia social. (1991, p. 223)

A su vez, la teoría de las mediaciones rechaza la concepción de los medios de comunicación de masas como máquinas de manipulación de las castas populares. El cambio de enfoque radica en función del reconocimiento y validación del potencial generativo de las matrices culturales que disponen los sujetos, lo que conlleva a que los procesos de consumo/producción no siempre repliquen los códigos hegemónicos, sino que a partir de sus propios códigos de identificación se pongan en marcha lógicas de construcción de sentido. Lo que comienza a evidenciarse es el realce de lo cultural en el plano comunicacional, lo que desata nuevas dimensiones en el plano de las luchas entre las hegemonías y los grupos subalternos en el espacio de la comunicación (Martín-Barbero, 1991).

Desde las hipermediaciones, lo anterior adquiere completo sentido, principalmente al reivindicar el rol activo de los receptores, mutados a prosumidores de sistemas simbólicos por medio del uso de hipermedios.

Los hipermedios son herramientas que, dada la masificación de consumo y el diseño de software que cada vez más facilitan las tareas de producción sobre las interfaces, han permitido que los usuarios se

vayan apropiando de estas tecnologías no como meras fuentes de consumo simbólico. Es la era en que la comunicación digital se abre a los usos dependientes de matrices culturales diversificadas, pero ello, claro, diferenciando entre quienes optan por reproducir las estructuras de dominación y entre quienes ven en las tecnologías una posibilidad de actualización de las luchas por la diferenciación, la autonomía y el cambio social y/o de orden civilizatorio. Las redes virtuales, en efecto, son expresión de un universo que replica el antagonismo del mundo social y cultural *off line*. Es por ello que desde las hipermediaciones no es posible caer en las antinomias que se evidencian entre los tecnofílicos y los tecnofóbicos. Quienes estarían dentro del primer concepto, entre ellos Toffler (1980) y Negroponte (1995), hacen proliferar un discurso en demasía optimista sobre las tecnologías, concebidas como herramientas facilitadoras del progreso, la democratización de las sociedades y las libertades individuales de los “usuarios”. Por su parte, los tecnofóbicos, como Sartori (1998) y Virilio (1997), explicitan su disgusto frente a la fascinación tecnológica, aludiendo que ellas imponen una racionalidad subsumida a la lógica del capitalismo, automatizan a los sujetos, irrumpen los procesos de interacción social, etc. La era del cibermundo, para estos últimos, es la continuidad de las fuerzas productivas del capitalismo y de su influjo en la conciencia de los individuos. Pero, si somos capaces de abrirnos a un cruce entre ambas corrientes, podremos ver posibilidades de análisis mucho más complejas. Las hipermediaciones nos obligan a pensar desde la complejidad.

En efecto, las tecnologías y la revolución que ellas traen consigo en el plano económico, cultural, político y social se imbrica a la revolución informacional promovida por el capitalismo (Mattelart, 2002). No obstante, el colapso de las sociedades capitalistas se está haciendo sentir desde las diversas críticas que la sociedad civil ha logrado levantar en el actual escenario socio-histórico. El uso de las TICs ha sido un componente fundamental para instalar el debate ciudadano y los cauces de acción de la ciudadanía frente a las crisis del capitalismo. Son múltiples las experiencias que refieren a estos procesos: 15-M en España, #yos-

oy132 en México, las acciones comunicacionales de El Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, el movimiento estudiantil en Chile, entre tantos otros. En el uso estratégico de las TICS hay una clara forma de acción y de lucha ciudadana y cultural. Estamos en presencia de hipermediaciones que nos hablan de un Netactivismo, fenómeno al cual el Observatorio Iberoamericano de Ciudadanía Digital, dirigido por el Dr. Francisco Sierra Caballero, ha dedicado un espacio importante en la producción/recopilación de conocimiento, al ser considerado central en los actuales procesos comunicativos que posibilitan la apropiación y uso de TICS por parte de los actores sociales.<sup>49</sup>

Desde el ángulo de la apropiación tecnológica que efectúan los grupos subalternizados, podemos señalar que estamos en presencia de una politización del fenómeno tecnológico (Gravante, 2011), pero también de un enclave cultural en la producción de información a través de los hipermedios (Marí, 2011). En tal sentido, las hipermediaciones que se configuran desde el plexo subalterno de la diferencia colonial remiten a modos de pensar el fenómeno tecnológico como herramienta de lucha frente a los dispositivos que sostienen el funcionamiento de la colonialidad del poder y como un medio que posibilita la auto-representación de sus identidades culturales. Producir sistemas simbólicos desde la diferencia colonial subalternizada es poner al descubierto las dinámicas de dominación, explotación y exclusión que la colonialidad del poder ejerce desde sus diversos aparatos de materialización; pero, a la vez es generar mundos simbólicos alternativos al diseño geocultural impuesto por la modernidad/colonialidad. Recurriendo al trabajo de Marí (2011), podemos señalar que las hipermediaciones provenientes desde el plexo subalterno de la diferencia colonial están haciendo algo más que solo producir y transmitir información. Lo que está en juego es la realización de una “tarea cultural”:

---

49 Consultar el sitio Web: <http://www.observatoriociudadaniadigital.org/net-activismo-y-redes-sociales.html>

- Mediante la propuesta de nuevos marcos desde los que comprender y dar sentido a la realidad.
- Con la sugerencia de nuevos modos de relación y de interacción (entre unos sujetos y otros, entre el sujeto y la realidad y entre el sujeto y sí mismo).
- Creando el caldo de cultivo que, desde una instancia pre-política, sirva de cimiento para nuevos proyectos emancipadores. (Marí, 2011, p. 153)

Entender las hipermediaciones desde el plano de lo cultural, nos lleva a asumir que las producciones provenientes de actores, organizaciones y agrupaciones emplazadas en el espacio de enunciación de la diferencia colonial subalterna se gestionan como hitos simbólicos de transformación de los códigos hegemónicos que la colonialidad del poder legitima en función de su perdurabilidad histórica.

### Más allá de la comunicación alternativa

Si entendemos la decolonialidad como una gramática de producción/reconocimiento de sentidos contrapuestos a los generados por la colonialidad, asumimos que las prácticas comunicativas que desde el plexo subalterno de la diferencia colonial se están llevando a cabo tienen como horizonte de expectativas redefinir los sistemas de representación que han imperado desde el sistema mundo moderno/colonial, particularmente en los modos de representar la alteridad. El “otro”, como bien apunta Spivak (2003), ha sido siempre representado por un “otro hegemónico”.

El “otro” es el resultado de la producción de un imaginario moderno/colonial/capitalista/blanco/heterosexual/patriarcal desde el cual se configura y clasifica la población, y en ello los medios de comunicación han jugado un rol preponderante. Quienes habitan este régimen desde la alteridad, tienen asegurada su exclusión, negación y/o inferiorización.

La colonialidad como dispositivo de clasificación de la población (Quijano, 1992, 1997, 1998, 2000, 2007) no tan solo opera en la dominación/

explotación de los cuerpos de los sujetos de la alteridad. Debe gran parte de su consolidación a los modos de representación simbólica que desde los espacios de enunciación hegemónicos se han generado como formas de clasificación de la población. La colonialidad del poder y del ser es complementada por una “colonialidad del ver”<sup>50</sup> (Barriendos, 2011), la cual permite reconocer cómo las élites culturales implementan una ideología racista respecto al otro minorizado (van Dijk, 2003).

En el actual escenario socio-histórico, la colonialidad no puede ser pensada sin ser vinculada a los modos de producción del imaginario que los medios de comunicación hegemónicos ponen en marcha. Habitar una sociedad hipermediatizada<sup>51</sup> (Cuadra, 2008) es estar insertos en el flujo de imágenes y relatos que promueve el capitalismo inmaterial, es consumir representaciones sesgadas por el patrón colonial desde las cuales se han configurado. El “otro” racializado, el “otro” salvaje, el “otro” no-ser, el “otro” terrorista, el “otro” barbárico, el “otro” premoderno son formas de imaginar la alteridad y, a la vez, de normalizar las diferencias, de modo que por medio de ellas se valide la mismidad de quienes habitan el plexo hegemónico de la “diferencia colonial” (Mignolo, 2003). El “otro” es anulado como ser y pasa a convertirse en “objeto” de producción del imaginario moderno/colonial.

Lo anterior concuerda de manera sustancial con lo señalado por Cristóbal Gnecco, quien establece que:

[...] el otro es una categoría política que el orden de la civilización necesita para controlarse a sí mismo. Las relaciones (o, más precisamente, las construcciones) del yo y el otro no son inocentes de poder. La diferencia entre el otro y el yo es jerárquica porque el yo se asume como

50 La colonialidad del ver, siguiendo a Barriendos (2011) busca explicar el funcionamiento etnocéntrico que opera en el régimen de visualidad gestado por la modernidad/colonialidad, enfatizando que en su operatoria se generan mecanismos de inferiorización de las otredades a nivel racial y epistémico. El rol que los medios de comunicación de masas han tenido al respecto es fundamental.

51 La hipermediatización es la junción entre mercado y medios, revelándose la dimensión económico-cultural de la hiperindustria cultural a través de imágenes que circulan en un mercado discursivo de carácter planetario (Cuadra, 2008).

primario, auto-formado, activo y complejo. El yo es el lugar y origen de la enunciación del otro; el yo es el intérprete y el otro el interpretado. Mismidad y alteridad se co-producen en el proyecto de la civilización (de la modernidad, del desarrollo). La vida social se edifica, entonces, sobre dos horizontes inextricables: identidad y diferencia. (2010, p. 105)

Con el claro propósito de desprenderse y redefinir los modos de representación que han sido normalizados por la sociedad moderna/colonial, las prácticas comunicativas decoloniales deben velar por producir narrativas contrahegemónicas, en el sentido de un discurso que ofrece opciones divergentes, múltiples y que resisten a tales programaciones. Narrar emplazados desde la diferencia colonial subalterna es abrir el sistema de representaciones, generando lecturas alternativas frente a las ya instituidas y normalizadas por la sociedad hegemónica y sus medios de producción simbólica. No obstante, al definirse como prácticas contrahegemónicas, cabe cuestionarse si estamos en presencia de formas de comunicar que solo buscan invertir el orden de lo instituido por la colonialidad: ¿lo decolonial en comunicación se agota en la inversión/oposición de sentidos? En otros términos ¿lo decolonial en comunicación es referirse a comunicación alternativa en términos restrictivos?

Una extensa producción de estudios y análisis dedicados a la comunicación alternativa concuerdan en que esta se caracteriza por su posicionamiento antagonista a la formas de comunicar que provienen desde los medios de comunicación hegemónicos. Sin embargo hay quienes señalan que no tan solo se restringen al plano de los contenidos, sino a una serie de otros factores que subvienten la estructura tradicional de los medios de comunicación, a saber: los propósitos, fuentes de financiación, exención reglamentaria, estructura organizativa, prácticas profesionales, relación con la audiencia, composición de la audiencia, radio de difusión y el contenido (Lewis, 1995). Por su parte, Simpson (1981, 1984) ha señalado que los medios de comunicación alternativos implican una opción oposicional frente al discurso dominante, o, en otros términos, que sus condiciones de producción dependen de una operatoria relacional/confrontacional/interdiscursiva con el sistema de medios hege-

mónicos (Ammann & Da Porta, 2008), construyendo un discurso que se gesta en función del reconocimiento de condiciones socio-históricas de dominación. El carácter relacional/confrontacional/interdiscursivo que define lo alternativo debe ser pensado como respuesta adversativa a lo hegemónico. El campo cultural/comunicativo que genera lo alternativo es un campo de “luchas por la representación” (Da Porta, 2008, p. 28).

La disputa por la representación que se genera desde los medios de comunicación alternativos es la búsqueda de ruptura del consenso hegemónico en base a sistemas socio-cognitivos subalternizados que operan como sustratos en la producción discursiva. La localización subalterna se proyecta como generadora de rupturas y contribuciones en los modos de nombrar lo real.

Los medios de comunicación alternativos, al definirse en oposición al sistema de medios hegemónicos y en base a matrices de autoidentificación, contribuyen a “[...] desnaturalizar lo hegemónico mediático, sus imaginarios sociales dominantes profundamente cristalizados” (Da Porta, 2008, p. 34). Su teleología, es irrumpir en los modos de (re)producción del orden imperante a partir de sistemas de organización de sentidos que siempre están en tensión con lo hegemónico.

Lo alternativo en función de las prácticas decoloniales que se efectúan en el campo de la producción informativa en la red Internet referirían a un sistema diferencial a nivel de las significaciones entre grupos en tensión, lo que se traduce en la puesta en marcha de “*otras interpretaciones que disputan, cuestionan o ponen en interdicción las narrativas hegemónicas*” (Ammann & Da Porta, 2008, p. 17).

En el contexto de la Sociedad de la Información (s.i.) es de total importancia discutir y hacer visible la existencia de medios alternativos. El discurso hegemónico que ampara la s.i. ha naturalizado la creencia de un mundo que se rige única y exclusivamente al amparo de la mercantilización de los flujos de información (Mattelart, 2002). El progreso y desarrollo de la humanidad subsumido a la lógica del mercado capitalista transnacional e inmaterial debe y está siendo enfrentado por cursividades antagónicas que proyectan un sentido de disputa frente

a tal normalización, reconociéndose “tensiones y resistencias, pequeños lugares desde los cuales se disputan espacios de poder” (Barani & Hamada, 2008, p. 62). En ese sentido, ponen en crisis el reduccionismo que observa Dominique Wolton (2000) respecto al carácter actual que la Red Internet presenta, al ser concebida, mayoritariamente, como un medio para la gestión mercantil y no como un medio de expresión y comunicación al servicio de las comunidades.

En los medios de comunicación alternativos opera un carácter contrainformacional, entendiendo que las prácticas comunicativas contrainformacionales “se definen instrumentalmente en relación con un proyecto de cambio social” (Esperón & Vinelli, 2004, p. 17). Sostenemos que los medios de comunicación alternativos optan por hacer ingresar en el circuito de (hiper)medios formas de significar divergentes a las instituidas por el control de mando del mundo actual, en tanto construcción de significados basados en la oposición.

El uso de las TICS no es neutral desde lo alternativo. Y si bien se declara una instrumentalización del hacer informativo, este responde a una lógica diametralmente opuesta a la que hoy prevalece en el sistema de medios hegemónicos. Opuesta, porque el objetivo no es la reproducción del modelo dominante subsumido al capitalismo. El propósito de la comunicación alternativa es hacer tangible la producción de universos simbólicos y materiales donde los grupos explotados tengan la posibilidad de legitimarse frente a los explotadores, pues entendemos que toda práctica de comunicación alternativa busca sustituir el modelo dominante por un proyecto político-ideológico que les posibilite movilizarse de sus espacios de exclusión y dominación. Comunicación alternativa y contrainformación, por tanto, no tratarían de un simple reflejo invertido de la agenda introducida por los medios de comunicación hegemónicos (Pierucci, 2008). No obstante, el discurso que prevalece en el análisis de lo alternativo suele quedar reducido al proceso oposicional ante los *mass mediático*. Incluso, se establece que lo alternativo solo es funcional en relación a su contradicción a lo hegemónico *mass mediático*. No existen en los medios alternativos rasgos que posibiliten establecer un grado

de especificidad, desprendido del carácter relacional/confrontacional/interdiscursivo que se les atribuye en su oposición a lo mediático hegemónico (Ammann & Da Porta, 2008; Da Porta, 2008; Barani & Hamada, 2008):

En este marco no habría ninguna característica propia de lo alternativo, ninguna esencia que permita definir que un discurso es alternativo y otro no. Lo alternativo no estaría definido ni por el contenido de un discurso, ni por su forma, sino por el juego que ese discurso plantea con el sistema de medios. Para que un discurso sea alternativo debe disputarle al discurso mediático hegemónico el poder de nominar la realidad. (Ammann & Da Porta, 2008, p. 15)

Lo alternativo, en este sentido, se reduce a una “relación reactiva frente a los medios dominantes, y, por tanto, a la correspondiente aceptación de un status menor” (Rodríguez, 2009, p. 18). En otras palabras, lo alternativo en comunicación demuestra una configuración maquinea en el orden de las relaciones y disputas ideológicas y simbólicas, situación que nos ubica en una serie de incertidumbres respecto a si es coherente concebir lo decolonial/comunicacional en torno a la comunicación alternativa. Tales proposiciones analíticas tornan a la comunicación alternativa en una fuente de referencia restrictiva al imbricarla al espectro de la comunicación decolonial. Principalmente porque entendemos que lo decolonial no se encasilla única y exclusivamente en una dimensión narrativa contrahegemónica, pues si bien es capaz de narrar desde la diferencia oponiéndose a los sistemas de representación configurados desde el patrón de mando colonial, también es capaz de otorgar sentidos-otros al universo social, cultural, económico y político. No hay solo una reacción antagonista, también hay una forma de proyección de sentidos que contribuyen al remodelamiento del sistema de referencia a escala global desde la diferencia colonial.

Lo alternativo en el campo decolonial servirá solo si se amplía la lectura oposicional a una lectura de las emergencias, en tanto introducen en el sistema de (hiper)medios relatos fundados en experiencias

invisibilizadas por la hegemonía mediática, lo cual abre el campo de representación a nuevas retóricas, nuevos lenguajes, nuevas formas de decir y significar la realidad desde un espacio de enunciación local. Emergencia, también, porque no siempre su programación discursiva está determinada por los discursos que son generados desde los medios de comunicación hegemónicos. Los medios alternativos también deben ser pensados en su potencial de generar agendas informativas en torno a temáticas que para los medios tradicionales no son noticias (Esperón & Vinelli, 2008). Es más, su proceso relacional/confrontacional/interdiscursivo no debería agotarse en su relación con lo mediático, es necesario que se amplíe a otros espacios de producción de discurso (educación, salud, economía, etc.). Su rol fundamental, por tanto, es promover el cambio social a nivel estructural.

Propongo, por tanto, que los medios alternativos presentes en la red Internet no solo deben ser considerados en su dimensión oposicional a los mensajes que son instalados en el espacio de consumo mediático por las empresas informativas hegemónicas; también deben contribuir a la reflexión sobre temáticas inexistentes en la agenda de los grandes medios, incorporando formas políticas, sociales y culturales heterogéneas, para así diversificar perspectivas frente a la realidad. En efecto, sostenemos que lo alternativo no puede comprenderse:

[...] como una oposición binaria entre poderosos y subordinados, porque esto llevaría a estudiar los medios alternativos en términos de su éxito o fracaso para equilibrar la ecuación de poder entre los monopolios de la comunicación y las comunidades subordinadas [...]; sino que es importante mirar estas experiencias mediáticas como laboratorios en los que se construyen subjetividades políticas. (Poma & Gravante, 2013, p. 258)

Solo si pensamos lo alternativo en esta apertura será posible considerarlo como fuente de referencia de las prácticas comunicativas decoloniales. De otro modo, lo decolonial quedaría entrampado en un discurso antagonista, que si bien se requiere y se produce, tiene que ser

complementado por programas de futuro diseñados en torno a sistemas socio-cognitivos enraizados en la existencia de quienes no tan solo se oponen, sino también proponen rutas alternativas para la construcción de otros mundos posibles.

### **Consideraciones para un debate en construcción**

Los vínculos entre giro decolonial y comunicación están aún en etapa de diseño. Y si bien falta bastante camino por recorrer, lo avanzado da cuenta de que vamos por un sendero fructífero, pero no exento de problemas.

La propuesta basal de este trabajo ha sido recoger del giro decolonial aquellas herramientas conceptuales y analíticas que aportan a la comprensión de los procesos de subalternización que desde los orígenes de la primera modernidad han sustentado un proyecto civilizatorio de alcance global. Esto tributa sustancialmente al estudio de aquellos fenómenos comunicacionales que se estructuran en el marco de relaciones antagónicas entre sujetos anclados al patrón moderno-colonial-capitalista y aquellos “otros” emplazados en territorios cuyas lógicas epistémicas, sociales y culturales dan cuenta de la existencia de formas-otras de habitar el mundo.

La desmitificación de los relatos eurocentrados que orbitan en torno a la modernidad son centrales dentro del cuerpo epistémico del giro decolonial. Gracias a la relectura de la modernidad, analizada desde el plejo de la colonialidad, se logra comprender que las tecnologías de dominación, explotación y control aplicadas a vastas poblaciones “no-modernas” marcan el devenir de marcos convivenciales fracturados, en tanto sello distintivo de los sistemas sociales fundados en la experiencia colonial (Fanon, 2001). Al día de hoy, la persistencia de ese patrón estructural se evidencia en diversos campos sociales y a través del funcionamiento de múltiples dispositivos discursivos y no discursivos. Desde lugares de enunciación privilegiados dentro del esquema desigual que caracteriza al sistema mundo moderno-colonial, los agentes que controlan los

medios de producción simbólica ponen en funcionamiento mecanismos de construcción y exclusión de aquellas poblaciones humanas que se desprenden o confrontan los regímenes de legitimidad ontológica, epistémica, racial, creencial y sexual que la narrativa monotópica de la modernidad ha implementado como normas de verdad-poder. Ya sea a través de la invisibilización del “otro”, de la construcción del “otro como enemigo”, o a través de un multiculturalismo que convierte al “otro como el buen bárbaro”, el imaginario producido por estos dispositivos deja en evidencia el funcionamiento de una maquinaria colonial que ha logrado perdurar desde hace siglos ya.

El giro decolonial, al adentrarse en el análisis del sistema mundo moderno, señala que estamos en presencia de estructuras de dominación que operan a escala global. Complementariamente, al modificar las coordenadas temporales de la génesis de la modernidad, este “giro” plantea que dichas estructuras han sustentado, desde sus inicios allá por el encubrimiento de América en 1492, el continuum histórico de la modernidad/colonialidad. Sin embargo, no se detiene únicamente en los dispositivos de la colonialidad. Por otra parte, da cuenta que el ejercicio del poder es confrontado por colectividades humanas desde diversas localidades políticas, identitarias y epistémicas, superando, así, las lecturas deterministas en torno al ejercicio del poder y la dominación. Se reconoce una narrativa epistemológica mancomunada a las experiencias de lucha que se desarrollan en diversas localidades del orbe.

Ahora bien, cuando el giro decolonial analiza y plantea la modernidad/colonialidad como experiencia totalizadora, los ecos de las metanarrativas epistémicas del mundo moderno y sus universales abstractos comienzan a repercutir en un sistema cognoscitivo que, paradojalmente, critica dichos procedimientos. Propongo, en la línea del trabajo que viene desarrollando Jorge Larraín (2011), pensar la existencia de modernidades múltiples y, por tanto, de colonialidades diversas, lo que exige desplazarse de la totalidad para pasar a identificar las especificidades que la modernidad(es)/colonialidad(es) presenta en contextos específicos. Las dinámicas de dominación y de resistencia experimentadas por

el pueblo mapuche en el Wallmapu (actual sur de Chile) –primero en su lucha contra el imperio español y, posteriormente, con el Estado nación chileno– de seguro presentan similitudes, pero también diferencias evidentes con las propias lógicas de dominación y de resistencia que han vivido los pueblos amazónicos de la hoy denominada América Latina. Desde los presupuestos del giro decolonial se tiende a leer la modernidad como un hecho homogéneo, situación que debe ser cuestionada en función de las experiencias concretas de dominación y resistencia que se han desarrollado a lo largo de este extenso territorio.

Respecto a los procesos de apropiación tecnológica que se han analizado, el giro decolonial, en convergencia con el enfoque social de las tecnologías, nos han posibilitado superar las lecturas tecnodeterministas que proliferan en la investigación comunicológica. Ello, debido a que nos vuelve a situar en torno al sujeto y sus mediaciones. De ahí que hablemos de proyectos decoloniales, puesto que entendemos que estas prácticas comunicativas son parte de las agendas políticas de diversos sectores subalternizados por la colonialidad del poder-saber-ser. Diversos colectivos indígenas y afrocaribeños que habitan los territorios de Latinoamérica y el Caribe han comprendido el rol estratégico que la comunicación posee para la construcción del tejido social, la planificación colectiva y la revitalización de las matrices culturales negadas por el proyecto civilizatorio moderno-occidental. Pero, sobre este punto debemos ser cautelosos, con el fin de no obnubilarnos con los argumentos que sobre este tópico nos brinda el giro decolonial. Se identifica, y con preocupación, una esencialización del sujeto subalterno. Hay una tendencia a resaltar, casi exclusivamente, aquellos elementos matriciales que se organizan en la exterioridad del otro, concebido, al parecer, como un espacio que se constituye más allá de las fronteras y los procesos de traducción que se organizan en todo sistema cultural en relación con otro (Lotman, 2006). Como bien apunta Grimson, las “configuraciones culturales” dan cuenta de “articulaciones complejas de la heterogeneidad social” (2011, p. 172), por tanto, la exterioridad del “otro-subalterno” no obedece a un campo cultural esencializado. Los procesos de resistencia,

antagonismo y proyección autonómica que se reconocen en las agendas y performatividades de diversos grupos confrontados al sistema de mando moderno-colonial, dan cuenta de “procesos de identificación” (Silva, 2013) que operan a nivel de estrategias de lucha. La exterioridad radical que plantea Dussel, en tanto “alteridad de todo sistema posible” (2011, p. 81) no puede pensarse como un espacio ajeno a los procesos de interacción cultural y por fuera de los conflictos políticos e identitarios que tienen cabida en la sociedad actual. La alteridad radical del otro no queda fuera de la dinámica interaccional. Debemos entender que el diseño de la identidad (o, mejor aún, de las identificaciones) se genera de manera 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). No debe comprenderse esta posición como un argumento a favor de la conciliación de los opuestos, muy por el contrario, aboga por una analítica que explice las negociaciones, confrontaciones, contradicciones y mutaciones que se dinamizan en todo proceso de contacto y conflicto cultural. Tal como nos explica Silvia Rivera Cusicanqui, los planteamientos que apuestan por dicha conciliación sostienen un “cambiar para que nadie cambie” (2010, p. 62), neutralizando el despliegue de las fuerzas contrarias al orden imperante. Pero tampoco podemos imaginar una identidad esencial. Esa exterioridad radical no es fija, sino dinámica y estratégica.

Otro ámbito controversial dentro de la praxis académica que sostienen diversos pensadores del giro decolonial refiere al “desprendimiento” de las matrices cognoscitivas formuladas desde el centro del sistema mundo moderno-colonial. Si bien adscribimos a la lucha epistémica que debe generarse en términos de geopolítica del conocimiento, no es posible hacer *tabula rasa* con los aportes procedentes de pensadores como Foucault, Marx, Horkheimer, Adorno, entre tantos otros. Un ejercicio intelectual a considerar es leer los aportes de estos autores en clave decolonial, en tanto lo decolonial opere como un sistema de traducción geopolíticamente situado en las heridas del sur colonizado. Un claro ejemplo de esto es el trabajo realizado por Santiago Castro-Gómez (2007, 2010) en

torno a la obra de Foucault, reconociendo en esta aportes centrales para problematizar la colonialidad del poder. Si bien, como plantea Walsh (2005), es urgente la configuración de un “pensamiento fronterizo crítico” que releve aquellas epistemes desplazadas por la colonialidad, no podemos generar un nuevo pensamiento abismal que desplace el legado de la tradición socio-crítica, replicando. Evidentemente, el diálogo de saberes que se viene desarrollando con académicos, intelectuales y activistas procedentes desde los márgenes del sistema mundo moderno-colonial debe perdurar. Claramente el acervo que ahí se produce es fundamental para resolver problemáticas que desde la racionalidad moderna-occidental no han logrado ser resueltas, además de ser un claro gesto de “justicia cognitiva” (Santos, 2009). Una nueva ecología de saberes pasa por esta intersección con aquellos locus de enunciación desplazados del debate epistémico, pero también por establecer vínculos con aquellas narrativas que han estructurado una epistemología de trinchera. El trabajo que hasta ahora se ha generado en torno al racismo epistémico de autores como Kant, Hegel, Heidegger, por nombrar algunos, ha sido central en la propuesta de diversos autores adscritos al giro decolonial, pero, insisto, el desprendimiento epistémico no pasa por el rechazo de toda propuesta cognoscitiva que no sea estructurada al interior de las actuales plazas académicas lideradas por los intelectuales del Sur. Porque como muy lucidamente advirtió Jesús Martín Barbero “la dependencia no estriba [...] en la asunción de la teoría como creen los defensores de un nacionalismo trasnochado. Lo dependiente es la concepción misma de la ciencia, del trabajo científico, y de su función en la sociedad” (2015, p. 24).

Finalmente, quisiera resaltar, muy brevemente, los aportes que desde el giro decolonial emergen para el campo de la comunicación intercultural. A diferencia de concepciones centradas en el encuentro de lo diverso y en las problemáticas comunicativas que esto puede generar, el giro decolonial entiende la interculturalidad no desde “el problema de la diversidad o diferencia en sí, sino del problema estructural colonial-racial” (Walsh, 2012, p. 91). En tales términos, propongo pensar la interculturalidad como un dispositivo de producción y administración

de la diferencia colonial cuyo funcionamiento depende de los lugares enunciativos, las subjetividades y las proyecciones ético-políticas que operan en su concepción. Desde el punto de vista de la reproducción del sistema moderno-colonial, encontramos una interculturalidad de tipo funcional, la cual obedece a la lógica segregacionista que subyace en las propuestas multiculturalistas emanadas “desde arriba”. Mientras que si nos desplazamos hacia las propuestas que emergen “desde abajo”, la interculturalidad se proyecta como un sistema de ruptura de las relaciones de dominación y exclusión.

Ojalá el lector haya constatado a lo largo de estas páginas la existencia viva de ambas interculturalidades, confrontadas en el campo de la comunicación mediada por tecnologías.

## Referencias bibliográficas

- Ammann, A. & Da Porta, E. (2008). La producción mediática alternativa: Condiciones de posibilidad de la trama discursiva contemporánea. En A. Ammann, & E. Da Porta (comps.) *Rutas alternativas de la comunicación*. (pp. 13-24). Argentina: Ferreyra.
- Angenot, M. (1998). *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Augé, M. (2000). *Los "no lugares" espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Barani, I. & Hamada, P. (2008). Comunicación alternativa en la Sociedad de la Información. En A. Ammann & E. Da porta (comps.) *Rutas alternativas de la comunicación* (pp. 57-66). Argentina: Ferreyra.
- Barriendos, J. (2011). Colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo interepistémico. En *Nómadas*, 35, 13-26.
- Bauman, Z. (2001). *En busca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2009). *Modernidad Líquida*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2010). *La globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Becerra, M. & Mastrini, G. (2011). La paradoja informativa en América Latina: estructura y concentración de las industrias culturales en el siglo XXI. En: C. Del Valle, F. Moreno & F. Sierra (eds.) *Cultura latina y revolución digital. Matrices para pensar el espacio iberoamericano de comunicación* (pp. 131-161). Barcelona: Gedisa.
- Bonfil, G. (1988). Teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos. En *Papeles de la Casa Chata*, 2(3), 23-43.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- 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 D.F: Siglo XXI.
- Castells, M. (2005). Internet y la sociedad red. En D. de Moraes (coord.) *Por otra comunicación. Los media, globalización cultural y poder* (pp. 203-228). Barcelona: Icaria.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.
- Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. En *Tabula Rasa*, 6, 153-172.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- CMSI. (2004). Declaración de principios. *Construir la sociedad de la información Un desafío global para el nuevo milenio* (Ginebra, 2003). Recuperado de [http://www.itu.int/dms\\_pub/itu-s/md/03/wsis/doc/S03-WSIS-DOC-ooo4!!PDF-S.pdf](http://www.itu.int/dms_pub/itu-s/md/03/wsis/doc/S03-WSIS-DOC-ooo4!!PDF-S.pdf)

- Coronil, F. (2000). Naturaleza del postcolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En E. Lander (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas* (pp. 87-111). Buenos Aires: CLACSO.
- Cuadra, A. (2008). *Hiperindustria cultural*. Santiago: ARCIS.
- Da Porta, E. (2008). Lo alternativo y lo mediático, dos dimensiones para rasgar la hegemonía cultural. En A. Ammann & E. Da Porta (comps.) *Rutas alternativas de la comunicación* (pp. 27-44). Argentina: Ferreyra.
- Del Río, O. (2009). TIC, Derechos Humanos y desarrollo: nuevos escenarios de la comunicación social. En *Anàlisis. Revista de Comunicació i Cultura*, 37, 55-69.
- Del Valle, C. (2006). *Comunicación participativa: Estado-nación y democracia. Discurso, tecnología y Poder*. Temuco: UFRO.
- Deleuze, G. (1999) *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2002). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Dijk, T. (1999). El análisis crítico del discurso. En *Anthropos*, 186, 23-36.
- Dijk, T. (2003). *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona: Gedisa.
- Dijk, T. (2005). Ideología y análisis del discurso. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 10(29), 9-36.
- Dube, S. (2001). *Sujetos Subalternos*. México D.F: El Colegio de México.
- Dussel, E. (1994a). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural.
- Dussel, E. (1994b). *Historia de la filosofía y la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (2002). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. España: Trotta.
- Dussel, E. (2004). Sistema mundo y Transmodernidad. En S. Dube, I. Banerjee & W. Mignolo (eds.) *Modernidades coloniales* (pp. 201-226). México D.F: El Colegio de México.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la Liberación*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Eagleton, T. (2011). *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen.
- Eco, U. (2000). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH.
- Esperón, C. & Vinelli, N. (2004). Contra los espejismos. En N. Vinelli & C. Rodríguez (comps.) *Contrainformación. Medios alternativos para la acción política* (pp. 9-18). Buenos Aires: Ediciones Continente.
- Fanon, F. (1973). *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- Fanon, F. (2001). *Los condenados de la tierra*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1968). *Las Palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México D.F: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

- Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. Argentina: Altamira.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005). *La Arqueología del Saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Giddens, A. (2011). *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid: Alianza.
- Gnecco, C. (2010). Discursos sobre el otro: Pasos para una arqueología de la alteridad ética. En *Revista CS*, 2, 101-129.
- Gómez, J. (2010). De la denuncia de la dominación al análisis de la producción: apertura analítica de la colonialidad del poder. En *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, VII(1), 195-215.
- González, P. (2006a). Colonialismo Interno (una redefinición). En A. Borón, J. Amadeo & S. González (comps.) *La Teoría Marxista Hoy: Problemas y perspectivas* (pp. 409-434). Buenos Aires: CLACSO.
- González, P. (2006b). *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO.
- Gravante, T. (2011). Medios alternativos de comunicación y prácticas de Net Activismo. Un estudio de caso: La insurgencia popular de Oaxaca. En *Redes.com*, 6, 159-180.
- Grosfoguel, R. (2004). Hibridez y mestizaje: ¿sincretismo o complicidad subversiva? La subalternidad desde la colonialidad del poder. En *deSignis*, 6, 53-64.
- Grosfoguel, R. (2006a). Del final del sistema-mundo capitalista hacia una nuevo sistema-histórico alternativo: la utopística de Immanuel Wallerstein. En *Nómadas*, 24, 44-52.
- Grosfoguel, R. (2006b). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. En *Tabula Rasa*, 4, 17-48.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura, Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI,
- Grüner, E. (2002). La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político. En A. Borón & A. De Vita (comps.) *Teoría y Filosofía Política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (pp. 13-50) Buenos Aires: CLACSO.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2008). La modernidad, un proyecto incompleto. En N. Casullo (comp.) *El debate Modernidad/Postmodernidad* (pp. 131-144). Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Hall, S. (2011). Introducción: ¿quién necesita identidad? En S. Hall, Stuart & P. Du Gay (comps.) *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. (2015) Raza: el significante flotante. En *Intervenciones en Estudios Culturales*, 1, 9-23.
- Hardt, M. & Negri, A. (2005). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Hernández, I. & Calcagno, S. (2003). *Los pueblos indígenas y la sociedad de la información en América Latina y el Caribe*. Santiago: CEPAL.
- Hopenhayn, M. (2003). Educación, comunicación y cultura en la sociedad de la información: una perspectiva latinoamericana. En *Serie Informes y Estudios Especiales*, 12. Santiago: Naciones Unidas y CEPAL-ECLAC.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica a la razón instrumental*. Buenos Aires: Ediciones Sur.
- Kontopoulos, K. (1993). *The logics of Social Structure*. New York: Cambridge University Press.

- Laclau, E. (1995). Universalismo, particularismo y el tema de la identidad. En *Revista Internacional de Filosofía Política*, 5, 38-52.
- Larraín, J. (2011). *¿América Latina Moderna? Globalización e identidad*. Santiago: LOM Ediciones
- León, I. (2010). Resignificaciones, cambios societales y alternativas civilizatorias. En: I. León (coord.) *Sumak Kawsay/Buen vivir y cambios civilizatorios* (pp. 7-12). Quito: FEDAEPS.
- Leung, L. (2007). *Etnicidad virtual. Raza, resistencia y World Wide Web*. Barcelona: Gedisa.
- Lipovetsky, G. (2006). *Tiempos Hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- Lotman, I. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Madrid: Cátedra.
- Maldonado, C. (2013). Prácticas comunicativas decoloniales en la red. En *Revista Redes.com*, 8, 131, 151.
- Maldonado, C. (2016). Contribuciones y paradojas del pensamiento decolonial. Apuntes para re-pensar el campo comunicológico regional. En F. Sierra & C. Maldonado (coords.) *Comunicación, Decolonialidad y Buen Vivir* (pp. 143-170). Quito: Ediciones CIESPAL.
- Maldonado-Torres, N. (2006). La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad. En W. Mignolo (comp.) *(Des)Colonialidad del Ser y el Saber (vídeos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia* (pp. 63-130). Buenos Aires: Del Signo.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Mari, V. (2011). *Comunicar para transformar, transformar para comunicar. Tecnologías de la información desde una perspectiva del cambio social*. Madrid: Popular.
- Martín Barbero, J. (1991). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Martín Barbero, J. (2004). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Martín Barbero, J. (2005a). Globalización comunicacional y transformación cultural. En D. De Moraes (coord.) *Por otra comunicación. Los media, globalización cultural y poder* (pp. 39-62). Barcelona: Icaria.
- Martín Barbero, J. (2005b). Tecnicidades, identidades, y alteridades: desubicaciones y opacidades de la comunicación en el nuevo siglo. En M. Pereira & M. Villadiego (eds.) *Tecnocultura y comunicación* (pp. 25-53). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Martín Barbero, J. (2010). Notas para hacer memoria de la investigación cultural en Latinoamérica. En N. Richard (coord.) *En torno a los Estudios Culturales. Localidades, trayectorias, trayectorias y disputas* (pp. 133-142). Buenos Aires: CLACSO.
- Martín-Barbero, J. (2015). *Comunicación masiva: discurso y poder*. Quito: Ediciones CIESPAL.
- Martín-Serrano, M. (1977). *La Mediación Social*. Madrid: Akal.
- Martín-Serrano, M. (1994). *La producción social de comunicación*. México D.F: Alianza.
- Marx, K. & Engels, F. (2007). *El manifiesto comunista*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

- Mato, D. (2007). Cultura, comunicación y transformaciones sociales en tiempos de globalización. En D. Mato & A. Maldonado (coord.) *Cultura y Transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 13-84). Buenos Aires: CLACSO.
- Mattelart, A. (2002). *Historia de la sociedad de la información*. Barcelona: Paidós.
- Mattelart, A. (2003). *La comunicación-mundo. Historia de las ideas y de las estrategias*. México D.F: Siglo XXI.
- Mattelart, A. (2006). *Diversidad cultural y mundialización*. Barcelona: Paidós.
- McBride, S. (1987). *Un solo mundo, voces múltiples. Comunicación e información en nuestro tiempo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- McCarthy, C. (1994). *Racismo y currículum*. Madrid: Morata.
- Meiksins, E. (2000). *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. México D.F: Siglo XXI.
- Meiksins, E. (2006). Estado, Democracia y Globalización. En A. Borón, J. Amadeo & S. González (comps.) *La Teoría Marxista Hoy: Problemas y perspectivas* (pp. 395-407). Buenos Aires: CLACSO.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 26-46). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, W. (2011). *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires: Del Signo.
- Modonesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires: CLACSO.
- Moreno, A. (1995). *El Aro y la Trama, Episteme, Modernidad y Pueblo*. Caracas: Centro de Investigaciones Populares.
- Morley, D. (2008). *Medios, modernidad y tecnología. Hacia una teoría interdisciplinaria de la cultura*. Gedisa, Barcelona.
- Negroponte, N. (1995). *El mundo digital*. Barcelona: Ediciones B.
- Neúman, M. (2008). Construcción de la categoría “apropiación social”. En *Quorum Académico*, 5(2), 67-98.
- Poma A. & Gravante, T. (2013). Apropiación y emociones. Una propuesta teórica desde abajo para analizar las prácticas de netactivismo. En F. Sierra (ed.) *Ciudadanía, tecnología y cultura. Nodos conceptuales para pensar la nueva mediación digital* (pp. 257-284). Barcelona: Gedisa.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En H. Bonilla (comp.) *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-448). Ecuador: Libri Mundi - Tercer Mundo.
- Quijano, A. (1997). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En *Anuario Mariateguiano*, 9, 113-121.
- Quijano, A. (1998). La Colonialidad del Poder y la Experiencia Cultural Latinoamericana. En: R. Briceño & H. Sonntag (eds.) *Pueblo, Época y Desarrollo: La sociología de América Latina* (pp. 27-38). Caracas: Universidad Central de Venezuela - Editorial Nueva Sociedad.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.) *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-245). Caracas: CLACSO.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, A. (2011). Buen Vivir: entre el “desarrollo” y la descolonialidad del poder. En *Revista Ecuador Debate*, 84, 77-87.
- Quijano, A. & Wallerstein, I. (1992). Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. En *ISSA*, 134, 549-557.
- Restrepo, E. & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Universidad del Cauca.
- Ribeiro, L. (2003). *Postimperialismo*. Barcelona: Gedisa.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinikax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez, C. (2009). De medios alternativos a medios ciudadanos: Trayectoria teórica de un término. En *Folios*, 21-22, 13-25.
- Rueda, R. (2008). Cibercultura: metáforas, prácticas sociales y colectivos en red. En *Nómadas*, 28, 8-20.
- Said, E. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Santos, B. (2002). Hacia una concepción multicultural de los derechos Humanos. En *El Otro Derecho*, 28, 59-83.
- Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur: la reinvenCIÓN del conocimiento*. México D.F.: Siglo XXI.
- Santos, B. (2010a). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, B. (2010b). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: IIDS.
- Sartori, G. (1998). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus.
- Scolari, C. (2008). *Hipermediaciones. Elementos para una teoría de la comunicación interactiva*. Barcelona: Gedisa.
- Serrano, A. & Martínez, E. (2003). *La brecha digital: mitos y realidades*. México: Universidad Autónoma de Baja California.
- Sierra, F. (2003). Los conflictos de la comunicación en la sociedad de la información. En *Redes.com*, 1, 15-27.
- Sierra, F. (2013). Comunicología y tecnopolítica emergente. Nuevas mediaciones y espacios de liberación social. En *Redes.com*, 8, 11-19.
- Sierra, F. & Gravante, T. (2012). Apropiación tecnológica y mediación. Líneas y fracturas para pensar otra comunicación posible. En J. Encina & M. Ávila (coords.) *Autogestión y vida cotidiana* (pp. 130-138). Sevilla: UNILCO-Espacio Nómada.
- Silva Echeto, V. (2013). *El conflicto de las identidades. Comunicación e imágenes de la interculturalidad*. Bellaterra: Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Simpson, M. (1981). (comp.) *Comunicación alternativa y cambio social I. América Latina*. México: UNAM.

- Simpson, M. (1984). Comunicación alternativa y democracia entre la “Vanguardia” y la teoría de la dependencia. En *Nueva Sociedad*, 71, 31-42.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno?. En *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.
- Subercaseaux, B. (2005). Reproducción y Apropiación: Dos modelos para enfocar el diálogo intercultural. En *Revista Diálogos de la Comunicación*, 23.
- Thompson, J. (1998). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Toffler, A. (1980). *La tercera ola*. Barcelona: Plaza y Jánes.
- Valencia, J.C. (2012). Mediaciones, comunicación y colonialidad: encuentros y desencuentros de los estudios culturales y la comunicación en Latinoamérica. En *Signo y Pensamiento*, XXX(60), 156-165.
- Vázquez Medel, M. (2003). Bases para una Teoría del Emplazamiento. En A. Acosta, R. Browne & V. Silva (eds.) *Teoría del emplazamiento: aplicaciones e implicaciones* (pp. 21-40). Sevilla: Alfar.
- Verón, E. (1998). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.
- Vieira, E. (2010). Epistemologías prehispánicas de América Latina y cambio psico-social: el caso de los conceptos derecho a la comunicación y desarrollo mediático. En *Folios*, 24, 212-140.
- Virilio, P. (1997). *El cibermundo, la política de lo peor*. Madrid: Cátedra.
- Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1984). *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. Madrid: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1988). *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1999). *El moderno sistema mundial III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*. Madrid: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de Sistemas-Mundo. Una Introducción*. México D.F: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. & Balibar, E. (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.
- Walsh, C. (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya Yala
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad Crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya Yala.
- Wolton, D. (2000). *Sobrevivir a Internet*. Barcelona: Gedisa.
- Wolton, D. (2004). *La otra mundialización. Los desafíos de la cohabitación cultural global*. Barcelona: Gedisa.
- Zallo, R. (2011). *Estructuras de la comunicación y de la cultura. Políticas para la era digital*. Barcelona: Gedisa.
- Zibechi, R. (2007). *Autonomía y emancipaciones. América Latina en Movimiento*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.



