

OTREDADES

OTREDADES

Comunicologías de los sures

Adalid Contreras Baspineiro



EDICIONES
CIESPAL

Libertad
y conocimiento

10



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura



Cátedra UNESCO:
Libertad de expresión y Sociiedades del Conocimiento,
Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación
para América Latina (CIESPAL), Quito - Ecuador

Otredades
Comunicologías de los sures

Otredades

Comunicologías de los sures

Adalid Contreras Baspineiro



2023

Otredades

Comunicologías de los sures

Adalid Contreras Baspineiro

Prólogo

Pedro Susz K.

Colección Libertad y conocimiento 10

Primera Edición

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

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

Diagramación

Diego S. Acevedo A.

ISBN primera edición: 978-9978-55-217-9

Ediciones Ciespal, 2023

Los textos publicados son de exclusiva responsabilidad de sus autores.



Reconocimiento-SinObraDerivada

CC BY-ND

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

Contenido

Prólogo	11
Para leer <i>Otredades</i>	17
COMUNICOLOGÍAS DE LA AMÉRICA LATINA - CARIBE PROFUNDA	
<i>Aruskipasipxañanakasakipunirakispawa</i>	25
Comunicación para el Vivir Bien / Buen Vivir	
Sin fronteras. Trashumando los Andes infinitos	61
<i>Wiphala</i> : comunicación fluyendo con el viento	83
COMUNICOLOGÍAS Y POLÍTICAS DE COMUNICACIÓN DESDE LOS SURES	
En tiempos de <i>Pawipacha</i> : poner la teoría y las prácticas de políticas públicas en comunicación al día	105
La vida después del coronavirus	131
COMUNICOLOGÍAS CONTEMPORÁNEAS DESDE LOS SURES	
Comunicologías del Sur	155
De las redes a las (trans)mediaciones	201

Prólogo

Pedro Susz K.

Relativamente hace poco tiempo los debates, acerca de la necesidad de repensar la comunicación desde nuestra propia experiencia histórica, marcada por las sucesivas dependencias hacia modelos ajenos, ocuparon un lugar preponderante dentro de las propuestas sociológicas orientadas a provocar un quiebre radical en los modelos de organización socio/económica/cultural prevalecientes en este nuestro lugar en el mundo. Tal mirada hacia adentro, hacia las cosmovisiones clandestinizadas de los pueblos originarios, al igual que a las cicatrices aún abiertas de una colonización mutada en sus formas, más no en sus perseverantes efectos sobre la desigualdad en el acceso a bienes y oportunidades, aparejada a un consumismo banalizador y relegante del ser, secundarizado frente al tener, quedó en la práctica mayormente reducida a una alegación teórica con efectos prácticos mucho menores de los requeridos.

Para peor, en los últimos años, aquel impulso contestatario sufrió un renovado embate en el marco de la, a mi juicio, equivocadamente denominada “globalización”, vocablo que daría a entender que nos hallamos frente a un paradigma activador de la difusión global equitativa de todas las cosmovisiones surgidas en los distintos puntos del planeta, cuando en realidad confrontamos la renovada imposición global de un

modelo aparejado a la mundialización del capitalismo informático, con su propio patrón de acumulación fundado en la así nombrada “minería de datos” y en la expansión del poder de las grandes tecnológicas y el *big data*.

La complejidad del presente, quiero decir, se ahonda día a día, contrastando con el “avance de la insignificancia” (Castoriadis dixit) marcado por el creciente ahondamiento del analfabetismo digital, así como con la expansión del “solucionismo tecnológico” (Morozov dixit), al igual que la narcotización de la capacidad crítica e instituyente de individuos y colectivos.

En tal marco un emprendimiento como el que Adalid Contreras Baspineiro pone, en la oportunidad, a consideración del lector adquiere invaluable importancia en tanto retoma el impulso contestatario de las arriba referidas construcciones narrativas promotoras de la revalorización de la diversidad como pilar esencial para la construcción de una teoría propia del estar en un entorno asediado por la vecindad de una catástrofe planetaria y de la cada vez más próxima extinción de la especie de los sapiens, a causa de la perpetuación del modelo homocéntrico del desarrollo y del bienestar, heredado de la modernidad capitalista con su discurso centrado en la prevalencia absoluta de la razón y la mirada lineal del progreso y del desarrollo en su visión neoliberal apuntada al rejuvenecimiento de la colonización mental a través de los medios y sus espurias promesas de horizontalización y democratización de la comunicación, falacia que tiene en Silicón Valley su usina divulgadora. Se me antoja pertinente en esta dirección recordar la sentencia de Vonnegut: “Aquí acaban las buenas noticias acerca de todo. El sistema inmunológico del planeta ha resuelto deshacerse del hombre”.

El minucioso texto introspectivo de Contreras Baspineiro cuestiona asimismo de manera frontal las descaminadas tesis de la dizque filosofía Trans/poshumanista regresándonos la responsabilidad en el delineamiento del camino a seguir de aquí en más, atribución irresponsablemente delegada a la dictadura algorítmica, otro de los

espejismos instalados en los imaginarios colectivos a cambio de la dación gratuita de nuestros datos y de las decisiones a propósito de nuestro futuro obstinado en la apuntada prevalencia del tener sobre el ser. Equívoco enraizado en un presentismo suicida.

Destaca especialmente el abordaje del Vivir Bien –auténtica contribución para resignificar a fondo la idea misma de interculturalidad. Aun a menudo confundida con la de multiculturalidad– concepto puesto a buena distancia de la simplificación, mimética también respecto a conceptos traídos de otras latitudes, que hace del vivir bien/buen vivir un sinónimo de la acumulación material echando por la borda todas las otras ricas implicaciones de una noción medular para ese urgente cambio del modo de concebir transversalmente la planificación participativa en el diseño de las políticas a ponerse en práctica con la mira puesta en una real remodelación de las visiones y parámetros recurridos para posibilitar el tramado de una sociedad más inclusiva, equitativa. E intercultural precisamente.

Aporte en igual, o mayor, medida gravitante al enriquecimiento de las teorías en curso sobre el nuevo ecosistema comunicacional pautado por la arrasadora expansión del capitalismo digital y sus retos, tanto en el ámbito educativo cómo en todas las demás áreas de la convivencia social, es la detallada exploración que Contreras Baspineiro emprende a la cuestión indígena, materia por lo general ausente en las propuestas políticas de todos los signos políticos, o, cuando resulta mencionada no pasa de ser un maquillaje superficial y demagógico a señalamientos estancados en el pasado, cuando no son meros ademanes fonomímicos para encubrir las flaquezas de una interpretación sesgada y parcial de los desafíos inherentes a una teoría/práctica efectiva y sostenible para remontar las inequidades heredadas y la ontología heterónoma que, en definitiva, pone atajo a cualquier eventualidad de transformarla para mejor, en lugar de echar al cesto de basura cualquier utopía, minimizada al equivalente de una fabulación irrealizable.

Extremadamente valioso en el sentido de recuperar la esencia misma de la comunicación, al día de hoy reducida a un intercambio vacío

de todo compromiso emocional haciendo uso de las redes, sus fórmulas establecidas, la limitación de la cantidad de palabras admitidas en los *chats* y la apelación a los emoticones para “comentar” alguno de ellos, es el ensayo dedicado al *Aruskipasipxañanakasakipunirakisipawa* aymara en tanto modelo de interrelación comunicacional fundado justamente en la revalorización de la palabra, así como del acto mismo de dialogar entendido en el modo de la reciprocidad y la horizontalidad que tal ejercicio comunicacional comporta dejando al margen las imposiciones verticales del discurso de autoridad.

Es por cierto patente otro aporte añadido por Contreras Baspineiro a sus textos. Estos rehúyen el simplismo y la depreciación lingüística a la cual viene incitando la pseudo comunicación a través de redes, plataformas y aplicaciones. Sus escritos, quiero significar, no son de sencilla lectura y comprensión, como no lo fueron los de Luís Ramiro Beltrán, Néstor García Canclini, Jesús Martín-Barbero y otros maestros con cuya obra resulta equiparable la del autor cuyas ideas comentamos en estas líneas. Pero eso, que podría juzgarse cómo una manera de dificultar la mayor difusión de lo mismo, obliga al lector a un bienvenido rescate de la capacidad de concentración, troceada por la dispersiva manía de las multipestañas y otras argucias dirigidas precisamente a reducir las argumentaciones a unas cuántas fórmulas prefabricadas que en nada contribuyen al engrosamiento del auténtico saber entendido, en el sentido definido por Castoriadis, como un permanente ejercicio de elucidación de las interrogaciones vitales del individuo en comunidad.

Tal ejercicio se torna tanto más urgente cuanto nos hallamos inmersos en un tiempo plagado de incertidumbres (*Papiwacha*) a las cuales Contreras Baspineiro dedica otra lúcida descripción en su ensayo enfocado sobre las políticas públicas de comunicación y las falencias aún no superadas entre la teoría de lo público, los avances legislativos concernientes al derecho a la información y las prácticas decisorias que restringen la participación colectiva, democrática, en el diseño de dichas políticas constreñidas por la persistente

confusión entre comunicación y propaganda, entrevero ahondado por otros tantos malentendido aparejado a una concepción plana de la “governabilidad” o “governanza” encuadrada en los parámetros de la idea neoliberal en torno a la delegación absoluta del poder en tanto único mecanismo idóneo para garantizar el “orden público” y a la apelación a los algoritmos como aval de la productividad material de las decisiones adoptadas por los administradores del poder.

En suma tenemos la magnífica oportunidad de adentrarnos en una recopilación imperdible por su alcance provocador al desentrañamiento de los nudos conceptuales que mantenían blindada la teoría de la comunicación al más mínimo cuestionamiento de sus premisas, desfase que vuelve a cobrar peso en la reemergencia de las narrativas conservadoras, retrógradas, de la derecha neoliberal, tanto en sus expresiones moderadas, por no decir encubiertas como en aquellas extremas, que ya hemos tenido ocasión de ver operando en varias circunscripciones nacionales de Iberoamérica y El Caribe. Los efectos constatados no hacen otra cosa que conferir aún mayor valor y pertinencia al trabajo de Contreras Baspineiro, a quién no cabe sino agradecer por esta laboriosa apertura hacia horizontes conceptuales preñados de invalores enseñanzas.

La Paz / *Chuquiagomarka*, febrero 2023

Para leer *Otredades*

Este libro se lo debo a la diversidad de experiencias vividas, a las voces de la naturaleza y a las historias contadas en hablares/sentires/haceres de nuestros pueblos regados por el continente que me compartieron sus vidas en diálogos tan interminables como inolvidables. Se lo debo también a las obras leídas, a los infinitos intercambios de ideas y documentos con colegas de distintas latitudes y a las preguntas sin respuesta que nos plantea permanentemente la realidad, desafiándonos a interpretarla con sus propios códigos. En gran medida, los ensayos seleccionados para este libro, sistematizan las extraordinarias experiencias institucionales que tuve el privilegio de vivir, transitando los tiempos y caminos de todos los puntos cardinales de nuestra América Latina y el Caribe, en sintonía con sus adentros, es decir, con la cotidianeidad, las resistencias, las movilizaciones, luchas, imaginarios y propuestas de sus pueblos diversos.

Entre 1987 y 1992 tuve la fortuna de trabajar en la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER), el proyecto más representativo de la educación y comunicación popular en América Latina y el Caribe. Entre 1997 y 2000 me concedieron el privilegio de dirigir la Organización Católica Latinoamericana y Caribeña de Comunicación (OCLACC), con presencia en la totalidad de países del continente promoviendo procesos de comunicación educativa. Entre el 2000 y el 2004 fui honrado para dirigir y asesorar la Plataforma

Interamericana de Derechos Humanos (PIDHDD), espacio en el que forjamos los derechos colectivos, entre ellos el de la comunicación y desde donde fuimos impulsores activos del Foro Social Mundial. Entre el 2007 y el 2013 asumí la responsabilidad de dirigir la Comunidad Andina (CAN), que me puso en el centro de los procesos integracionistas y de las decisiones políticas continentales. Como becario, capacitador y asesor del Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina y el Caribe (CIESPAL), me mantuve actualizado con el pensamiento crítico-utópico de la Escuela Latinoamericana de Comunicación. En la actualidad dirijo la Fundación Latinoamericana *Communicare*, trabajando iniciativas para el diálogo, la reconciliación y una cultura de paz en nuestro continente. Y todo este proceso acompañado por la investigación académica y la cátedra universitaria en posgrados de diversos países latinoamericanos y europeos. Una particular e inolvidable experiencia de puesta en tierra es el Centro de Educación Popular *Qhana*, mi *taika*, mi escuela, con trabajos educomunicativos en comunidades campesinas e indígenas del Altiplano y los Yungas de Bolivia.

Este conjunto de factores, juntos y por separado, me empujaron desde siempre a pensar nuestro continente dando paso a la palabra contenida de sus sociedades profundas, de sus abigarramientos, de sus *ch`enkos* históricos, de las esperanzas dibujadas en su palabra que camina con ellas, trashumando entre el pasado, el presente y el futuro, tejiéndolos en una sola unidad, igual que los encuentros entre sus parcialidades de arriba y de abajo, del campo y de la ciudad.

Hacen ya muchos años, cuando se me presentó la posibilidad de combinar mis vivencias en experiencias invaluables de educomunicación popular y derechos humanos con una cátedra sobre comunicación para el desarrollo, empecé a meter de contrabando las cosmovisiones de nuestros pueblos en un pensamiento académico que no las tomaba en cuenta, algunas veces no por querer ignorarlas sino

1 Enredos, confusiones.

porque no las conocían, y otras, muchas otras veces, por oposición excluyente deliberada desde un pensamiento positivista y eurocéntrico cosificado. Las epistemologías sistematizadas en las currículas educativas no alcanzaban para interpretar una realidad de disputa entre sociedades de la convivencia y de la competencia.

Pero en mi decisión por trabajar pensamiento propio hay también un motivo más pragmático y menos ponderable. En mis iniciales clases universitarias, que seguían la metodología clásica de exponer el pensamiento acumulado, solía pronunciar los nombres y apellidos de los autores tal cual se escriben. Morín -solía decir- y mis alumnos a coro: “Moggrán”. Foucault decía y el coro: “Fucol”. O Ricouer yo decía y los alumnos “Ricker”. Y por si esto no fuera suficiente, mi pésima memoria me hacía confundir textos y autores.

Entonces, un buen día decidí estructurar mis cursos en base a mis propuestas que empecé a escribir hilvanando pensamiento a partir de la sistematización de lo vivido, de la recuperación de mis apuntes en rigurosos cuadernos de campo y de las epistemologías labradas en la oralidad, simbolismos, rituales y escrituras de los pueblos. Y *Otredades*, es eso, un compendio de ensayos que escribí y publiqué en distintos momentos, espacios, contextos y desafíos, buscando instalar pensamiento que me esfuerzo en traducir desde las cosmovisiones, las prácticas sociales, luchas, conquistas y construcciones discursivas de los pueblos de nuestra Patria Grande.

En la publicación que tienen en sus manos he elegido algunos escritos relacionados con procesos de comunicación desarrollándose en la historia reciente. No hacen una unidad textual, sino una mixtura de temáticas que tienen como elemento común su contribución a la democratización de la palabra y que las he organizado en tres partes. La primera que se refiere a las comunicologías que se hacen desde la América Latina – Caribe profunda. La segunda parte reflexiona sobre políticas de comunicación con una mirada del Sur. Y la tercera contiene análisis sobre las comunicologías del sur en los tiempos digitales que estamos viviendo.

La primera parte empieza con el ensayo *Aruskipasipxañanakasakipunirakispawa* (palabra aymara que se traduce como *Todxs estamos obligados a comunicarnos para arribar a acuerdos o para tomar decisiones*), que ofrece argumentos teóricos y metodológicos para conceptualizar la Comunicación para el Vivir Bien / Buen Vivir, como una forma de actualización de la denominada Comunicación para el Desarrollo y de conceptualización contemporánea de la Educomunicación Popular, siguiendo los caminos de la construcción de sociedades de la armonía y de la vida en plenitud.

El segundo documento: *Sin fronteras. Trashumando los Andes infinitos*, ha sido escrito a requerimientos de la representación andina de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC), que se propuso la compleja tarea de analizar características de la comunicación en los pueblos de Los Andes, siguiendo el pensamiento de René Zavaleta Mercado. El título, que hace referencia a la comunicación como un proceso de trashumancia, del mismo modo que los fluidos y encuentros de la vida en Los Andes, expresa nuestro punto de vista sobre estos procesos socioculturales-comunicacionales de idas y vueltas sin fronteras por la vida, por la historia y por los territorios.

El tercer ensayo, *Wiphala: comunicación fluyendo con el viento*, ha sido escrito para la Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación, de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación - ALAIIC. Analiza la bandera o símbolo identitario de los pueblos indígenas altoandinos expandido a otros pueblos y territorios, representando la pluralidad como unidad de las diversidades, de expresión del encuentro armónico con la naturaleza, de representación política de los movimientos indígenas y populares de descolonización e inclusión, además de su caminar trashumante hacia el devenir histórico, renovándose permanentemente en los recorridos de la palabra que construye el Vivir Bien/Buen Vivir o la vida buena en plenitud.

La segunda parte, políticas de comunicación desde el sur contiene dos ensayos. Uno, escrito en respuesta al dinámico trabajo de la Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación (ABOIC), que me desafió a realizar un balance crítico sobre las Políticas Públicas de Comunicación. Le puse el título *En tiempos de Pawipacha: poner la teoría y las prácticas de las políticas públicas de comunicación al día*, en el convencimiento que los tiempos de crisis (*pawipacha*) son oportunidades para superar la reiterativa recitación acrítica de los grandes principios y legislaciones de las políticas de comunicación. Son loables, pero no se cumplen. Es el tiempo de mirar los idearios de justicia de las políticas de comunicación desde las realidades y características de los tiempos que vivimos inmersos en una crisis multidimensional y una cultura digital.

El documento *La vida después del coronavirus*, ha sido escrito los días del encierro al que nos obligó la cuarentena declarada por la presencia invasora del Covid 19, que removió todas las certezas habidas en el planeta. En un momento de alta vulnerabilidad y de escasas pistas de definición de los horizontes, era lícito avizorar virtualmente caminos esperanzadores para un futuro en la realidad mundial incierta. El encierro nos aisló, pero al mismo tiempo nunca estuve más conectado con amigos, familiares y colegas de todos los continentes con los que intercambiamos las ideas que hacen a este texto.

La tercera parte, sobre una mirada contemporánea de las comunicologías del sur, es una reflexión sobre las teorías y prácticas de la comunicación forjadas con identidad latinoamericana-caribeña. *Comunicologías del sur* es un ensayo ubicado en el dinamismo de nuestro continente, *Abya Yala*, espacio y tiempo donde las prácticas de comunicación han caminado siempre por delante de las teorías existentes, lo que ha llevado a un constructivo ejercicio de intentar poner las teorías al día, reflexionando desde esas prácticas vividas por nuestros pueblos diversos. El producto, ya sea la Comunicación Alternativa, la Comunicación Popular, las Mediaciones, o la Comunicación para el Vivir Bien / Buen Vivir, es la formulación de comunicologías desde

esos sures cuyo pensamiento significa conceptualizaciones para la superación de la dominación.

Finalmente, *De las redes a las (trans)mediaciones*, es un llamado a recuperar la comunicación, ganada en nuestros días por la capacidad de acceso que permiten la inteligencia artificial, la tecnología de información en tiempo real, así como la intervención ciudadana en tanto prosumidores que narran historias en estos tiempos de cultura digital. La vorágine tecnológica ha implicado, junto con sus ventajas, fuertes retrocesos en la comprensión de la comunicación con un peso informacionista expandido en cada usuario que accede a una red. También ha supuesto la pérdida de normas deontológicas en una pretendida libertad sin reglas, y ha llevado a sobrevalorar nuevamente a los medios, ahora redes, otorgándoles una fuerza omnipotente que condiciona los procesos sociales. Por eso, del mismo modo que décadas atrás Jesús Martín Barbero propuso transitar de los medios a las mediaciones, con asentamiento en el polo de la recepción activa, ahora proponemos transitar de las redes a las (trans)mediaciones o, del acceso a la comunicación.

Esto es *Otredades*, este libro que ponemos en sus manos sin más pretensión que provocar la elaboración de aportes para seguir avanzando en la construcción de pensamiento crítico desde las prácticas emancipadoras de nuestros pueblos, como base de la construcción de un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación.

La Paz y Quito, mayo de 2022

Comunicologías de la América Latina - Caribe profunda

Aruskipasipxañanakasakipunirakispawa² **Comunicación para el Vivir Bien / Buen Vivir**

Introducción

La Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir está buscando su legitimación en la comunicología latinoamericana-caribeña, dando continuidad, profundidad y actualidad a corrientes de pensamiento abonadas en nuestro continente y asumidas en el mundo académico y político como paradigmas de comunicación. Me refiero a la Comunicación Popular que contiene a la Horizontal y Participativa y tiene la capacidad de desestabilizar la linealidad del Difusionismo, engarzando las construcciones discursivas en la praxis transformadora con la energía de la palabra ciudadana y de las luchas de las organizaciones sociales. También las Mediaciones que amplían la noción de la participación y las interdiscursividades en el mundo denso y amplio de la cultura hecha en la vida cotidiana, son un referente paradigmático de nuestra comunicología.

Ambas son corrientes que surgen como respuestas a sus tiempos históricos y que logran traspasar sus fronteras territoriales,

2 Palabra aymara que significa "Necesariamente debemos siempre comunicarnos unos a otros para llegar a entendimientos". El presente documento, expuesto en el *Primer Congreso Internacional: Comunicación, Decolonización y Buen Vivir*, CIESPAL, Quito, 16 al 18 de septiembre de 2015, fue publicado en Sierra Ca-ballero, Francisco y Maldonado Rivera, Claudio (coordinadores). *Comunicación, decolonialidad y Buen Vivir*. Quito: CIESPAL, 2016, pp. 59-93.

políticas y culturales, para convertirse en referentes del pensamiento comunicacional no solo continental, sino universal, edificando así una comunicología latinoamericana-caribeña que, para considerarse tal, consideramos que requiere cumplir al menos tres requisitos básicos: 1) ser expresiones de una epistemología del sur; 2) sostener un paradigma comunicacional; y 3) insertarse en el campo político y del desarrollo.

En el presente ensayo nos hemos propuesto demostrar cómo la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir responde a estos tres requerimientos, incluyéndose en el mapa de la ecología comunicacional latinoamericana-caribeña contemporánea. En este cometido, el presente trabajo se subdivide en tres acápites que recogen los tres requisitos mencionados.

En el primer punto vamos a ver cómo el Vivir Bien/Buen Vivir, desde su cosmovisión integral de la vida buena en plenitud y armonía, es una de las expresiones más emblemáticas de las “epistemologías del sur”, que Boaventura de Sousa Santos las entiende como expresiones de subversión y ruptura con el pensamiento occidental eurocéntrico, cuna y hogar del colonialismo y el capitalismo. Estas epistemologías emergen desde la resistencia y desde las respuestas y propuestas desterradas a la sombra intelectual y del poder, gestándose en el seno de los pueblos, las organizaciones y los movimientos sociales en su cotidianeidad comunitaria y la búsqueda de su inclusión en un mundo al que lo aspiran más equitativo.

El segundo factor que define la cualidad de una comunicología es la existencia de un paradigma de comunicación coherente con las epistemologías que lo sustentan. En este trabajo entendemos el paradigma en el mismo sentido que lo define Thomas Kuhn, condicionando la formulación de un marco conceptual y metodológico para organizar una disciplina, en este caso centrada en la interacción discursiva que construye, de/construye y re/construye sentidos de sociedad, de cultura, de política y de espiritualidad. Siguiendo la tradición latinoamericana, la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir, como se verá en el segundo punto de este trabajo, reivindica la

trascendencia de la participación ciudadana en la expresión propia de la palabra y proyectos de sociedad acuñados en la cotidianidad y las luchas de los pueblos. Esto implica –como sugiere Benjamin– valorizar la experiencia, espacio donde los *sensoriums* se realizan en materialidades del discurso que están exigiéndole a la academia que se desburocratice de su racionalismo clásico y se abra al aporte de las gnosis libertarias para una justicia cognitiva.

El tercer punto revisa cómo la historicidad de las epistemologías y de los paradigmas se evidencia en la intervención de la acción comunicativa en el espacio de la acción política que la entendemos en el sentido definido por Bordieau, con la intervención de actores, organizaciones y sistemas políticos de lucha por relaciones de poder que suponen batallas por la significación y por la hegemonía. La comunicología latinoamericana-caribeña es prolífica en sus aportes al cuestionamiento del desarrollo clásico y la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir va más allá del desarrollo, en tanto genera relatos y propuestas de alteración de las raíces históricas que sostienen las relaciones coloniales y capitalistas, por lo que sus enfoques y acciones encaminan un conjunto constructor de una nueva era civilizatoria. En este sentido, la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir es expresión del camino de superación del desarrollo clásico confundido con crecimiento, al mismo tiempo que se convierte en la expresión de la civilización de la vida buena en plenitud con inclusión y justicia.

1. Vivir Bien/Buen Vivir por un nuevo orden civilizatorio

1.1. Los siete pecados capitales del capital

En un extraordinario trabajo sobre las contradicciones y crisis del capital, David Harvey, señala que lo más llamativo no es tanto la transformación de los espacios físicos o materiales, sino

los cambios espectaculares que se producen en los modos de pensamiento y de comprensión, en las instituciones y en las ideologías dominantes, en las alianzas y en los procesos políticos, en las subjetividades políticas, en las tecnologías y las formas organizativas, en las relaciones sociales, en las costumbres y los gustos culturales que conforman la vida cotidiana (2014, p. 11)

En otras palabras, en los ámbitos sociales, culturales, políticos, ideológicos y espirituales, con los cuales la comunicación guarda estrecha relación perteneciéndolos, enlazándolos y relacionándolos en interdependencias en las que el discurso opera como el hilo que cose sus ribetes conformando un tejido estructural y coherente de elementos que constituyen las formaciones sociales.

En el mismo sentido, en su caracterización de las “epistemologías del sur”, Boaventura de Sousa Santos, expresa que el capitalismo y el colonialismo germinan distintas “naturalizaciones de la desigualdad” en las que se han desdoblado, como ser

el valor de cambio, la propiedad individual de la tierra, el sacrificio de la madre tierra, el racismo, el sexismo, el individualismo, lo material por encima de lo espiritual y todos los demás monocultivos de la mente y de la sociedad –económicos, políticos y culturales- que intentan bloquear la imaginación emancipadora y sacrificar las alternativas (De Sousa Santos, 2011, p. 16)

El Vivir Bien/Buen Vivir se ubica en el punto de transición de estos factores como una alternativa que permite avizorar otro futuro civilizatorio: la sociedad de la vida buena en plenitud, que para ser construida tiene que saber superar un capitalismo salvaje cada vez más desigual, depredador, discriminador y racista. En esta línea, de manera más concreta, los elementos del (des)orden estructural que se tienen que transformar mediante diversas y encadenadas rupturas, son estos que hemos denominado “los siete pecados capitales del capital”: 1) el “vivir mejor” desigualador, concentrador de capital, hegemónico del valor del cambio sobre el de uso, característico del capitalismo y más

específicamente del neoliberalismo; 2) los rasgos racistas y xenofóbicos del (neo)colonialismo, que se ejercen contra pueblos y desplazamientos migratorios; 3) el patriarcado; 4) las prácticas depredadoras que se ejercen sobre el medio ambiente y los ecosistemas; 5) la sociedad del individualismo egoísta que ralentiza el goce social; 6) el desarrollo lineal confundido con crecimiento económico y con progreso; y 7) la mercantilización de la comunicación.

1.2. Desde el Sur

Gérmenes de superación de estas malformaciones se encuentran contenidos en las prácticas de resistencia, en la cotidianidad comunitaria, en las luchas emancipadoras y en las expresiones de subversión con el pensamiento occidental por parte de los pueblos y sociedades de nuestro continente que han crecido en las entrañas y ribetes de sucesivos sistemas de dominación. En estas experiencias se labran sentipensamientos desde sociedades que no aceptan el sometimiento y que por cuestiones de geopolítica viven y sienten nuestro planeta desde el Sur (Ramírez, 2010, p. 135)

Se trata de un Sur metafórico constituido por una diversidad de sociedades invisibilizadas desde los Nortes geopolíticos y también desde los metafóricos conformados por los grupos de poder que representan y reproducen localmente las formas (neo)coloniales y las malformaciones de los siete y más pecados del capital. Como dice Boaventura de Sousa Santos, las “Epistemologías del Sur” son las reivindicaciones que se tejen “a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación” (2011, p. 16)

Y sin lugar a dudas, como veremos en las siguientes páginas, el Vivir Bien/Buen Vivir es una de las expresiones contemporáneas más paradigmáticas de estas reivindicaciones emancipadoras, en tanto podría legitimarse no solamente como alternativa para el Sur, sino desde el Sur o los Sures para el conjunto del planeta, en una especie de

cumplimiento premonitorio de la profecía de la anciana y sabia mujer de la tribu *Cree*, llamada “Ojos de Fuego”, quien adelantó que desde el Sur llegarán los *Guerreros del Arco Iris* para que con su vivencia, su herencia y su energía volvamos a estar en armonía con la Naturaleza, con la Madre Tierra y con la humanidad.

1.3. Cosmovisión de la vida en armonía y plenitud

La cosmovisión que sustenta el Vivir Bien/Buen Vivir es la “cosmoconvivencia” que se refiere a la vida en y del cosmos. Es una perspectiva que se compone de cuatro visiones a las que interrelaciona de manera interdependiente: la biocéntrica que tiene como su eje la vida, la etnocéntrica centrada en el desarrollo humano, la ecocéntrica referida al desarrollo sostenible, y la cosmocéntrica que enlaza la vida del planeta con el cosmos y los dioses.

En esta unidad, el Vivir Bien/Buen Vivir se constituye en el paradigma de una nueva civilización donde

...ocurre una doble revolución copernicana en la concepción del desarrollo. Primera: Ya no gira todo en torno al crecimiento económico, sino que lo económico gira más bien en torno al crecimiento en humanidad. Segunda, tampoco la Madre Tierra –el Cosmos, siendo más inclusivos– gira en torno de los humanos, sino que nosotros también nos sentimos fruto y parte de esta Madre Tierra y Cosmos, y tenemos que avanzar y convivir juntos de una manera armónica. De la prioridad económica se pasa a la humana, y ésta se inserta en lo cósmico, que no excluye lo demás, pero le da un sentido más incluyente. (Albó, 2010, p. 140)

Para caracterizar los elementos que componen el Vivir Bien/Buen Vivir, hemos propuesto como categorías explicativas básicas su esencia y su historicidad (Contreras, 2014, pp. 51 – 65). Por su esencia o naturaleza es:

una propuesta de “la vida buen en plenitud” (Macas, 2010, p. 14), digna, sin carencias ni acumulaciones que generen asimetrías;

una sociedad con acceso directo a los bienes comunes de la humanidad, o apropiación de los valores de uso (vivienda, salud, educación, seguridad alimentaria, comunicación) como derechos;

un estado de armonía de los seres humanos consigo mismos; en sus relaciones de sociedad con otros seres humanos; en sus relaciones con la naturaleza o la Madre Tierra; y en sus relaciones con el cosmos;

un sistema de convivencia comunitaria y colaborativa con complementariedades que reconocen coexistencias en paridad con otros, desarrollando reciprocidades con correspondencia proporcional de las solidaridades;

la búsqueda permanente de equilibrio en relaciones incluyentes con justicia y primacía de los derechos humanos y de la naturaleza; y

la integridad en los valores y comportamientos para la relación fraterna, la equidad, inclusión e igualdad y el reconocimiento afectivo y solidario.

Desde la perspectiva de su historicidad, el Vivir Bien/Buen Vivir es una propuesta de equidad y justicia alternativa al capitalismo; de oposición y superación del desarrollo como proceso lineal; con sentido descolonizador de las relaciones socioculturales y de los saberes; promotor de interculturalidades, así como de Estados y regiones plurinacionales en un mundo que debe ser reestructurado desde la sinergia de las propuestas “*locales*” con sentido integracionista.

1.4. Los orígenes y la marca indígena

Para entender, apropiarse e implementar de manera pertinente a cada realidad la cosmovisión del Vivir Bien/Buen Vivir, es necesario conocer/valorar la trascendencia de su origen o momento constitutivo³ en los pueblos del *Abya Yala*⁴ y sus fecundas experiencias de vida comunitaria con las que sostienen resistencias a centenarias historias de dominación, ofreciendo una alternativa viable para su propia reconstitución y descolonización, así como para la vida en y del planeta.

3 “[...] *el momento ancestral o su causa más remota*” (Zabaleta, 1990: 180)

4 Los pueblos originarios del continente han acudido al concepto del *Abya Yala*, en lengua *Kuná* “tierra noble que acoge a todos”, para identificar el continente latinoamericano-caribeño.

Como es sabido, uno de los rasgos característicos del *Abya Yala* es la riqueza de su diversidad, con el desarrollo paralelo y a veces interconectado de diversos pueblos que coinciden en sus concepciones y prácticas, como es el caso de las manifestaciones originarias sobre la “espléndida vida” buena y en armonía, que en un listado preliminar a ser complementado, nos muestra la existencia del *Suma Qamaña* aymara en las tierras altas de Bolivia, Perú y Chile; el *Sumak Kausay* quichua/quechua en los valles interandinos que van desde el norte argentino hasta Colombia, pasando por Bolivia, Perú y Ecuador; el *Wacha 'lal* en la región maya centroamericana y mexicana; el *Tekó Korá* guaraní del Paraguay, noreste argentino y sureste boliviano; el *Küme Mongen* mapuche del sur chileno; y el *Lekil Kuxlejal* tsotsil y tzeltal chiapanecos.

La nación aymara considera la articulación de tres niveles de vida en plenitud: el *Suma Jaqaña* o Vivir Bien individual, el *Suma Qamaña* o Vivir Bien comunitario y el *Khuska Qamaña* donde todo está armónicamente en su lugar materializando la convivencia y la vida digna. La equidad y la justicia son condiciones radicales para el Vivir Bien/Buen Vivir, que para el *Sumak Kausay* quichua/quechua, se expresa en solidaridades, con lo suficiente para una vida sana, sin excesos, sin carencias, sin apuros ni angustias, ahora y en el futuro. El *Wach'alal* maya que significa “como mi hermano y mi otro yo” estrecha lazos de ayuda mutua y cooperación (*Tiqato' qi'*)

En sus diferentes expresiones, el Vivir Bien/Buen Vivir implica un compromiso vinculante con la *Pachamama*/Madre Tierra, los *Achachilas*/dioses tutelares y *Umal mama*/agua y territorio (Yampara, 2004, p. 3) en una relación de integralidad que se representa bien en el *Küme Mongen* mapuche, basado en el equilibrio interior a las personas y exterior en una cultura de la vida en armonía con todos los seres vivos, con Dios, con las fuerzas espirituales y con la naturaleza, cobijándose y cuidándose entre ellos (personas, animales, plantas, montañas, Madre Tierra y dioses)

Un elemento característico de esta diversidad coincidente de concepciones de la vida, es la interculturalidad que además de valorar el (re)conocimiento de los otros, propone dinamizar interacciones entre personas y culturas diferentes para enfrentar y superar las asimetrías (Walsh, 2009, p. 45) “[...] bajo condiciones de respeto, igualdad y desarrollo de espacios comunes” (Ayala, 2011, pp. 57-59), en el sentido del *ch’ixi* (plomizo) que Silvia Rivera define como la “[...] coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan” (2010, p. 70), con valoraciones, responsabilidades y obligaciones (Kowii, 2011: 27) y compromisos vinculantes o contratos entre los humanos con la *Pachamama* y consigo mismos (Lajo, 2010, p. 124) La vigencia de esta diversidad condiciona el diseño de Estados Plurinacionales que superen las constituciones de una sola cultura, una sola religión y una sola ideología.

En su recorrido histórico y búsqueda de su constitución como paradigma, el origen indígena del Vivir Bien/Buen Vivir se enriquece con las reivindicaciones de los movimientos antisistémicos, las conquistas por la equidad de género, las de los activistas y defensores de los derechos humanos y de la naturaleza, las reivindicaciones del pueblo afrodescendiente en la diáspora reparadora de su existencia, en las revoluciones en democracia, en las inclusiones de los desplazados, en la sinergia de los migrantes, en las fuerzas integracionistas de los pueblos, en la teología liberadora y en todos los movimientos que globalizan la esperanza con justicia.⁵

Acaso el elemento común más destacado en esta realidad diversa y que permite amalgamar el origen indígena del Vivir Bien/Buen Vivir con las características particulares de otras y diversas realidades, sea el don de la reciprocidad, cuyo elemento articulador de los intercambios, de las relaciones de confianza, responsabilidad, justicia, amistad y fe es la comunidad, que a decir de Dominique Temple, es una creación que nace de la articulación de las múltiples estructuras de reciprocidad

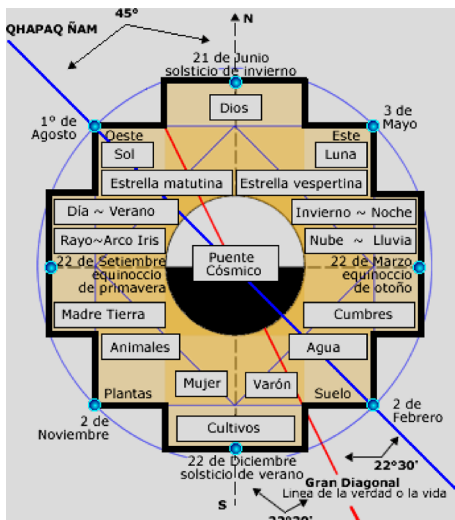
5 El origen indígena del Vivir Bien/Buen Vivir es una fuente de inspiración para ser apropiada críticamente en las condiciones, características, historicidades, posibilidades y particularidades de cada sociedad.

(2003, p. 123) familiar, interfamiliar y social. En este cometido, el Vivir Bien/Buen Vivir sigue un devenir histórico con el sentido aymara del *amta*, que consiste en reconstituir la sociedad comunitaria en una especie de “recuerdo del futuro” (Choque, 2007, p. 281)

2. La comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir

2.1. La palabra que camina: *khuskakipxañasataki*

Desde su origen, el Vivir Bien/Buen Vivir es una cosmovisión en construcción permanente, o un proceso en camino constante hacia el devenir de la espléndida existencia. Es el punto de llegada y también el camino o el *khuskakipxañasataki*, que significa trabajar para que todos vivamos con las mismas posibilidades y condiciones, sin discriminaciones. Éste es también el espacio donde se realiza la comunicación desde las construcciones, interacciones e intercambios discursivos de sociedades que caminan siguiendo la ruta del *Qhapaq Ñan* o camino de la sabiduría y de los justos, y que integra distintos pueblos y culturas.



La comunicación es la palabra que camina el devenir histórico de personas y sociedades múltiples que construyen y enuncian discursos dándole sentido a los tránsitos de una vida comunitaria desde su racionalidad tetraléctica. Esta organización del conocimiento sigue la misma representación de la *chakana* o cruz andina, que sostiene principios de correspondencia y reciprocidad en su relación vertical; de complementariedad en la horizontal; de transversalización integradora en una línea diagonal que se complementa con otras concéntricas; de un curso cíclico del tiempo en una circularidad que gira de izquierda a derecha y de abajo hacia arriba; y de un centro, o eje, donde el ser humano es el garante del equilibrio.

La comunicación es la palabra que fluye en las prácticas sociales, en las interacciones culturales, en los diálogos intrapersonales, en los intercambios y reciprocidades de pueblos que interactúan construyendo la sociedad de la vida en plenitud y armonía, aquí y en el futuro.

2.2. ¿Qué es la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir?

La Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir articula su epistemología con un marco conceptual y metodológico que tiene tres fuentes de inspiración: la sistematización de las experiencias de vida comunitaria; las luchas reivindicativas; y las comunicologías latinoamericanas que le preceden: la Comunicación Popular y las Mediaciones Culturales que revolucionan los paradigmas difusionistas y provocan alteridades en el campo político y académico.

Entendemos la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir como

[...] un proceso de construcción, de/construcción y re/construcción de sentidos sociales, culturales, políticos y espirituales de convivencia intercultural y comunitaria con reciprocidad, complementariedades y solidaridad; en el marco de una relación armónica personal, social, con la naturaleza y el cosmos; para una vida buena en plenitud que permita la superación del vivir mejor competitivo, asimétrico, excluyente e individualizante cosificados en el capitalismo y el (neo)colonialismo (...)

En este proceso, la construcción del discurso promueve una interacción participativa desde las diversidades y alteridades; poniendo en relación enunciaciones desde el espacio público y privado, estatal y ciudadano, real y virtual; compartiendo signos y significados para la construcción del Vivir Bien/Buen Vivir a través de múltiples recursos y medios de comunicación, en sistemas plurales enmarcados en el ejercicio del Derecho a la Comunicación. (Contreras, 2014: 81)

Si el Vivir Bien/Buen Vivir es una respuesta a la deshumanización capitalista, (neo)colonial, patriarcal, depredadora, individualista y desarrollista, la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir es la respuesta a la funcionalización de los procesos de comunicación a estos sistemas, contraponiendo las enunciaciones y prácticas colaborativas e inclusivas de nuestro Sur metafórico. No es posible pensar una nueva era con sistemas comunicacionales mercantilizados, encasillados en concepciones (neo)difusionistas, con manejo empresarial-utilitario de la libertad de expresión, apologistas del individuo en aislamiento, promotores del culto al miedo y de guerras mediáticas que agreden la vida.

2.3. Metodología de la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir o Saber comunicarse⁶

El *arushipasipxañanakasakipunirakispawa* aymara (necesariamente debemos siempre comunicarnos unos a otros para llegar a entendimientos) tiene dos sentidos: uno inclusivo/dialogal (nos comunicaremos unos a otros) en el ámbito de los intercambios de discurso; y otro vinculante (la obligación de comunicarnos) en la práctica social, para arribar a entendimientos, compromisos y decisiones en un acto de humanización de la palabra, “hablando con el corazón”, con franqueza, constructivamente, con amor, con fines de armonización y de fortalecimiento sociocultural.

6 Este acápite recupera un trabajo anterior: Contreras Baspineiro, Adalid (2016). “Seremos millones. La comunicación para el vivir bien/buen vivir”. Revista Diálogos de la Comunicación N° 92, *Balance y presente de los estudios en comunicación, ciudadanía y cambio social en América Latina*, enero – junio 2016, FELAFACS.

Esta conceptualización se basa en el *jaqi aru* (palabra de la gente), que David Choquehuanca⁷ explica en cuatro principios: 1) saber escuchar; 2) saber compartir; 3) saber vivir en armonía; y 4) saber soñar (2012, p. 1). Y que Silvia Rivera Cusicanqui, recuperando el *jaqin parlaña* o hablar como la gente, “desde abajo”, define como: 1) escuchar para hablar; 2) saber lo que se habla; y 3) refrendar las palabras con los actos.⁸ A estas caracterizaciones añadimos, en correspondencia con el saber soñar, el “hablar esperanzando” o construyendo vitalmente la vida. Sus correspondencias las expresamos en el gráfico a continuación:



2.3.1. Saber escuchar

En realidad, es una apelación a todos los sentidos asentada en la identificación de la enunciación discursiva con la palabra. Equivale a

7 Actual Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia

8 *Conversa del mundo* entre Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos, en el Hotel Allkamari, Valle de las Ánimas, La Paz, Bolivia, el 16 de octubre de 2013. Publicado el 12 de marzo de 2014 en <http://alice.ces.uc.pt/news/p:2753>

“escucharnos con todos los sentidos”, o “mirar con el corazón”, o como expresa el *yapysaka* guaraní: “saber ver con los oídos”. Saber escuchar es reconocer la existencia de otro comunicacional activo y productor también de construcciones discursivas, superando la noción lineal entre emisor y receptor.

Saber escuchar consiste en traducir los sonidos en identidades, en comprensiones y sentires del mundo que se obtienen mirando, escuchando, palpando, degustando, imaginando, reconociendo las vidas y las historias de quienes expresan su palabra con el habla, la imagen, los gestos, con sus signos, sus símbolos y sus significados.

En el Vivir Bien/Buen Vivir, saber escuchar es un proceso más complejo que la interacción humana. Como dice Choquehuanca, debemos “escucharnos entre nosotros, escuchar a la Madre Tierra, a todos los seres, al río, a nuestras aves, sobre todo a los más humildes” (2012, p. 1). Esta formulación contempla al menos estas dimensiones del saber escuchar: i) “Escucharnos entre nosotros”, participativamente, partiendo de los otros comunicacionales. ii) “Escuchar a la Madre Tierra”, a la naturaleza como constructora de discurso. iii) “Escuchar sobre todo a los más humildes”, lo que compromete la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir con un mundo de derechos y de justicia.

“Escucharnos entre nosotros” supone reconocer a los sujetos en sus contextos reales o imaginarios, siempre como realidades situadas, donde en relación deciden, ellos, sus construcciones sociales y culturales, así como los cambios en sí mismos, en las sociedades y en la realidad (Alfaro, 2006, p. 98). Como sugiere Jesús Martín-Barbero, se trata de construir sentidos de vida a partir de las mediaciones sociales y culturales -y añadimos- políticas, espirituales y cósmicas.

Para “escuchar a la Madre Tierra, a todos los seres, al río, a nuestras aves”, corresponde descentrar los enfoques, las concepciones, las prácticas y las miradas hacia ópticas que muestran cómo fluyen en forma combinada las voces del ambiente, los sonidos de la naturaleza, las tremulaciones de la tierra y los sentidos libertarios acumulados en las sabidurías populares y las prácticas reivindicativas. Corresponde

visibilizar a estos seres excluidos de la sociedad, de la historia y de los medios de comunicación con alternativas de expresión de sus voces, de sus sonidos, de sus movimientos y de sus latidos en sus propias y particulares gramáticas que, en situaciones de crisis como el cambio climático, se expresan en erupciones, aludes, sequías e inundaciones demandando por las causas y efectos que provoca la voracidad del capitalismo.

En situaciones cotidianas los sonidos de la naturaleza y las voces del ambiente por una parte se escuchan en testimonios, frases, poesía, canciones, leyendas, imágenes y análisis sobre el equilibrio hombre – sociedad – naturaleza – cosmos; por otra parte se almacenan en la belleza y bondades de la naturaleza recogida en la filosofía de los pueblos cuya existencia se rige bajo el principio de la vida (Kowii, 2005, p. 3); y también se expresan en los acuerdos que le atribuyen a la *Pachamama*/Madre Tierra las características de un ser vivo, capaz de escuchar, de reaccionar, de ser amada y, por estas razones, ser un sujeto de derecho, con el que establecemos “[...] una relación indivisible, interdependiente, complementaria y espiritual”.⁹

Saber escuchar “sobre todo a los más humildes” requiere revitalizar y contemporaneizar la Comunicación Popular, espacio de expresión de la palabra de los pueblos; ámbito de visibilización de sus identidades diversas; irrupción de la palabra interpeladora, impugnadora, contrahegemónica y anticapitalista; y proyecto expresivo de las propuestas que construyen una nueva sociedad basada en la solidaridad y en la justicia. La Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir es, sin duda, la expresión contemporánea de la Comunicación Popular.

2.3.2. Saber compartir

Saber compartir “[...] es dejar de competir para complementarse, es saber dar para recibir, es saber que todos somos hermanos” (Choquehuanca,

9 Declaración Final de la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático, Cochabamba, Bolivia, 22 de abril de 2010

2012, p. 1). Promover este principio implica dotarle de sentido educativo al proceso comunicativo, pues no van a ser procesos de difusión, publicidad o transmisión de conocimientos los que van a legitimar el Vivir Bien/Buen Vivir; son necesariamente prácticas dialogales las que van a permitir la sistematización de las experiencias, así como la producción de nuevos conocimientos para su apropiación crítica en las reivindicaciones sociales y en las políticas públicas. Recordemos con Freire que la educación “[...] no es la transferencia o transmisión de la sabiduría o de la cultura, no es la extensión del conocimiento técnico” (1969, p. 59), es compartir, reconocer, intercambiar y (re)crear experiencias y saberes para construir sociedades de vida solidaria en un mundo que hay que transformar críticamente, incitando apropiaciones positivas de las prácticas de vida en comunidad, donde los seres vivos, animados e inanimados, se protegen unos a otros.

El reconocimiento de la solidaridad, la confianza, el equilibrio, la complementariedad y la reciprocidad como valores y principios de la vida comunitaria requiere de construcciones discursivas con sentido, con argumentaciones que permitan que los procesos de Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir se desarrollen como acción comunicativa en el sentido que propone Habermas con reflexión crítica, lenguaje razonado e interacciones en función de acuerdos y entendimientos.

Es por esto que el *jaqin parlaña* asume que se debe hablar sabiendo lo que se dice, y lo que se espera, y le otorga una trascendental función de comunicación al silencio o *amuki*, que es el tiempo destinado a la conexión de los seres humanos con el mundo interior en sus subjetividades, pero también con el exterior social, natural y cósmico en un marco de respeto mutuo. De la pausa conectada emergen los conceptos, las acciones y las construcciones discursivas con sentido, superando la noción del saber acumulado sobre las cosas a la capacidad de “sentisaber” también los cómo, o los modos de comunicarse para generar más comunicación.

Se comprenderá entonces la inconveniencia de la difusión y la información como único camino para la comunicación. En desafíos

civilizatorios como la sociedad del Vivir Bien/Buen Vivir, es necesario trabajar narrativas de amor por la vida en géneros testimoniales, historias de vida, relatos y crónicas que permiten conocer, entender, apropiarse, recrear con sentimiento y expresarse en lenguaje coloquial, cotidiano y ejemplificador. Es importante hablarles a las subjetividades y recuperar la noción de un “nosotros” con identidad cultural y social, aunque las historias sean particulares, enlazando memoraciones reales o virtuales y vividas o contadas.

Pero además hay que desenmascarar la visión colonialista, patriarcal y capitalista; y para esto, Silvia Rivera nos propone una “sociología de la imagen”, argumentando que en el colonialismo las palabras no designan, sino encubren formas de “no decir”, rescatando en contraposición imágenes “[...] que iluminan este trasfondo social y nos ofrecen perspectivas de comprensión crítica de la realidad” (2010, pp. 19-20) en historias contenidas en los tejidos, en la astrología, en las pinturas, revelando un mundo opacado por las culturas oficiales.

2.3.3. Saber vivir en armonía y complementariedad

Definitivamente, la comunicación es un proceso relacional que se hace en las prácticas sociales. La palabra no se expresa solo con mensajes, sino también con acciones. Y en la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir, se tiene que “refrendar las palabras con los actos”, en una demostración de consecuencia entre lo que se predica y lo que se practica.

Es por esto que la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir, al mismo tiempo que señala por ejemplo las formas de la lucha contra la corrupción, es el espacio de observación y control de las prácticas de transparencia. En definitiva, al influjo de la cosmovisión del Vivir Bien/Buen Vivir se deben (re)crear pensamientos y prácticas donde la reciprocidad se reconoce como forma de vida, la comunidad como forma de organización, la convivencia con la naturaleza y el cosmos como identidad, la igualdad entre hombres y mujeres como cotidianeidad, la equidad como dignidad y la vida plena como destino.

Para una vida en armonía y complementariedad, los Estados deben promover políticas inclusivas; la ciudadanía practicar en distintos ámbitos formas de convivencia comunitaria; y las experiencias de comunicación ofrecer espacios donde los diversos intercambien historias, narrativas y proyectos, y que se complementen, reafirmandose, en sociedades de la solidaridad con prácticas de unidad desde la diversidad y desde la pluralidad.

2.3.4. Saber soñar

El “saber soñar” está referido a “cómo defender nuestra identidad, cómo complementarnos de manera equilibrada, para que el más abandonado tenga la posibilidad de compartir la educación, la salud, la convivencia natural y comunal” (Choquehuanca, 2012, p. 1). Se trata de diseñar un futuro que empieza ahora, o mejor dicho en la acumulación histórica de la reciprocidad comunitaria. Saber soñar es efectivamente pensar en las utopías, pero con caminos construyéndose colectivamente para recorrerlos también en armonía individual, social y con la naturaleza y el cosmos.

Los procesos de comunicación, como ya afirmamos repetidas veces, acompañan con la palabra el camino del Vivir Bien/Buen Vivir y también la imaginación de su punto de llegada en un mapa que está en permanente construcción. La palabra expresa las conquistas, advierte las dificultades y alimenta los sueños y las esperanzas, en un ejercicio donde se debe “soñar con los pies en la tierra”, para que “el más abandonado tenga la posibilidad de compartir la educación, la salud, la convivencia natural y comunal”. Una vía posible para este cometido, es trabajar estas transiciones del Bien Común de la Humanidad: i) redefinir las relaciones con la naturaleza pasando de su explotación a su respeto como fuente de vida; ii) reorientar la base de la vida privilegiando el valor de uso por sobre el valor de cambio; iii) reorganizar la vida colectiva generalizando la democracia en las relaciones sociales e institucionales; y iv) instaurar la interculturalidad

(Houtart, 2013, pp. 39-68), para que los bienes comunes universales como el agua, la biodiversidad, el aire o las materias primas sean derechos globales a los que todos y todas podamos tener acceso, del mismo modo que al disfrute de otros bienes comunes o derechos como la educación, la alimentación, la salud, la vivienda y la comunicación.

Para que el sueño se convierta en realidad, es necesario mirar lo trascendente más allá de lo aparente, trabajando, como sugiere el Papa Francisco, por “una ecología integral económica, ambiental, social y cultural”,¹⁰ por lo que es imprescindible que los Estados se doten de Constituciones y Planes Nacionales que expresen y guíen un cambio de era con plena vigencia de los derechos colectivos que incluyen los individuales y reconocen los de la naturaleza.

2.4. Metodología de la convivencia comunitaria: la cuadralidad comunicativa

Si convenimos en que la metodología en comunicación se refiere a la organización coherente, ordenada y lógica entre el marco teórico y/o doctrinario y/o político que sustenta un proceso de comunicación, con sus respectivos objetivos, métodos o procedimientos para organizar y construir los discursos, la participación de los sujetos que intercambian sentidos y los dispositivos o soportes del discurso, dándole un horizonte estratégico en el contexto social, histórico, ambiental y espiritual en el que se desenvuelven las acciones de comunicación, nos reafirmamos en que “la metodología de la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir por sus características inclusivas de las sociedades y culturas es básicamente participativa; por su aporte a la armonización de las sociedades con la naturaleza y el cosmos es fundamentalmente educativa; y por su orientación política es irreversiblemente popular” (Contreras, 2016)

10 Encíclica *Laudatio Sí*, Capítulo IV, Ecología Integral

Entendemos la metodología como la acción “sentirazonada” de trazar el camino deconstruyendo los andares y siguiendo la trascendencia de la experiencia sin rigideces aferradas a modelos, sino con la capacidad creativa de reinventar el capital simbólico adecuándolo, de manera pertinente y permanente, a las características de los procesos que se quieren abordar. En este caso, la construcción de la vida buena en plenitud y armonía.

Como toda metodología sostiene su enfoque teórico o posición política en determinados métodos, la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir se organiza con procedimientos fundamentalmente horizontales, dialogales y participativos, respondiendo a una concepción que “[...] se sitúa lejos de las corrientes especulativas, abstractas y formales, proponiendo una multiléctica que combina praxis teórica y empírica” (Maldonado, 2009, pp. 32-33), con abordaje transdisciplinario, reconociendo que la comunicación es una disciplina de fronteras, que teje y transversaliza al mismo tiempo que es atravesada por otras disciplinas y genera complementariedades que no separan práctica de teoría, ni trabajo manual de trabajo intelectual, ni el ser del deber ser, ni sentimientos y razón, ni creencias y certezas.

La concepción metodológica de la “cuadrilidad comunicativa” que caracteriza a la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir reconoce las tres dimensiones clásicas asignadas a la comunicación: el universo natural o funcional referido a la implicación del hombre en el mundo de los objetos y las leyes; el universo cultural y social o de las relaciones e identidades interindividuales; y el universo creativo o de los órdenes sociopolíticos (Maigret, 2005, pp. 14-15); y le agrega un cuarto universo: el cósmico, espacio de la espiritualidad y la ritualidad, con el que estructura una cartografía comunicacional con sentido de integralidad.

Recordemos que por lo general las teorías de la comunicación se han desarrollado en el universo sociocultural, y que para abordar los otros han tenido que establecer relaciones con otras disciplinas conformando campos de especialización, por ejemplo la Comunicación para el Desarrollo que combina el universo social con el universo

natural y creativo, o la Economía Política de la Comunicación que se enlaza con el creativo. La Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir tiene una mirada integral, no parcelada ni totalizadora de los cuatro elementos, destacando –como en su cosmovisión- sus interdependencias, articulaciones, intercambios, negociaciones e interacciones desde sus particularidades. Como señalan Alejandro Barranquero y Chiara Sáez-Baeza, mientras para la ciencia moderna sólo lo medible y lo cuantificable es objeto de conocimiento, para el Vivir Bien/Buen Vivir y sus principios multidimensionales las lógicas de intercambio, cooperación y generación de redes son fundamentales para crear conocimiento y comunidad (2015, p. 60)

Por esta razón, la caracterización de la comunicación horizontal y alternativa en tres espacios: acceso – diálogo - participación (Beltrán, 1981, pp. 19-20), debe desafiarse a un paso más: la convivencia, que trasciende la acción comunicacional como enunciaciones e intercambios discursivos, para abarcar solidariamente las prácticas sociales, en el convencimiento que la comunicación no se limita a la construcción de mensajes, sino que abarca la acción social, política, cultural y espiritual.

2.5. Lógica tetraléctica¹¹

La tetraléctica, como ya vimos en la fuente originaria del Vivir Bien/Buen Vivir, articula cuatro dimensiones de la vida en comunidad: el espíritu, la sociedad, la naturaleza y el cosmos. Estos cuatro elementos, siguiendo la estructura de la *Chakana* se caracterizan más que por su existencia dada, por sus formas de articulación y correspondencia siguiendo distintas dinámicas: por una parte, una secuencia circular y no lineal que une las partes desde sus entornos o contextos siguiendo

11 En este punto y sus componentes reproducimos lo escrito con los mismos subtítulos en Contreras Baspineiro, Adalid, *Seremos millones. La comunicación para el vivir bien/buen vivir*, en actual edición.

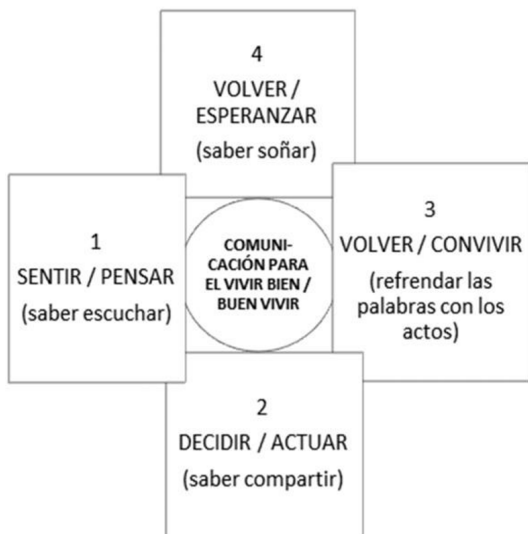
una direccionalidad de abajo para arriba y recogiénolas a todos con sus particularidades. Por otra parte, las correspondencias horizontales y verticales son de complementariedades más que de oposiciones, priorizándose la construcción de acuerdos y consensos. También se establecen correspondencias de reciprocidad con criterios de equilibrio y priorización de los valores de uso.

En comunicación se dan múltiples correspondencias transversales entre conocimientos, actitudes, sentimientos, prácticas y esperanzas, capturando la palabra en su dinamismo, con idas, retornos y entrecruzamientos permanentes entre la razón y las emociones, entre las certezas y las visiones, entre el pensamiento científico y las creencias mágicas y entre los sentimientos y los pensamientos, o sea los “sentipensamientos”, que se correlacionan con la noción “*enactiva*” de construcción de conocimientos que no son sólo representaciones del mundo sino también acciones y prácticas sociales.¹²

Siguiendo estos mecanismos, la “lógica tetraléctica” estructura la construcción de los conocimientos, de las prácticas, de los imaginarios y de la palabra articulando en forma procesual y yuxtapuesta, como movimiento continuo, estos cuatro momentos organizados por pares opuestos/integrados: “sentir/pensar – decidir/actuar – volver/convivir - celebrar/esperanzar”.¹³ Momentos que guardan estrecha correspondencia con los principios del “saber escuchar – saber compartir – saber convivir – saber soñar”, como se puede apreciar en el siguiente gráfico:

12 En la planificación de estrategias de comunicación, la *enacción* se refiere a la construcción de realidades futuras generando conocimientos a partir de las prácticas sociales, las experiencias y las acciones realizadas.

13 En un trabajo anterior (Contreras, 2014, pp. 90-96), propusimos la lógica: “*sentir/pensar – decidir/actuar – convivir*”. Posteriormente, producto de su análisis en diversos eventos con distintos actores, optamos por añadir el cuarto momento.



2.5.1. Sentir/pensar

El punto de partida del proceso de construcción de conocimiento son las construcciones discursivas de los sujetos tendiendo puentes de relación consigo mismos y con una realidad a la que pertenecen real y/o virtualmente, y que nunca se detiene. La primera aproximación a esta realidad se sitúa en la unidad indivisible entre los sentimientos y los pensamientos, que expresan nuestras apropiaciones y recreaciones de la realidad histórica en lugares situados que nos hacen procesar los hechos y las ideas desde nuestros temores y esperanzas, desde nuestros saberes y sentirens, desde nuestras realidades reales e imaginadas, en suma, desde nuestras identidades.

Si así pertenecemos y nos reproducimos social y culturalmente, para comunicarnos tenemos que poner en práctica el principio del “saber escuchar” a los otros comunicacionales, activando para ello nuestros sentipensamientos hechos de temores y alegrías procesándose

al mismo tiempo y en el mismo nivel con la fuente de interpretación e identificación de la realidad que son los saberes o marcos de referencia de nuestro conocimiento y nuestras vivencias. De aquí nacen las construcciones y las enunciaciones de la palabra.

Y siendo éste el punto de partida, todo proceso de comunicación tiene que interactuar entre sujetos constructores de discursos, provocando empatías que reflejen cuestionamientos al (des)orden establecido, acompañados de experiencias y propuestas colaborativas, personales y colectivas, con trayectorias situadas en una sociedad, una cultura, una historia.

2.5.2. Decidir/Actuar

Si el primer momento permite auscultar, pronosticar o tomarle el pulso a los sentipensamientos explicando la realidad más allá de las apariencias en sus causas estructurales y en sus contextos, de lo que se trata ahora es de lograr la capacidad para crear, profundizar, proyectar y ampliar críticamente las experiencias del Vivir Bien/Buen Vivir, tanto en su propio contexto, así como aportando a su construcción en distintos otros espacios locales, regionales, nacionales, planetarios, ciudadanos y estatales. Este nuevo estado de situación concretiza en la práctica el principio del “saber compartir”.

Comunicacionalmente el momento del “decidir/actuar” se produce en el reconocimiento, definido por Verón como un espacio/momento de recepción en el que los sujetos individuales y colectivos interpelados se apropian de los discursos, al mismo tiempo que re-crean (producen) los mensajes desde sus propias representaciones y sentidos, en una dinámica de intercambios con una dialéctica de múltiples mediaciones relacionadas con los lugares sociales, los procesos históricos y las cosmovisiones.¹⁴

14 Eliseo Verón sostiene que es en este ámbito donde se reconoce el “poder” de la enunciación discursiva, así como la definición de sus efectos (eficacia) en los sujetos interpelados/constituidos (1997)

De aquí surge la decisión para trabajar rupturas con los (des) órdenes estructurales y desarrollar aplicaciones de formas de vida en convivencia comunitaria. El proceso es holístico y cíclico, porque cada realización conduce a una nueva situación en la que la comunicación debe seguir provocando que los imaginarios y las creencias se combinen con el conocimiento de nuevas reflexiones y experiencias, para que las personas y sociedades se comprometan a trabajar de manera solidaria y con complementariedades en la construcción y legitimación del Vivir Bien/Buen Vivir.

2.5.3. Volver/Convivir

El tercer momento se refiere por una parte a la idea del “retorno permanente” a la identidad para afrontar el futuro recuperando la memoria histórica. Consideramos la realidad como el *palimpsesto* o escritos nuevos en papiros ya escritos que se borran para escribir encima nuevos textos. En este ejercicio, siempre quedan resabios de los escritos anteriores. Consideramos que la realidad funciona del mismo modo, se avanza dinámicamente, se transforman situaciones, se recrean realidades, se fundan nuevas historias, pero las marcas acumuladas quedan y es preciso volver sobre ellas para seguir construyendo. En el mundo andino-amazónico cuando se mira la vida, se aduce el *qhip nayra* / aymara o *qhip ñawi* / quichua/quechua, que consisten en mirar atrás (volver) para ir hacia adelante (esperanzar), o la “visión que integra la memoria del pasado en el futuro” (Choque, 2007, p. 174)

El volver se combina con el convivir en una práctica de la vida en convivencia colaborativa, velando por el conjunto de la sociedad con políticas equitativas, con justicia social, con reconocimientos culturales, con igualdad de género, en armonía con la naturaleza. En otras palabras, se trata de generalizar las prácticas del Vivir Bien/Buen Vivir, transformando la realidad con mística y compromiso.

Este espacio consiste en “refrendar las palabras con los actos”, tanto en las relaciones cotidianas como en expresiones culturales

amplias y en políticas públicas. El camino para llegar a este nivel se inicia en los valores personales, para con ellos avanzar hacia complementariedades con otros sujetos, alimentándose mutuamente y de manera permanente las ventajas de la convivencia comunitaria, a sabiendas que “cada sociedad retranscribe los signos, los adapta, los reconstruye, los reinterpreta, los ‘reterritorializa’, los ‘resemantiza’” (Mattelart, 2006, p. 103); y que cada sociedad escribe sus historias con su puño, con sus letras, en su lengua, con sus representaciones gráficas, desde sus vivencias y sus imaginarios.

2.5.4. Celebrar/Esperanzar

La *Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir* tiene que ser el escenario del gozo colectivo por las transformaciones civilizatorias, así como el espacio del anuncio entusiasta de la nueva sociedad más allá del capitalismo, del colonialismo, del patriarcado y del desarrollo equivalente a progreso. Celebrar equivale al jubileo que conmemora el anuncio de la Buena Nueva y las conquistas por la convivencia comunitaria, por las relaciones solidarias y colaborativas, por la equidad de género, por la preservación del medio ambiente.

“Es el gozo por la vida (...) la festividad con agradecimiento y con esperanza a la naturaleza por la vida que nos otorga. Es el reconocimiento a nuestros semejantes por las actividades compartidas y los logros conseguidos. Es la ofrenda a la *Pachamama* porque nos protege. Es el recogimiento en diálogo con los dioses. Es la alegría por seguir –y hacer- el camino que nos conduce hacia la sociedad del Vivir Bien/Buen Vivir. Es la dicha de ser constructores y caminantes de esa ruta con expresiones de la palabra que crece en significaciones de la vida en plenitud y armonía” (Contreras, 2016, pp. 120-121)

En el cuarto momento cobra sentido la esperanza que sustituye el miedo a los cambios por el entusiasmo de ser parte de las transformaciones, acudiendo al valor pedagógico de la pregunta sobre y por el futuro, como un recurso que permitirá encontrar caminos

adecuados para compartir y para transitar al buen convivir. Las nuevas respuestas deben generarse a partir de preguntas nuevas en un ejercicio permanente visibilizando las voces y sonidos múltiples y poniendo en agenda sus respuestas con sus signos, significados y cosmovisiones.

Con la pregunta se encuentran caminos de explicación del presente a partir de una necesaria interrogación a lo propio, a la memoria acumulada, a la identidad, a la raíz instalada en el pasado, pero permitiendo conocer el futuro. En las culturas originarias pensar desde su memoria histórica o memoria larga equivale a “volver a ser” o a “seguir siendo”, promoviendo un mecanismo de reconstitución que permite “la reconstrucción de conocimientos y saberes” (Mamani, 2007, p. 303), o “saber soñar” el futuro mirándose en el espejo de la historia, de la identidad, de la cultura, de las esperanzas, de la pertenencia social y de los imaginarios como una alternativa de vida que el Sur metafórico le ofrece al planeta, esperanzándolo con un destino de vida buena en plenitud y armonía.

3. Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir en el campo político

No es posible entender la comunicología latinoamericana-caribeña sin considerar sus desenvolvimientos en el campo político, puesto que sus paradigmas representativos nacen y se hacen en las resistencias ciudadanas, en las batallas por la significación desde las expresiones populares, en la búsqueda de democracias participativas, en el anhelo de proyectos continentales con integración desde los pueblos, en una nueva gnosis libertaria y en la lucha por la hegemonía de proyectos de sociedad, coadyuvando a construirlos.

La incursión de la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir en el campo político tiene diferencias con las formas en las que hicieron su presencia los paradigmas precedentes. La Comunicación Popular se mueve en el ámbito político ciudadano, promoviendo la

participación de los sujetos, la visibilización de sus identidades y el fortalecimiento de sus organizaciones sociales, con una mirada alternativa y contrahegemónica a los poderes y los medios dominantes, denunciando los desajustes estructurales y construyendo la palabra en el acompañamiento de propuestas de incidencia en políticas que se caractericen por la primacía de los derechos y en irrenunciables apuestas por un cambio de las formaciones sociales. Las Mediaciones se desenvuelven también en terreno ciudadano, como factores de resistencia cultural al avasallamiento de la globalización, con fuerte ascendencia en el mundo académico.

La Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir en cambio, si bien se origina y construye en el campo político ciudadano, da un salto al campo político estatal, convirtiéndose en la base de las definiciones constitucionales y de programas de acción en países como Bolivia y Ecuador. Es decir, que de la tradicional resistencia contrahegemónica se encuentra en una situación de posibilidad de ser el proyecto hegemónico que debe alterar las raíces y procesos históricos para marcar un cambio de era. Esta diferencia, que implica la construcción de un paradigma en dos campos que no siempre se encuentran, va a suponerle reacciones y tareas ya no solo en cada uno de los campos políticos, sino también en la búsqueda de sus articulaciones y mutuas correspondencias. Proceso complejo porque las políticas que se asumen en el campo político estatal afectan no solo su propia constitución, sino también la del Vivir Bien/Buen Vivir como paradigma.

Lo cierto es que la historicidad del Vivir Bien/Buen Vivir como epistemología y de la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir como paradigma contemporáneo de la comunicología latinoamericana-caribeña, tiene presencia inocultable en el campo político, con la identificación adquirida de un carácter “antinómico”, como sugiere Castoriadis para analizar aquellos procesos que trabajan su propia autodeterminación y la del poder. En la práctica, mientras experiencias ciudadanas se esfuerzan por profundizar sus prácticas en propuestas para el Vivir Bien/Buen Vivir, el Estado parece haberse conformado

con la aprobación de leyes que democratizan el acceso, mientras su gobernanza se acompaña de prácticas publicitarias cobijadas por el difusionismo.

Ciertamente, las comunicologías del sur son relatos alterativos o propuestas de transformación de las raíces históricas que sostienen las relaciones coloniales, capitalistas, patriarcales y desarrollistas y deben, necesariamente, ser parte de un conjunto estructurado o sistema constructor de una nueva era civilizatoria. Y esto es posible exigirse en un continente que ha germinado otras propuestas como el Vivir Bien/Buen Vivir que no es tan sólo una alternativa al desarrollo equivalente a modernización, crecimiento económico o progreso, sino que es otra propuesta, otro modelo que está en proceso de compleja construcción en el vientre mismo de una tradición colonial de más de cinco siglos y su continuidad capitalista.

En estas condiciones, el campo político estatal se mueve en la herencia y arrastre bicentenario de prácticas de negación de la equidad, de la justicia, de la sostenibilidad ambiental y de la participación ciudadana. Por eso tiene que reconvertirse primero en una institucionalidad que en su legislación, en sus programas, en su organización y en sus modalidades de gobierno predique, y sobre todas las cosas practique, los principios de la vida en armonía.

En la práctica, Bolivia y Ecuador han logrado la aprobación de Constituciones Políticas y Planes Nacionales de Desarrollo inspirados en el Vivir Bien/Buen Vivir, pero están sometidos a fuertes tensiones que se originan entre el ideal del Vivir Bien/Buen Vivir y el desarrollo de algunos programas. Un caso conocido es el de las acciones extractivistas¹⁵ que los gobiernos se obligan a realizar en los campos de la minería e hidrocarburos mientras encaminan la transformación de la matriz productiva de sus economías. Esto ha llevado a desencantos en el campo político ciudadano y a afirmaciones en el mundo académico

15 Los casos más conocidos son los de la construcción de una carretera en el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) en Bolivia, y la explotación petrolera en un territorio de pueblos no contactados: el Parque Nacional Yasuní, Ishpingo, Tambococha y Tiputini (ITT) en el Ecuador.

sobre que los principios y objetivos del Vivir Bien/Buen Vivir son fantasiosos e idealistas, y por ello difíciles de concretar en la práctica (Domínguez y Caria, 2014, p. 18)

El campo político estatal tiene que saber forjarse en contextos donde la ciudadanía es demandante de sus derechos y cuestionadora de “lo oficialista”; y debe aprender a superar su coexistencia con algunas inconsistencias como que su traducción en propuestas concretas se obliga a arrastrar factores del desarrollo clásico que se niega; así como en el hecho que, al convertirse en política pública con promesas de vida buena tan exigentes, la cosmovisión del Vivir Bien/Buen Vivir se confunde perceptivamente con las acciones gubernamentales y se somete a diversas lecturas, desde adhesiones absolutas, pasando por aportes crítico-constructivos, o por expectantes indecisos, hasta miradas contestatarias empeñadas en encontrarle desajustes confundidos con las críticas a la gobernabilidad.

Y si bien el campo político estatal tiene problemas de realización en el seno del capitalismo que cuestiona, el campo comunitario no está exento de dificultades, puesto que no está constituido por sociedades ya consolidadas en la vida colaborativa. Por el contrario, del mismo modo que el conjunto de realidades, es un espacio fuertemente afectado y penetrado por la influencia capitalista y colonialista que desarticula el convivir comunitario, pero como ya dijimos, también genera resistencias que se mantienen con terquedad a lo largo de siglos de historias de opresión.

Dadas estas condiciones, es necesario asumir que el Vivir Bien/Buen Vivir está en proceso de construcción y que la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir tiene que ser un factor clave en el fortalecimiento ciudadano y en la reconversión estatal guiándose por la cosmovisión y principios de la vida buena en plenitud y armonía. En este proceso, el Vivir Bien/Buen Vivir originado en el espacio comunidad como una cosmovisión de la vida en armonía y una cultura comunitaria, enriquecido además con otras propuestas antisistémicas, se proyecta en el mundo político como una alternativa convertida en una semilla

que germina en legislaciones y políticas estatales que son expresiones de sociedades con justicia.¹⁶ En esta relación, el campo político estatal nunca podría ser posible sin la sinergia, participación e identidad cultural de los movimientos políticos alternativos al capitalismo, que son los espacios que le están dando vida y sustento al Vivir Bien/Buen Vivir, como sujetos y no como beneficiarios.

El actor que debe salir de su modorra intelectual y sus iniciativas aisladas sigue siendo la academia, que no está poniendo al día las teorías con las prácticas de comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir. Salvo contadas iniciativas que promueven su reflexión crítica y su comprensión desde sus propias especificidades, predomina un afán de lectura desde “verdades absolutas” en las que se convierten los modelos y paradigmas ya existentes, y que no recogen necesariamente la singularidad y la vitalidad plena del Vivir Bien/Buen Vivir y su valor simbólico e histórico. Por ejemplo, las experiencias de Comunicación Popular están en intensa búsqueda conceptual y de formas de adecuación de sus prácticas a los sentidos del Vivir Bien/Buen Vivir, mientras la academia se regocija en afirmar que no hacen falta ejercicios de teorización y menos de intervención metodológica, porque ya todo estaría dado en la rica experiencia continental de acompañamiento de las reivindicaciones populares.

No es posible encasillar esta cosmovisión en escuelas preexistentes sin que éstas sufran acomodos a la realidad contemporánea, ni es correcto descalificarla por su fuerte ascendencia indígena presuponiendo su inaplicabilidad en otros campos. Es necesario un ejercicio de descentramiento de las certezas, y de descolonización de las linealidades cartesianas para entender el valor subjetivo y objetivo

16 Algunos ejemplos que muestran cómo la demanda ciudadana se convierte en políticas de Estado que favorecen el *Vivir Bien/Buen Vivir*, son: la legislación que ha revertido del 20 al 80% las regalías hidrocarbúricas en favor de los Estados y que ha posibilitado un significativo incremento de las políticas sociales y una redistribución más equilibrada de la riqueza; el reconocimiento del agua como un derecho humano; la incorporación de los derechos de la naturaleza en las políticas nacionales; y el reconocimiento de los Derechos de la Madre Tierra en oposición a la “economía verde”, en el seno de las Naciones Unidas.

de la construcción de sociedades con vida en plenitud y armonía para que, como hemos insistido en este ensayo, se reconozca el valor de la experiencia comunitaria de complementariedades y reciprocidades para teorizar y programar acciones desde ellas.

Este desafío implica trabajar al menos en los siguientes niveles:

1. En los distintos campos políticos, se tienen que diseñar e implementar *estrategias multidiscursivas*, con asidero irrenunciable en las construcciones discursivas para la descolonización de la palabra y de la vida, legitimando las concepciones, experiencias y horizontes de la convivencia comunitaria con todos los recursos comunicacionales y por todos los medios posibles: artesanales, grupales, masivos, digitales, impresos, radiales, televisivos, electrónicos, satelitales, todos, sin excepción, en transiciones hacia proyectos multimediáticos donde cada medialidad¹⁷ desde su particularidad contribuye a objetivos compartidos. Como se trata de construir un nuevo orden civilizatorio, es imprescindible crear un “estilo” con la ética y características explicadas en la concepción y en la lógica metodológica. Para ello, el camino recorrido por la Comunicación Popular es un inspirador precedente.
2. La *integración de la institucionalidad* es una condición que exige aplicar en el campo de las estructuras comunicacionales el principio de la armonía y de la comunidad, con realizaciones institucionales ganando sentido en sus pertenencias a redes y colectivos que consagran la palabra local en los espacios globales. Las instituciones de comunicación tanto ciudadanas como estatales y académicas deben fortalecerse con los principios del Vivir Bien/Buen Vivir; y las redes de comunicación deben potenciarse en sus misiones apropiándose de la cosmovisión de

17 En el sentido que le da Régis Debray: los medios son actores políticos. <http://www.alainet.org/es/articulo/174590>

la vida en armonía, y provocar encuentros intersectoriales entre sociedad civil, Estado, academia y gremios, para la articulación de las estrategias del Vivir Bien/Buen Vivir en los campos políticos ciudadano y estatal.

3. Son necesarias *Políticas Plurinacionales de Comunicación* que, en correspondencia con el nuevo constitucionalismo de los Estados, generen procesos descentralizados, interculturales y pluralistas de construcción de la palabra para la vida. Parafraseando a Jesús Martín-Barbero, son necesarias “[...] unas políticas que activen en el público lo que hay de pueblo” (2010, p. 192), de la mano de Políticas Culturales con actores, estéticas y procesos que emergen desde el mundo masivo y popular, reconceptualizando el sentido tradicional del arte, del patrimonio y de las industrias culturales que navegan en los mares de la museística “cultura culta”.
4. El *Derecho a la Comunicación* es un componente sustancial de la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir si se quiere aportar a un mundo nuevo con aspiraciones, normas y medidas concretas de propiedad, infraestructura y construcción discursiva que hagan posible la democratización de la palabra. La intervención en el campo político reconoce reivindicaciones por una sociedad con derechos y una comunicación que también debe asumirse y ejercerse como un derecho, para que desde su propio espacio tome iniciativas que dignifiquen la palabra, la sustraigan de su reduccionismo e instrumentalización, asuma medidas para un contexto nacional e internacional más justo en la distribución de los recursos y flujos de información, promueva un funcionamiento más equitativo y pertinente de las industrias culturales y se revierta la estructura monopólica u oligopólica de los medios de comunicación para sistemas de propiedad más equitativos, con participación de la sociedad, del Estado y de la academia

4. Epílogo

La Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir es la expresión contemporánea de la Comunicación Popular y la expresión más paradigmática de las construcciones comunicacionales de las epistemologías del Sur. Con este paradigma emergente, la comunicología latinoamericana-caribeña profundiza su tradición crítica, participativa, dignificadora de la vida y democratizadora de la palabra y de la sociedad, enarbolando la utopía siempre vigente de un *Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir*.

Referencias bibliográficas

- Alfaro, Rosa María (2006). *Otra brújula. Innovaciones en comunicación y desarrollo*. Lima: Calandria-
- Ayala Mora, Enrique (2011). *Interculturalidad. Camino para el Ecuador*. Quito: FENOCIN.
- Barranquero-Carretero, Alejandro, Sáez-Baeza, Chiara. (2015). *Comunicación y buen vivir. La crítica descolonial y ecológica a la comunicación para el desarrollo y el cambio social*. Bogotá: Revista Palabra Clave, Vol. 18, N° 1, Universidad de la Sabana.
- Beltrán, Luis Ramiro (1981). “Adiós a Aristóteles: la comunicación horizontal”. Sao Paulo, Revista Comunicación y Desarrollo, N° 6, Cortez.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2016). *La palabra que camina. La comunicación popular para el vivir bien/buen vivir*. Quito: ALER / CIESPAL.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2015b). *Seremos millones. La comunicación para el vivir bien/buen vivir*. FELAFACS, Revista Diálogos.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2015a). *El límite es el infinito. Relaciones entre integración y comunicación*. Quito: CIESPAL/UASB.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2014). *Sentipensamientos. De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien*. Quito: UASB / Editorial Tierra.
- Choque, María Eugenia (2007). “Principios para la construcción de una democracia intercultural”, en *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Abya Yala, Volumen 2.
- Choquehuanca, David (2012). *Suma qamaña: vivir bien, no mejor*. Koinonía, Agenda latinoamericana.

- De Sousa Santos, Boaventura (2011). *Introducción: las epistemologías del sur*. Coimbra: Centro para Estudos Sociais, Universidade de Coimbra.
- De Sousa Santos Boaventura y Rivera Cusicanqui Silvia. (2013). *Conversa del mundo*. La Paz: publicado el 12 de marzo de 2014 en <http://alice.ces.uc.pt/news/?p:2753>.
- Freire, Paulo (1969). *¿Extensión o comunicación?*. Santiago: ISIRA.
- Harvey, David (2014). *17 contradicciones y el fin del capitalismo*. Quito: IAEN.
- Houtart, Françoise (2013) *El bien común de la humanidad*. Quito: IAEN.
- Huanacuni, Fernando (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Kowii, Ariruma (2005). “Cultura Kichwa, interculturalidad y gobernabilidad”, en *Gobernabilidad, democracia y derechos humanos*. Quito: Aportes Andinos N° 13, PADH / UASB.
- Lajo, Javier (2010). “Sumaq Kausay-Ninchik o Nuestro Vivir Bien”, en *Políticas Culturales en la Integración Andina*. Lima: Revista Integración N° 5, SGCAN.
- Macas, Luis (2010). “Sumak Kausay: la vida en plenitud”. Quito: América Latina en Movimiento, N° 452, Agencia Latinoamericana de Información – ALAI.
- Maigret, Eric (2005). *Sociología de la comunicación y de los medios*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Maldonado, Efendy (2009). “La perspectiva transmetodológica en la coyuntura de cambios civilizatorios a inicios del Siglo XXI”, en *Metodología transformadora. Tejiendo la Red en Comunicación, Educación, Ciudadanía e Integración en América Latina*. Caracas: Red AMLAT, Universidad Experimental Simón Rodríguez / CEPAP.
- Mamani, Carlos (2007). “Memoria y reconstitución”, en *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Abya Yala.
- Martín-Barbero, Jesús (2010). “Industrias culturales: modernidad e identidad”, en *Políticas culturales en la región andina*. Lima: Revista Integración N° 5, SGCAN.
- Mattelart, Armand (2006). *Densidad cultural y mundialización*. Barcelona: Paidós.
- Ramírez, René (2010). “La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir”, en Irene León (coord.), *Sumak Kausay/Buen vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FE-DAEPS, pp. 125-141.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010) *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Temple, Dominique (2003). *Las estructuras elementales de la reciprocidad*. La Paz: Tari, Plural, UMSA.
- Verón, Eliseo (1997). *La semiosis social: fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.

- Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: UASB/Abya Yala.
- Yampara, Simón (2004). ¿Desarrollo / progreso o *Summa Qamaña de los ayllus andinos?*. El Alto-La Paz, Documento de Trabajo.
- Zabaleta Mercado, René (1990). *El Estado en América Latina*. La Paz y Cochabamba: Los Amigos del Libro, Tomo 3.

Sin fronteras Trashumando los Andes infinitos¹⁸

Introducción

No es tarea sencilla, pero sí enormemente desafiante, proponerse encontrar las relaciones que existen entre el abigarramiento o yuxtaposiciones históricas articuladas propuesto por René Zavaleta Mercado, con la comunicación entendida como un proceso relacional, y combinarlos con lo andino como categoría histórica, territorial y sociocultural de encuentros en permanente movimiento. Motivarnos a encontrar estas relaciones, es sin duda una audacia planteada por los organizadores del II Seminario Regional Andino “Ser, estar e interpretar lo andino desde la comunicación”, coordinado por la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación - ALAIC.

Existe una limitación metodológica para encarar este desafío, y es que no existen referencias, salvo hipótesis, sobre esta relación, lo que lleva a privilegiar como metodología la inferencia sobre las posibles articulaciones entre categorías sumamente movedizas, que podrían llevar a una dispersión de posibilidades de análisis estableciendo la

18 Publicado en Contreras Baspineiro, Adalid (2021). “Sin fronteras: Trashumando los Andes infinitos”. En *The Andean Region from a Communication Point of View*. Journal of Latin American Communication Research, Vol. 9 N° 1-2, pp. 53 - 72.

relación comunicación - abigarramiento – lo andino, por separado, cuando el desafío es establecer cómo se tejen encuentros en esa complejidad a partir de sus dinámicas aristas.

Se trata de encontrar elementos comunes, articulaciones, correspondencias y ensamblajes. Y bajo este criterio, la tarea se facilita por la similitud que existe en la naturaleza, ontología y composición tanto del abigarramiento como de lo andino, y de la propia comunicación, caracterizados por su complejidad y su permanente movimiento en círculos que se trazan como dejando huellas y abriendo senderos en un andar sociopolítico y cultural siempre en movimiento y en múltiples entrecruzamientos. En un fluido permanente, diría Sandra Massoni (2007) para conceptualizar los procesos comunicacionales que son procesos relacionales en movimiento para relaciones en movimiento.

Para el abordaje de estos (des)encuentros, en el presente artículo establecemos primero, de manera muy breve e indicativa, los principales elementos que caracterizan por separado a lo abigarrado y a lo andino. Con esta base realizamos luego una inmersión en la caracterización de la diáspora y la trashumancia, con cuyos elementos encaramos una caracterización de lo que vendría a ser la comunicación abigarrada. Cerramos nuestra reflexión con una aplicación de lo escrito a los procesos de comunicación en el recorrido histórico de la construcción del ser andino, rescatando la *Chakana* como espacio-tiempo de encuentro histórico social, de integración y de comunicación.

1. Formaciones sociales abigarradas y diáspora andina

Uno de los más rigurosos estudiosos de la obra de René Zavaleta Mercado, Luis Tapia, afirma que lo característico de su obra es “su densidad como pensamiento en movimiento, con síntesis continuas e incorporaciones, porque no hay simbiosis, fusiones o articulaciones completas, sino articulaciones incompletas o unidades aparentes” (Tapia, 2002)

Esta reflexión es en extremo importante para la elaboración de este ensayo, porque denota que el pensamiento mismo de Zavaleta es un proceso en permanente movimiento, que atraviesa fronteras territoriales y tiempos históricos para contrastar realidades, ponerlas en análisis y explicarlas críticamente buscando los enclaves de sus dinámicas para volverlas a poner en un andar sin fin complejo.

Es un pensamiento que está lejos de representar pedacitos de historia para ser recogidos como acumulados cuya sumatoria permite establecer conceptos. Por el contrario, la obra de Zavaleta se asemeja más a la figura de una bisagra que establece los nodos o articulaciones de realidades que, para aprehenderlas en su complejidad, las va desmenuzando en particularidades cuyos encuentros son articulaciones incompletas para seguirse construyendo en realidades que no se detienen, sino que transitan incesantemente de un campo de historicidad a otro, sin haber dejado atrás el otro campo, sino recogéndolo en articulaciones parciales que establecen una especie de “*ch'enko*”¹⁹ histórico que tiene que ser interpretado desde la misma complejidad de su estructura irresuelta.

En estos desplazamientos de construcción fluida del conocimiento a partir de prácticas socioculturales y políticas en permanente movimiento, se explica la concepción del abigarramiento, que Zavaleta define como *la heterogeneidad y temporalidad de tiempos históricos, donde confluyen articulados diversos modos de producción en el sentido de bloque histórico* (Zavaleta, 1986)

Afinando el concepto tenemos que abigarramiento es expresión y generador de la complejidad, en tanto es producto de la desarticulación de los factores que conforman un entramado social donde coexisten – en una relación multilineal- modos de producción sin el dominio de uno sobre los otros, junto con distintos tiempos históricos, diversos grados de constitución social y formas organizativas y políticas en un espacio y territorio compartidos (Contreras, 2014). Por eso nuestras

19 *Ch'enko* es una palabra *aymara* / *quechua* que significa enredo, confusión, caos, incertidumbre, duda como proceso incesante.

sociedades conjugan en un solo tiempo, y en relaciones de disputa y de complementariedad al mismo tiempo, sociedades con rasgos característicos del siglo XIV o antes, con sociedades del siglo XXI o después.

Como el mismo René Zavaleta Mercado solía decir, lo abigarrado es una contribución para comprender la confluencia de diversidad de formas políticas, culturas e historias de matriz diversa o heterogénea, explicables en un conjunto de estructuras locales de constitución y autoridad diversas y un Estado aparente.

Entonces, lo abigarrado como perspectiva de análisis resulta absolutamente pertinente para explicar la diáspora andina, cuya característica principal es asimismo su complejidad y su permanente movimiento entre territorios y entre tiempos históricos, para complementarlos en una identidad a la vez tan compleja y movidiza como su propia naturaleza abigarrada y caracterizada por sus factores de diversidad, complementariedad, pluralidad e interculturalidad.

Compartimos con Enrique Ayala Mora que lo andino, tipificado desde su *diversidad* territorial y sociocultural, no se circunscribe a lo altoandino, sino que integra territorialidades y constituciones culturales que van desde la cordillera y el altiplano hasta la costa y la Amazonía bajando por los valles interandinos, y desde los límites de las pampas hasta las playas del Caribe. Esta complejidad, incluye en la caracterización de lo andino a lo indio, criollo, mestizo, cholo, negro, pardo (Ayala, 2018)

Otro elemento característico, indesligable de la diversidad, es la *complementariedad*, que explica la convivencia integrada entre territorios, culturas, economías, historias, narrativas y formas de organización social a través de intercambios en permanente movimiento. A este proceso, característico de lo andino y a partir de rigurosos estudios, Ramiro Condarco denomina “*complementación macrosimbiótica*” (Condarco, 1970), comprendiendo lo simbiótico como la articulación de diversos para una vida en común, es decir, solidariamente, en reciprocidad y complementariedad.

Basándose en Condarco, John Murra afirma que la complementariedad andina es como un archipiélago que se caracteriza por el “control o conjunto vertical de un máximo de pisos ecológicos” (Murra, 1975), que explican que los territorios tengan presencia en las alturas cordilleranas, las riberas de los ríos y los lagos y, en algunos casos las llanuras tropicales o la costa, para generar procesos productivos basados en el intercambio o la complementación.

Por su parte, René Zavaleta hace referencia a la “organización en varios espacios”, entendiendo los espacios no sólo como referentes territoriales, sino también temporales e históricos, es decir, abigarramientos.

Estas dos características, diversidad y complementariedad, son la base para la pluralidad, como otro factor típico de la compleja identidad andina. La pluralidad tiene distintas acepciones. En su comprensión formal es el reconocimiento legal, administrativo, político y sociocultural de la diferencia. En su sentido sociológico es la relación en movimiento, en alternancia intercultural, de construcción de la unidad en la diversidad.

La interculturalidad se caracteriza porque busca desarrollar

una interacción entre personas, conocimientos, prácticas y lógicas, racionalidades y principios de vida culturalmente diferentes; una interacción que admite y que parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder, y de las condiciones institucionales que limitan la posibilidad de que el ‘otro’ pueda ser considerado sujeto –con identidad, diferencia y agencia– con capacidad de actuar. (Walsh, 2009)

Desde esta concepción, afirmamos que interculturalidad supone relaciones, negociaciones e intercambios entre sujetos actuantes desde su diversidad, asumiendo que la diferencia se asienta en desigualdades y relaciones asimétricas sustentados en sistemas de poder que privilegian a unos y limitan a otros. Se trata entonces de interacciones entre distintos, de alteridades, donde la diversidad no es un problema

de grados de cualidad, sino de diferencias enraizadas en identidades distintas.

Estas interacciones no son meros intercambios entre distintos o entre pares, sino la base de la construcción de nuevas relaciones de cultura y de sociedad. Por eso la *interculturalidad* apunta a cambios radicales en las relaciones asimétricas, dándose que no es una categoría étnica, sino la base de transformaciones en las relaciones asimétricas yendo mucho más allá de la coexistencia o el diálogo de culturas, puesto que es “una búsqueda expresa de superación de prejuicios, el racismo, las desigualdades, las asimetrías (...) bajo condiciones de respeto, igualdad y desarrollo de espacios comunes” (Ayala, 2011)

La realización mayor de la interculturalidad se da en *Estados Plurinacionales* cuyo diseño supera las constituciones de una sola cultura, una sola religión y una sola ideología, y esto ocurre en un proceso de permanente movimiento, de sociedades en *camino*, *Thakki* (en aymara), *Ñan* (en quechua), como un proceso de permanente articulación entre el pasado, el presente y el futuro; entre el campo y la ciudad; entre hombres y mujeres; entre generaciones; entre pensamientos; circularmente; con idas y venidas; con salidas sin haberse ido; abriendo puertas constantemente.

Lo andino entonces es en sí mismo movimiento, en tanto constructo de contradicciones, acercamientos, enfrentamientos y encuentros, todo al mismo tiempo. Lo andino es bastantes cosas a la vez, realidad compleja con elementos de continuidad, pero siempre cambiante, tejido por la riqueza de los encuentros desde su diversidad.

2. Diáspora y trashumancia

Para identificar la comunicación como un proceso abigarrado y las relaciones que establece con la diáspora andina, acudimos al concepto de la *trashumancia*, que nos permite solventar el análisis de los procesos sociohistóricos en permanente movimiento, combinándose

incesantemente y expresándose en una palabra caminante de la historia.

La trashumancia hace referencia al traslado temporal, constante y permanente, con desplazamientos continuos que se adaptan a distintas situaciones, estableciendo asentamientos estacionales que permiten movimientos circulares, de idas y venidas, afincados a las raíces de origen, sin perder sino expandiendo en combinaciones complejas la identidad que gana en diversidad.

Por eso calificamos lo andino como una diáspora que sabe articular tiempos distintos, espacios diversos, eras diferenciadas que se combinan no tanto en referencia al pasado sino a la recuperación de éste para seguir siendo en el futuro. Es por eso que en el mundo andino se hace referencia al retorno al futuro, que está delante y también en la trascendencia de la historia vivida.

Lo andino, como la palabra, está en permanente movimiento, habitando los orígenes y los destinos, pero también los trayectos que se sigue en los caminos infinitos, con prácticas errantes que se desenvuelven entre la resistencia, la adaptación y la innovación.

No es un proceso fácil de entender para los pensamientos positivistas, o los colonizados, acostumbrados a separar la realidad y la vida en sus extremos. Estos son esquemas que no dejan ver el tejido de los matices trashumantes, que son precisamente los que explican por qué el ser andino es al mismo tiempo originario y posmoderno, pero siguiendo matrices comunes como la complementariedad y las alteridades interculturales.

La trashumancia permite valorar las construcciones combinadas en el camino que no son asimilaciones sino formas recíprocas de arraigo o asentamiento a las socializaciones de un lugar, o son también espacios de “completación”, además de complementación, siendo ésta el intercambio recíproco de elementos, en tanto la completación es el aporte de nuevos elementos a los ya existentes para darles legitimidad y consistencia.

La comprensión de estas realidades es posible con un enfoque hermenéutico, es decir la capacidad de interpretación de los textos, escritos y los de la realidad, con la posibilidad de asir de manera combinada y comprender de forma integrada el todo, las partes y los elementos en sus relaciones y en su sentido, para entender lo caminado, el camino y el devenir, desde la mirada y las narrativas de los sujetos en su contexto histórico.

En estas situaciones los procesos comunicacionales además de los intercambios discursivos, comprenden la ocurrencia de saberes prácticos basados en la observación, el (re)conocimiento de las situaciones, la orientación de posibilidades y el desarrollo de habilidades. Saber, pensar, decir y hacer, como partes y dinamizadores de procesos múltiples de construcción de sentidos de sociedad, de cultura, de política y de espiritualidad, es decir, de procesos comunicativos.

La trashumancia, finalmente, implica procesos de reterritorialización con características múltiples, a la par de la característica integrada andina del control vertical de un máximo de pisos ecológicos. Es también una reterritorialización liminar por la importancia del acceso, del ingreso y de la entrada permanente a formas de encuentro constructivo en las que las combinaciones de variables culturales no implican su anulación, sino su enriquecimiento. Y es asimismo un proceso de reterritorialización transfronteriza, dado que los desplazamientos son constantes e incesantes en movimientos de ida y vuelta, que hacen que, en realidad, las fronteras no sean puntos fijos, sino territorios que se deslizan con los trashumantes.

De este modo, la diáspora andina y la trashumancia se definen bien en este dicho: “Me fui a volver”, o me fui sin haberme ido, porque las raíces no se detienen en su nicho, sino que se desplazan con los caminantes, con la palabra que camina.

3. Comunicación abigarrada

Recuperando el pensamiento de René Zavaleta Mercado podemos caracterizar la comunicación abigarrada por la combinación de estos elementos: la intersubjetividad, la totalidad, la recepción dinámica y los momentos constitutivos.

La *intersubjetividad* se refiere a las subjetividades individuales y colectivas encontradas en una misma matriz cultural y confrontadas con otras matrices culturales, al estilo de los encuentros interculturales que permiten alteridades de permanente constitución de las identidades sin dejar sus raíces. Este modo de organización hace de la comunicación un proceso esencialmente relacional, dialógico.

La *totalidad* es el modo de configuración de las (inter)subjetividades, según Zavaleta en términos de dominación. Este enfoque, que lo compartimos, nos devuelve a la comprensión de la interculturalidad como los intercambios y disputas de sentidos, con intercambios asimétricos que parten de ellos para construir otros estados de situación. Zavaleta afirma que lo indio y lo señorial se determinan mutuamente en el seno de las relaciones existentes, en su despliegue y su persistencia, es decir que la situación de uno se explica en sus formas de vinculación con los otros en mutuas interdependencias.

La *matriz de recepción e incorporación de historias* se refiere a la capacidad de pensar en la historia general recuperando las historias particulares, evitando las generalizaciones e incorporando las diversidades con sentido pluralista desde las confluencias desarticuladas de los pueblos y culturas. La comunicación emerge siempre desde lugares situados, haciéndose en la vida cotidiana, en el campo denso de la cultura.

Zavaleta define los *momentos constitutivos* como los momentos originarios, arcanos, fundantes (1990), que tienen la capacidad de expandirse a partir de historias particulares, o de los momentos arcanos, de origen, que explican los momentos de configuración de las estructuras profundas de la realidad, universalizándose. Es por

esto que lo andino no es una identidad encerrada en sí misma, sino explicable en las articulaciones que establece con el mundo, ganando presencia.

Estas manifestaciones que caracterizan la comunicación abigarrada, articulada a las características de la diáspora andina, nos llevan a recuperar el *Aruskipasipxañanakašikipunirakispa* aymara, como el concepto de comunicación capaz de aprehender y proyectar estas relaciones. Su traducción comunicacional es: “necesariamente debemos siempre comunicarnos unos a otros para tomar decisiones”. El concepto tiene dos sentidos: uno inclusivo/dialogal (nos comunicaremos unos a otros) en el ámbito de los intercambios de discurso; y otro vinculante (la obligación de comunicarnos) en la práctica social, para arribar a entendimientos, compromisos y decisiones en un acto de humanización de la palabra, “hablando con el corazón”, con franqueza, constructivamente, con amor, con fines de armonización y de fortalecimiento sociocultural (Contreras, 2016)

Esta conceptualización se basa en el *jaqi aru* (palabra de la gente) y el *jaqin parlaña* o hablar como habla la gente, desde abajo, siguiendo cuatro principios: 1) escuchar para hablar; 2) saber lo que se habla; 3) refrendar las palabras con los actos; y 4) saber soñar y esperar. En definitiva, lo andino será siempre un redescubrimiento permanente de las raíces, pero también será una propuesta de integración y una promesa de vida en plenitud.

4. La Chakana, espacio-tiempo de comunicación²⁰

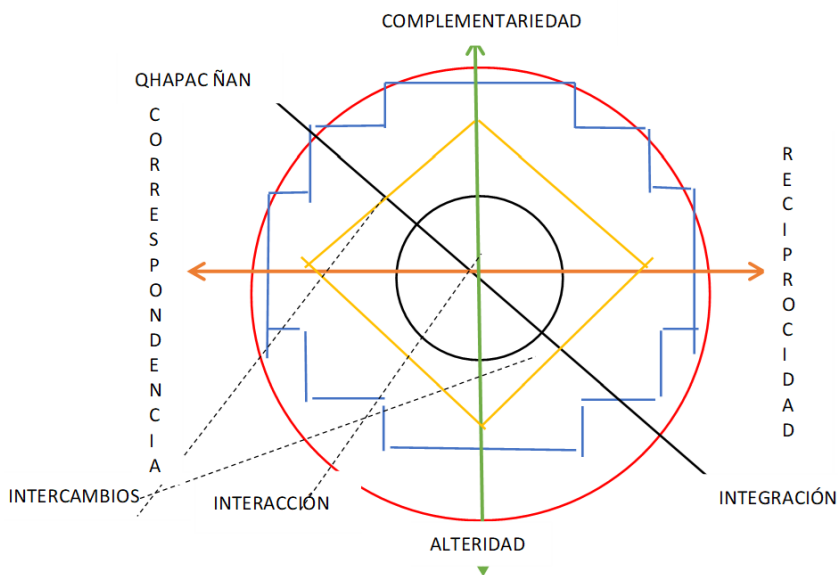
Exponer narrativas que reconstituyen cosmovisiones de la convivencia comunitaria aparece como un ejercicio anacrónico frente a los cánones de la civilización que instituyó un pensamiento oficial eurocéntrico. Así es, porque se trata de otra matriz civilizatoria donde lo natural no

20 Basado en Contreras Baspineiro, Adalid. La Chakana, espacio - tiempo de comunicación. Quito: América Latina en Movimiento, ALAI, 2021

es la dominación sino los entrecruzamientos de múltiples lógicas y sensoriums desde donde se interpela la mercantilización de la vida y se construyen sentidos inclusivos de vida en comunidad, planteando preguntas que rompen la ociosidad de concebir el mundo como un continuum lineal y plano.

En este camino, la *Chakana*, más conocida como la “Cruz Andina”, es un espacio-tiempo de vida comunitaria con múltiples relaciones que permiten fluidos discursivos que se entrecruzan en diversas direcciones: horizontales de reciprocidad; verticales de complementariedad y/o de disputa; transversales de integración; convergentes y concéntricas en el centro; y articulaciones envolventes de movimiento infinito en los límites que le dan circularidad a la cuadratura de la forma-cruz escalonada.

El siguiente gráfico especifica lo que es y los sentidos relacionales característico de la *Chakana*:



4.1. La *Chakana*: paradigma relacional

La dimensión comunicacional de la *Chakana* la encontramos en forma combinada en los significados del quechua *Tawa Chakana* o cuatro escaleras que se entrecruzan formando una cruz y en el aymara *Pusi Chakani* o cuatro puentes que se entrecruzan en todas sus direcciones. No es la forma-cruz la característica central de los procesos comunicacionales, sino las sinergias y relaciones que contiene y que la contienen, en dinámicas de bajar, subir, caminar, correr, volar, descansar, dialogar, intercambiar, aprender, recorrer y atravesar espacios y tiempos estando siempre en movimiento, en permanente movimiento.

Con este dinamismo, la configuración de cuadrualidades escalonadas que tiene la *Chakana*, se compone de fronteras que están hechas para atravesarse, en relaciones siempre en movimiento. Aquí radica su sentido profundamente comunicacional, que se explica en su base lingüística *Chakay*, que en quechua significa cruzar y comunicacionalmente implica entrecruzar permanente las distintas facetas de la vida en sus distintas direcciones, velocidades, densidades y profundidades. Esta raíz le otorga un carácter dinámico, fluido, entendiéndose como espacio y tiempo de permanente transición, diáspora y migración, a la vez que de tendidos multiformes de conexión e integración vertical, horizontal, transversal y circular, si tomamos en cuenta su simbología como una cruz proporcional, cuadrada y escalonada conteniendo en su centro convergiendo y en sus bordes articulando, círculos que unen infinitesimalmente todos los puntos en relaciones de complementariedad y de reciprocidad, así como de alteridad, tensión y amarre entre pares y con opuestos.

Los sentidos de estas múltiples conexiones están dados por el funcionamiento distribuido de sociedades dispersas al mismo tiempo que convivientes en permanente encuentro-desencuentro, en una dinámica de constante desplazamiento, siempre fluyendo líneas discursivas que en interacciones de lejana-cercanía, tejen acercando

longitudes con latitudes, exterioridades con profundidades, realidades con virtualidades, humanos con naturaleza, e individualidades con colectividades en la lógica de un nosotros inclusivo cuya existencia está des/haciéndose cotidianamente. Por todo esto decimos que, comunicacionalmente, la *Chakana* es el espacio-tiempo de la palabra que camina, tejiendo el encuentro de diversos sentidos de vida en articulaciones que fluyen disputando horizontes.

En pocas palabras, la *Chakana* es el espacio comunicacional de la *relacionalidad contradictoria*, que explica la conexión de todo con todo en dualidades que sostienen tres características curiosamente complementarias sin desconocerse opuestas: La primera es que no existen entidades individualistas generadas en solitario, puesto que las subjetividades si bien son intrínsecas a uno, se hacen y explican en comunidad, con relaciones establecidas entre similares, así como con sus opuestos, en una dinámica de construcción de los yo en nosotros colectivos. La segunda característica consiste en que para que se produzca la constitución de la armonía con los sentires y los pensares plasmándose en haceres, todos los factores necesitan complementarse equilibradamente, sin subordinarse unos a otros, sino contribuyéndose mutuamente, en relaciones por ejemplo donde el hombre no subordina a la naturaleza, sino que le pertenece con prácticas sociales de mutua existencia. La tercera característica es como el espejo de las anteriores, porque las permite mirarse en la realidad de una sociedad que necesita ponerse en diálogo no sólo con los iguales, sino también con los factores que reman en contra con sus funcionamientos que descomponen y que desfiguran las sociedades de la vida plena, tales como la dominación, el racismo, la depredación ambiental o el patriarcalismo, por lo que se asume que los encuentros comunicacionales no se limitan a intercambios de mensajes, sino que incorporan discursividades destinadas a restituir los factores de la relacionalidad armónica, reconciliando los pares-opuestos que se complementan.

De eso se trata subir y bajar las escalas o recorrer y atravesar los puentes uniendo los distintos puntos sin descomponerlos, sino re-

cogiéndolos como contribuyentes particulares de la diversidad. Hay encuentros de complementariedad entre distintos, ocurren convergencias de reciprocidad entre pares, se suceden acontecimientos de disputa entre opuestos, y se desarrollan interacciones de concordia. De eso se trata hacer comunicación desde y con los sentipensamientos en sus múltiples relaciones de informar, intercambiar, interactuar, dialogar, debatir, discordar, concordar, organizar, movilizar, disputar saberes, sentires, conoceres, imaginares, haceres y esperanzares que se recuperan en su multiplicidad para transitar los mismos caminos, apelando a los encuentros interpersonales, a las mediatizaciones masivas, a las redes sociales, a las aproximaciones gestuales, a las conexiones hipertextuales y a las que nos acercan con el sentipensamiento.

Algunos caminos ya están tendidos enhebrando sures con nortes y orientes con occidentes en líneas rectas, circulares o perpendiculares, en todas las direcciones. Otros senderos están por hacerse. Son las piedras multicolores las que necesitan ser acomodadas, son las autopistas las que requieren ser iluminadas y son los andares los que necesitan conjugarse desde sus multiplicidades, para recorrer los múltiples caminos, codo a codo, en diversos ritmos, construyendo sentidos de un buen-convivir-bien en horizontes compartidos.

En las siguientes páginas revisaremos algunas de las principales características de las múltiples relaciones que se establecen en la *Chakana* dándole vida: relaciones horizontales de reciprocidad; relaciones verticales de complementariedad y/o de disputa; relaciones transversales de integración; relaciones convergentes en el centro; y articulaciones concéntricas en los límites exteriores.

4.2. Reciprocidades en relaciones horizontales

El sentido horizontal de las relaciones en la *Chakana* sostiene principios de correspondencia y reciprocidad con solidaridades (dar-recibir-devolver) que se corresponden en la misma proporción que se reciben entre espacios que son equivalentes. Es el espacio más evidente

de encuentro entre pares, o similares, o coincidentes y que alimentan sus convergencias con prácticas de intercambio que favorece a todos quienes intervienen, y por lo tanto al conjunto social. Un ejemplo típico de esta relación proporcionalmente solidaria es la *minga* o *minka*, por la que el trabajo comunitario se realiza con la participación de familias que colaboran con otras en diferentes tareas, sabiendo que luego serán retribuidas de la misma manera.

Esta práctica, y otras similares que alimentan un *ajayu* (alma, espíritu) comunitario, representan el *don de la reciprocidad*, cuyo elemento articulador de los intercambios, de las relaciones de confianza, responsabilidad, justicia, amistad y fe es la comunidad que, a decir de Dominique Temple, es una creación que nace de la articulación de las múltiples estructuras de reciprocidad familiar, interfamiliar y social ampliada. Son prácticas que en sí mismas contienen un sentido de comunicación con protagonismo colaborativo de los sujetos sociales, por el que el don de la vida comunitaria se convierte en el don de la comunicación participativa para la convivencia, hecha de solidaridades de pueblos y reciprocidades sentipensantes que buscan relaciones fraternas y de concordia en el mundo.

Los pares se complementan y en su encuentro se fortalecen en su propia constitución y en sus proyecciones. La naturaleza de sus relaciones es expresiva de formas de encuentros dialogales en el sentido de la concepción de la comunicación horizontal y participativa, es decir una comunicación sin imposiciones, democrática, expresiva de la palabra ciudadana, de naturaleza pedagógica. Por esta misma característica se convierte en un tipo de comunicación alternativa, opuesta a la relación persuasiva de los mensajes que la escuela difusionista les atribuye a los emisores y medios sobre los receptores.

Dicho en pocas palabras, comunicacionalmente la reciprocidad es el *communicare*, esa concepción primigenia de la comunicación entendida como el acto individual y colectivo de poner en común, compartiendo conocimientos, sentipensamientos, prácticas, imaginarios y esperanzas.

4.3. Relaciones verticales de complementariedad y alteridad

En su sentido vertical, la *Chakana* es el espacio de las interacciones o intercambios discursivos entre distintos, en un acto de puesta en común a veces convergente y otras divergente de conocimientos, sentimientos, experiencias de vida e imaginarios de sociedad, en procesos cotidianos de construcción de sentidos por la vida.

Las construcciones discursivas en este espacio por realizarse entre distintos e incluso opuestos, suelen ser contradictorias y hasta conflictivas, muy difíciles de articularse relacionalmente porque representan posiciones en disputa por sentidos de vida y por proyectos de sociedad. Representan posiciones que se encuentran confrontándose, debatiendo lecturas de la realidad y horizontes sociales. Expresan ideologías, por eso estos (des)encuentros generan batallas simbólicas por el poder, en procesos que visibilizan sociedades, estimulan la expresión de la palabra, confrontan posiciones, muestran cosmovisiones y construyen futuros.

En otras palabras, el escenario de los intercambios discursivos se ocupa de alteridades, es decir de la capacidad de ser otros o de ser distintos en dinámicas sociales compartidas donde cada uno se legitima desde sus propios espacios e identidades. Unos desde el espacio del nosotros y otros desde el espacio opuesto, el de ellos, los otros. Esta constitución, en función de encuentros desde las diversidades y desde las diferencias, exige intervenciones innatas a todo proceso de alteridades, que consisten en la capacidad de conocer, entender y respetar las identidades y las discursividades de los otros, para emprender desde allá búsquedas de acuerdos y puntos coincidentes.

En esta línea de andares sinuosos se inscriben tareas comunicacionales y sociales como la construcción de consensos o la reconciliación, concebidos como actos deliberados de superación de las diferencias en perspectivas de vida más inclusivas. Su resolución implica una irrenunciable opción por los más pobres, o por acciones que significan avances en justicia social, equidad y democracia velando

por el bien común. En la estructura de la *Chakana* es el espacio en el que se tienden puentes para el encuentro de los caminos bifurcados en hechos descompaginados socialmente, para generar andares que los recompongan en dinámicas de positivización como la equidad de género, la defensa del medioambiente, o la cultura de paz. Socialmente, estas dinámicas de concordia derivan en formas de diálogo cuyas ramificaciones privilegian las interacciones que constituyen consensos desde la diferencia, así como comprensiones desde el valor de la diversidad, privilegiando la *complementariedad* de elementos distintos en cometidos comunes.

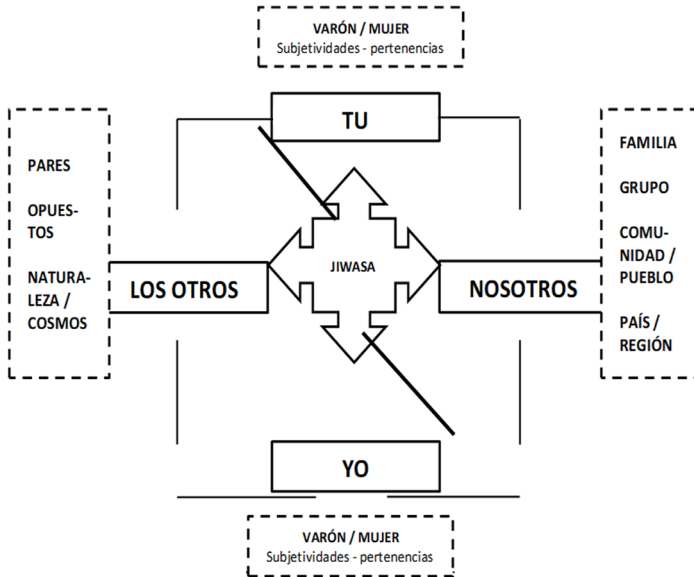
Y las complementariedades amalgaman las voluntades de distintos actores, diferentes, desiguales y pares, que se encuentran en situaciones diversas de dualidad-complementaria. Se trata de un camino labrado en procesos de unidad desde los distintos, afines u opuestos, por ejemplo la relación varón-mujer, o arriba y abajo, o maestro-alumno, o ricos-pobres, provocando complementariedades que permiten nuevas realidades caracterizadas por las búsquedas de equilibrios sociales y de superación de las asimetrías, guiados por la trascendencia del bien común.

Comunicacionalmente comporta la transformación de las individualidades individualistas en individualidades colectivas donde la espiritualidad y las subjetividades contienen una perspectiva de valoración como proclama el *Jiwasa* (yo soy en tanto somos nosotros), como el yo en tanto parte de una comunidad, o el *sentir-sintiendo* por sobre el *estar-estando* como dice el filósofo aymara Rafael Bautista.

La siguiente figura representa la estructura de relaciones del *Jiwasa* o yo soy en cuanto somos nosotros, entendido comunicacionalmente como ambos interlocutores (Contreras, 2017)

Entonces, la construcción de sentidos en emprendimientos como el empoderamiento, son relaciones con y desde las individualidades, sabiendo que éstas son construcciones colectivas en sentidos verticales, horizontales y transversales, que activan sentimientos y razonamientos al mismo tiempo, para ejercer la capacidad de

“corazonar” las subjetividades como una característica inmanente o esencial de los seres vivos, de modo que se puedan tejer desde allá relaciones que diseñan la trascendencia de las sociedades como expresiones sentipensantes de la cosmoconvivencia.



4.4. Integración transversalizando sociedades

Una línea imaginaria transversaliza perpendicularmente la estructura de la *Chakana*, atravesándola. Es la línea que establece *las relaciones de integración*, simbolizada en los pueblos andino-amazónicos por el *Qhapac Ñan* o el camino de los justos y de la sabiduría. Se representa como una línea diagonal, que sin embargo en su recorrido se complementa con otras múltiples líneas concéntricas que incluyen a los distintos, diversos y dispersos territorialmente haciéndolos parte de un mismo camino y un destino compartido de *relaciones comunitarias*.

No se trata de reciprocidades o de complementariedades o de alteridades en sí mismas, aunque es todo esto al mismo tiempo.

En realidad, es todo esto acumulado, generando progresivamente comunalidades en las que las partes se articulan a un todo que no las anula, sino que las recoge para tejerse multicolor desde las diversidades en un mundo sin fin. Son procesos integradores pluralistas.

Las discursividades se enriquecen con los intercambios, nutriendo de sentidos desde las constituciones de cada sociedad, al mismo tiempo que se nutren de los sentidos que construyen las otras. Unas sociedades necesitan de las otras para seguir siendo en sus proyecciones a un mundo más amplio que el de sus propias fronteras. Caminar junto con las otras sociedades, reconociéndose, hermanándose, las fortalece. Son andares cooperativos que van forjando identidades mayores desde la suya propia, escuchando y siendo escuchados, compartiendo sus formas de vida, acuñando juntos nuevos imaginarios y esperanzándose entre ellos. Se hacen parte colectiva y diversa de sociedades más amplias a las que pertenecen sin dejar de seguir siendo. Son experiencias integracionistas que se reconocen en horizontes comunes.

4.5. El centro de las convergencias

Al interior de la *Chakana* se forma un rombo que rodea el círculo central de la cruz y que articula los distintos ángulos con *intercambios o interacciones*, los que desde sus distintas aristas se expresan en formas de solidaridad y encuentro fraterno, tejiendo convergencias desde la diversidad que a veces tiene aspectos comunes y otras veces opuestos. La noción del ser colectivo y comunitario es fundamental para que cada individualidad se acoja a formas de socialización que institucionalizan principios, valores y prácticas ciudadanas.

En el centro está el círculo que simboliza el eje del funcionamiento de la *Chakana*, donde la acción del ser humano es garante del equilibrio social y con la naturaleza y el cosmos, en relaciones de *diálogo como frónesis*, o de diálogo argumentado con sentido inclusivo, respetuoso en sus contenidos y en sus formas de expresarse. Si bien la vitalidad holística de la *Chakana* tiene su eje en las acciones humanas, no las

convierte por ello en su centro imprescindible, sino en la condición para la intervención *corresponsable* de los seres humanos en la construcción de las sociedades junto con todos los otros seres vivos con los que convive en la naturaleza y el cosmos.

4.6. La circularidad dialogal de la cuadratura

Finalmente, si se unieran las distintas aristas externas de la *Chakana*, se formaría un círculo que rodea la figura y la energiza en el *curso cíclico del tiempo*, en una *circularidad* que gira de izquierda a derecha y de abajo hacia arriba, simbolizando el funcionamiento de las sociedades con la participación de todos y todas, con una dinámica envolvente, desde los márgenes hasta el centro, o mejor dicho con las márgenes conteniendo, desagregando y alimentando el centro, lo que simboliza los recorridos sociales desde las ciudadanías hasta los poderes.

Esta circularidad envolvente es la demostración política de la democracia participativa y de la democratización de la comunicación, con ciudadanías con capacidad de decir, controlar, aportar, decidir, en tanto sujetos sociohistóricos de la transformación constructiva. Porque se trata de acciones simultáneas de convivencia e interacción social con el “pluriverso”, estableciendo relaciones simbólicas y materiales, Javier Medina denomina este proceso como “animismo”, que no es sino el ser sentipensante activando en un solo dinamismo sentires, pensares y haceres.

5. Vamos todos juntos

Estos distintos movimientos y relaciones que dan vida a la *Chakana* señalan a su vez los caminos de la participación en sociedades de convivencia, caracterizándose por sus múltiples sentidos interrelacionados de complementariedad, reciprocidad, integración, alteridad, disputa de sentidos, inclusión y ocupación en espiral de formaciones sociales armónicas y de vida espléndida, guiadas por esta

filosofía: “Vamos todos juntos, que nadie quede atrás, que a nadie le falte nada y que todo alcance para todos”.

Bibliografía

- Ayala Mora, Enrique (2018). *Lo andino en la historia: raíces de una elusiva identidad. Cultura Latinoamericana*. Quito: Abya Yala, <https://doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2018.27.1.2>, 22–49.
- Ayala Mora, Enrique (2011). *Interculturalidad. Camino para el Ecuador*. Quito: Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, FENOCIN-
- Condarco Morales, Ramiro (1970). *El escenario andino y el hombre*. La Paz: Renovación.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2021). *La Chakana, espacio – tiempo de comunicación*. Quito: América Latina en Movimiento.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2017). *Jiwasa. Comunicación participativa para la convivencia*. Quito: FES Comunicación.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2016). *Aruskipasipxañanakahakipunirakispawa*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Razon y Palabra Vol. 20, N° 93, abril-junio, 2016, pp. 22-47.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2015). *El límite es el infinito. Relaciones entre integración y comunicación*. Quito: CIESPAL/UASB.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2014). *Sentipensamientos. De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien*. Quito: UASB / Editorial Tierra.
- Massoni, Sandra (2007). *Estrategias. Los desafíos de la comunicación en un mundo fluido*. Rosario: Homo Sapiens.
- Murra, John (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Tapia, Mealla, Luis (2002). “Tiempo, historia y sociedad abigarrada”, en *La producción del pensamiento local: Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: CIDES/UMSA, Editorial La Muela del Diablo.
- Wallsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: UASB/Ediciones Abya Yala.
- Zavaleta Mercado, René (1990). *El Estado en América Latina*. La Paz y Cochabamba: Los Amigos del Libro, Tomo 3.
- Zavaleta Mercado, René (1986). *Lo nacional y popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

***Wiphala*: comunicación fluyendo con el viento²¹**

La *Wiphala*, o tejido/bandera que flamea con el viento, se ha legitimado como símbolo identitario de los pueblos indígenas altoandinos expandido a otros pueblos y territorios, representando la pluralidad como unidad armónica de las diversidades. Socialmente expresa el encuentro en armonía de las sociedades y con la naturaleza. Políticamente representa los movimientos indígenas y populares de descolonización e inclusión. Y en su devenir histórico camina trashumante, renovándose permanentemente en los recorridos de la palabra que construye el Vivir Bien/Buen Vivir o la vida buena en plenitud.

Descolonizar la mirada

Para analizar el sentido comunicacional de la *Wiphala* nos basamos en la sociología de la imagen, propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui como una alternativa para la descolonización de la mirada, y para “liberar la visualización de las ataduras del lenguaje y reactualizar la memoria de la experiencia como un todo indisoluble, en el que se funden los sentidos corporales y mentales” (2015, p. 23). Si la sociología de la imagen es la memoria del hacer que centra su atención en el sentido existencial de

21 Artículo en edición en la Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación, Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación – ALAIC, 2023.

la vida y no tan solo en el significado de las cosas, la *Wiphala* es una producción sociohistórica de los pueblos indígenas del *Abya Yala*,²² apropiada por los movimientos populares, fluyendo en prácticas de resistencia, de integración, de emancipación y de armonización de la vida en sociedad y con la naturaleza.

La metodología de la sociología de la imagen, que recuperamos en este ensayo, traspone la trama, contextura o disposición interna, en suma, la organización de las narrativas, para avanzar a la secuencia o al plano interpretativo de la alegoría y de la metáfora. Recuperando el pensamiento de Benjamin,²³ que define la alegoría como un espíritu, tendencia o actitud vital que centra su impulso en captar/narrar la experiencia de un sentido situado, Rivera asume que es “un *taypi*²⁴ en el que se dan encuentro el pensamiento y la acción, la teoría y la experiencia vivida” (2015, p. 24), narrándolos en clave metafórica, siguiendo una secuencia que conecta los fragmentos en una historia vivida/significada.

También nos basamos en el trabajo de Inka Wáskar Chukiwanka,²⁵ quien para interpretar los sentidos de la *Wiphala* acude a la *Pachakama*,²⁶ con sus cuatro principios: espacio, tiempo, cuerpo y conducta, que en su conjunto buscan el equilibrio cósmico ante el intermitente macha (desequilibrio, caos) (2004). Y recupera el *unanchat*²⁷ *yatiña* o estudio y conocimiento teórico y práctico de los símbolos, concebidos como representaciones externas de una conciencia particular y de un sistema general, que transmite una concepción ideológica.

22 Los pueblos originarios del continente han acudido al concepto del *Abya Yala*, en lengua *Kuná* “tierra noble que acoge a todos”, para identificar el continente latinoamericano-caribeño.

23 Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán*, <http://www.scribd.com/doc/82755788/El-origen-del-trama-barroco-alemán-Walter-Benjamin#scribd>. Consulta realizada por Silvia Rivera en abril 2013.

24 *Taypi*, palabra aymara que significa término medio entre dos extremos.

25 Nombre adoptado por el historiador aymara Germán Choquehuanca, quien se encargó de recrear la *Wiphala* en su forma actual.

26 Equilibrio/orden en el espacio/tiempo.

27 Unancha es figura, imagen, símbolo, cualquier señal, estandarte, insignia, escudo de armas.

A la luz de los elementos expuestos, y en concordancia con una visión que Silvia Rivera sugiere como *qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani* (mirando atrás y adelante, al futuro – pasado, podemos caminar al presente – futuro), analizaremos los siguientes aspectos: el sentido sociocultural de la *Wiphala* con su estructura ajedrezada de colores, figuras y formas; su significación histórica como memoria de los pueblos indígenas; su construcción política en encuentros de pensamientos y acciones de discriminación/descolonización; y su constitución como una expresión emblemática de las comunicologías del sur.

Kürmi*²⁸: Orígenes y significaciones socioculturales de la *Wiphala

La etimología del término aymara *Wiphala* se encuentra en la conjunción de tres sufijos: *Wi*, que quiere decir extender y fluir; *Pha*, sustancia y objeto divisible; y *La*, flexible, delgado, plano, haciendo la frase “tejido que se extiende o que flamea con el viento”. También se la define por la articulación de dos palabras: *wiphai*, que es una exclamación de triunfo o expresión de vitoreo y *lapx-lapx*, que significa producido por el efecto del viento, lo que origina la palabra *laphaqi* y *laphapiña* que se refiere al ondear/flamear de un objeto por acción del viento. De ambos surge el término *wiphailapx* que significa “el triunfo que ondula al viento”. Con esta base, *Wiphala* se entiende como “fluir en el viento”.

Este significado definido por su etimología, guarda relación con su materialización en un signo referente o, prestándonos palabras de Charles S. Pierce, en un “objeto relacionado con el signo” (1978), cuya descripción y explicación va a permitir un proceso de significaciones. Para la significación de la *Wiphala* este signo es el arco iris (*kürmi*), *arco multicolor que se descompone en ondas o colores distribuidos en orden de superior a inferior: rojo, naranja, amarillo, verde, azul, índigo y violeta.*

28 Arcoíris

Los relatos cuentan que cuando Manco Kápac²⁹ salió de la Isla del Sol, en el lago sagrado Titicaca, para dirigirse al Cusco y erigir allá el imperio incaico, desde un cerro pudo contemplar absorto el entrecruzamiento vertical/horizontal y oblicuo/diagonal de dos arcoíris, hembra y macho. Su unión, de 7 colores cada uno, diseñó una figura cuadrículada semejante a un tablero de ajedrez de 49 casillas con los colores de cada uno de los arcoíris,³⁰ que sin perderlos le entregan su cualidad a una nueva forma, donde gana otra energía sin dejar la suya propia, a la semejanza de los tejidos que ganan nueva identidad desde la combinación de múltiples colores que no se pierden sino que dan vida a una nueva identidad construida por obra de los encuentros y entrecruzamientos de la multiplicidad de colores o identidades.

Esta constitución tiene el mismo sentido de la epistemología *ch'ixi*,³¹ que Silvia Rivera Cusicanqui propone como un tercer espacio, entretejiendo a dos mundos opuestos en una trama dinámica y contenciosa, en la que ambos se interpenetran sin fusionarse ni hibridarse. “Este *taypi* o zona de contacto es el espacio *ch'ixi* de una estructura de opuestos complementarios” (2015, p. 302).



29 Manco Kápac (Fundador real), o Ayar Manco, según algunos cronistas fue el primer gobernador y fundador de la cultura Inka, junto con su esposa Mama Ocllo, en la Isla del Sol, ubicada en el lago sagrado Titicaca.

30 El dibujo ha sido tomado de Inka Wáskar Chukiwanka, 2004, p. 189

31 Gris jaspeado formado a partir de infinidad de puntos blancos y negros que se unifican para la percepción, pero permanecen puros, separados. Es un modo de pensar, de hablar y de percibir que se sustenta en lo múltiple y contradictorio, no como un estado transitorio que hay que superar (como en la dialéctica), sino como una fuerza explosiva y contenciosa, que potencia nuestra capacidad de pensamiento y acción (Rivera, 2015, pp. 310-311)

Así, la *Wiphala* es resultado de los colores que se originan en el rayo solar al descomponerse del arcoíris blanco (*kutukutu*) en los siete colores del arcoíris (*kürmi*) o arco del cielo, hembra y macho, que constituyen un tejido de 49 cuadraditos coloridos, simétricamente distribuidos. Los siete colores son: el morado producto del rojo y azul; el azul, producto del violeta y del celeste; el celeste, producto del azul y verde; el verde, del celeste y amarillo; el amarillo, del verde y el anaranjado; el anaranjado, del amarillo y el rojo; y el rojo, del anaranjado y del violeta (Chukiwanka, 2004, p. 148)

Como se sabe, el signo y significados de una figura ganan sentido en las significaciones que le atribuyen quienes los interpretan a partir de sus realidades, creencias, aspiraciones, conocimientos e identidades, considerando distintos elementos contextuales. Desde la mirada de los pueblos indígenas, que articula pasado, presente y futuro en un solo tiempo, los colores que constituyen la *Wiphala* tienen estos significados, que comunicacionalmente reflejan elementos de identidad de conjunto y de sus parcialidades, haciendo una representación explícita del valor de la unidad en la diversidad:

El *violeta* o *morado* significa organización y administración de la casa, el trabajo, la alimentación, la vestimenta y todo lo concerniente al bienestar de la *Marka* o pueblo y el *Suyu* o región. Simboliza la política y la ideología expresando el poder comunitario y armónico, es el Estado como instancia de administración. También se refiere al conocimiento de lo profundo (*ch'amaka*), el fondo (*ch'ina*) y la base en que se apoyan (*ch'ijma*) la sociedad y la naturaleza.

El color *azul* es el espacio cósmico, el infinito (*araxa pacha*), es la expresión de los sistemas estelares y los fenómenos naturales. Representa a las estrellas en lo más alto del aire y por fuera de la tierra. Es el color del firmamento y supone conocimiento del cosmos para trabajar la tierra, con la sabiduría del *Larama* o el que orienta, porque sabe ver la posición de las estrellas y las constelaciones y prevé cuándo se debe sembrar.

El *celeste* significa clima, calor, nubes, lluvias, granizo, nieve, helada, humedad y aire porque están en un lado y encima de la tierra. Está ubicado

en el espacio cielo, donde están las nubes y vuelan las aves, y se establece también como agua en la tierra con el mar, río, laguna, lago, manantial.

El *verde* representa la economía y la producción, contiene las riquezas naturales de la superficie y el subsuelo, la flora y fauna que son un don. Son las rocas, plantas, animales y humanos que se encuentran esparcidos en la superficie de la tierra. Es la madre naturaleza, la *Pachamama*, dadora de la vida para vivir con respeto. Es también el intercambio de productos y conocimientos.

El color *amarillo* es la energía y fuerza, expresión de los principios morales, es la doctrina del *Pachakama*³² y *Pachamama*, la dualidad varón - mujer (*chacha - warmi*), las leyes y normas, la práctica colectivista de hermandad y solidaridad humana. Envuelve el contenido espiritual y material de la realidad, como una mazorca envuelve a su fruto, el maíz. Se relaciona con los ritos, ceremonias, enseña a hablar con los cerros, con los ríos, con el aire, con los lagos, con los nevados, con los antepasados y con lo sobrenatural. Es la relación con lo profundo de la *Pachamama* (Madre Tierra) y el *Intitata* (Padre Sol).

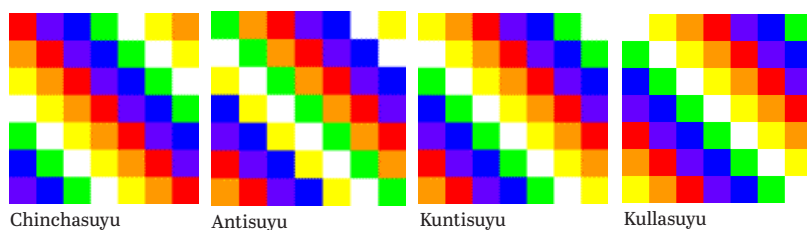
El *anaranjado* representa la sociedad, es la expresión de la cultura, la preservación y procreación de la especie humana; es la salud y la medicina, la formación y la educación, la práctica cultural de la juventud dinámica, el crecer de los niños y el andar de los adultos. Es la conservación de la salud, la juventud y la fecundidad.

El color *rojo* representa el planeta tierra (*aka pacha*). Está cerca al sol y representa la honra y estima, bases de la autoridad junto con el conocimiento. Contiene la dimensión intelectual que toma distancia de la práctica cotidiana, para que a partir de ella se construya una filosofía cósmica que permite explicar el mundo.

El color blanco y el negro influyen en los diferentes colores otorgándoles variantes y tonalidades, con estas propiedades opuestas-complementarias: valor (claridad / oscuridad), intensidad (brillantez / opacidad), sentido (feminidad / masculinidad – niñez / mayoría), y temperatura (negro-cálido / blanco-frío). Los colores se generan de la luz y la sombra, de la claridad y la oscuridad y del equilibrio del blanco y el negro.

Cada color del arcoíris es una franja denominada *Jana*, que se acomodan en una jerarquía igualitaria y confluyen en un núcleo denominado *Q'ó*, conformando un color madre generativo, el *Janq'ó* o blanco que, así como los agrupa, se descompone en los siete colores. Por eso se lo identifica con la desintegración-agrupación de los diferentes. El color *blanco* es la expresión de la transformación permanente y del desarrollo que genera la reciprocidad y armonía dentro de la estructura comunitaria. Forma parte de la *Wiphala*.

En su representación actual, la *Wiphala* es cuadrada y escalonada, con un orden de colores que varía en los cuatro *suyus* del *Tawantinsuyu*, según su diagonal central, como se aprecia en la siguiente ilustración:³³



El *Tawantinsuyu* es el territorio que ocupa el Imperio de los Incas, constituido por cuatro (*tawa*) regiones (*suyus*): *Chinchaysuyu* que se extendía por el noroeste de Cusco desde Ayacucho e Ica y hasta el Río Ancasmayu; *Antisuyu* comenzaba al noreste de Cusco y se extendía hasta la Selva Alta del Amazonas; *Kuntisuyu* desde el sur-oeste del Cusco hasta la Región de la Costa desde Colombia al sur peruano; y *Kollasuyu* emplazado al sur-este del Cusco atravesando la región del lago Titicaca, el sur del Perú, costa norte de Chile, la sierra y valles de Bolivia y norte de la Argentina.

Además de los significados relacionados con el signo, que en su conjunto expresa la cosmovisión de la totalidad de sus diversos y opuestos armonizándose, la *Wiphala* tiene significaciones de carácter

33 Tomado de Wikipedia. <https://es.wikipedia.org/wiki/Wiphala>. Consulta realizada el 2 de abril de 2023.

social, cultural, religioso y político. Desde esta perspectiva, el *kürmi* o arcoíris es la manifestación de la alegría de la vida y de la pluralidad. Del mismo modo, además de manifestación de alegría cuando ondea y baila al viento, con gozo y esperanza, conecta con la vida en la riqueza de su diversidad, desde donde teje la unidad, que late como un misterio palpitante. Por eso, cuando la *Wiphala* ondea, el mito del origen donde nada está separado y todo se reencuentra, vuelve a la vida, se recoge y se despliega, derramando el *ajayu* (espíritu, alma) que hace posible la vida de nuestros pueblos.

También representa el principio de la dualidad y de la complementariedad de los opuestos, en tanto “símbolo andino que expresa la pluralidad de naciones, lenguas, culturas y pensamientos”³⁴, en un proceso fluido y de unidad transformadora en la diversidad característica de los pueblos indígenas del *Abya Yala*. En su sentido político, la *Wiphala* representa y hermana en todos los extremos a los pueblos del *Abya Yala* y del mundo, estableciendo que allí donde están estará representado el amor y el respeto al universo, a la *Pachamama*, a los animales, a las plantas, a la tierra, a las comunidades y a la naturaleza.

Cerrando este acápite afirmamos que la significación de la *Wiphala* es pues un producto social, o representación subjetiva y colectiva de la realidad y, por lo tanto, puede estar sujeta a distintas interpretaciones. En este ensayo mostramos la significación dada por los pueblos indígenas, en consonancia con lo que postula la sociología de la imagen, cuando afirma que es una “estrategia de descolonización del conocimiento” (Rivera, 2015, p. 311).

En resumen, las significaciones de la *Wiphala* muestran que es bastante más que bandera y emblema, porque es la representación y reconstitución de la filosofía andina simbolizando la doctrina del *Pachakama* (principio, orden universal) y la *Pachamama* (madre, cosmos) que constituye el espacio, el tiempo, la energía y nuestro planeta. Pero además connota las relaciones entre la semejanza y la

34 Diccionario Bilingüe Aymara Castellano de Félix Layme Pairumani

diferencia que existe entre los seres humanos y con las plantas y lo cósmico natural. “Semejanza/diferencia que va más allá de la unidad en la diversidad. Eso nos está diciendo nuestra *Wiphala*” (Spedding, 2008).

***Amuyt'aña*³⁵: La *Wiphala* en su historia**

La importancia histórica de la *Wiphala* radica en su origen indígena y su incorporación y apropiación en el campo popular, como símbolo identitario y referencia emancipatoria. Vamos a analizar esta trascendencia a partir de un proceso con trasfondo de relaciones de dominación/resistencia, de descalificación/identidad y de racismo/reafirmación, desatado por el debate sobre su origen y la búsqueda de su descalificación colonialista.

Tanto desde el campo político, como académico y mediático, en una mezcla de resistencia a la autodeterminación indígena se suscitan declaraciones tendientes a la descalificación del valor histórico que tiene la *Wiphala*, buscando negar su origen ancestral, aduciendo que es una construcción reciente, lo que la convertiría en un símbolo carente de legitimidad histórica. Por tanto, su representatividad identitaria –dicen- sería una aspiración impostada con símbolos prestados y forzados en sus simbologías.

Desde la otra mirada se demuestran los recorridos, cambios y variantes que tienen los emblemas, y la memoria, siguiendo la historia de pueblos que “están en permanente innovación y reactualización del pasado como futuro a partir de acciones en el presente” (Rivera, 2015, p. 310). Esta cualidad de renovación/innovación, lejos de ser un problema es una virtud de procesos que ganan legitimidad con una memoria que nutre su pasado – futuro en presentes cambiantes, complejos, dinámicos, en el mismo sentido del *Pachakuti*³⁶ en el que se hacen presente todos los tiempos redimiendo la vida.

35 Imaginar

36 *Pacha*: tiempo / espacio. *Kuti*: regreso / vuelta. *Pachakuti* es el regreso del tiempo con un sentido de renovación.

Sobre el origen de la *Wiphala*, Inka Wáskar Chukiwanka, constructor de la versión actual, cuadriculada y de 49 casillas, en entrevista realizada por el Programa de Investigación Estratégica de Bolivia (PIEB) el año 2010, afirma que él la rediseñó el año 1979, pero que su origen está en la época del ayllu prehispánico, cuando primaban las relaciones igualitarias, dándose que su forma y su significado muestran esas relaciones sociales, económicas, políticas y culturales equilibradas.

El recorrido de la *Wiphala* en su historia, nos muestra que no siempre ha tenido la forma actual de bandera. En la era precolombina su diseño tiene formas variadas de una simbología del entrecruzamiento del arcoíris y su representación en un signo cuadriculado. Por esto se la debe asumir en sus orígenes como una *Illa* u objeto que conlleva en sí mismo una fuerza espiritual que materializa las realidades que representa. Se cree que el ejemplar más antiguo y preservado corresponde al tejido de una *chuspa* o bolsa para la coca durante la cultura *Tiwanaku*, que tuvo vigencia entre 1580 a.C. y 1187 d.C. (Franco, 2015).

Existen varias evidencias sobre su origen prehispánico, citamos algunas: *Wiphala* pintada en una roca en el lugar denominado Wantirani, en Qppakati, Provincia Manko Kapajk del Departamento de La Paz. Dos *Wiphalas* pintadas en *kiru* o vaso, que se encuentra en el Museo de Tiwanaku del Departamento de La Paz. Una *Wiphala* expresada en tejidos de Koroma, que datan de época precolonial, en la Provincia Quijarro del Departamento de Potosí. Un estandarte en una tumba preinca en la región de Chanqay, en la costa central del Perú. Un banderín, denominado *Walqanka*, anterior a los Inkas, en un gráfico de Waman Puma de Ayala, del año 1612. *Kerus* o vasos ceremoniales en la isla Pariti de Wiñaymarca, en el lago Titicaca, en La Paz, perteneciente a la cultura *tiahuanacota*. Y otros.

Durante la colonia la *Wiphala* es víctima de la extirpación de idolatrías que pretendía aniquilar las deidades y creencias de los pueblos ancestrales. Este proceso no culmina y da lugar al *Taki Onqoy*

(danza de la enfermedad), movimiento indígena de resistencia y preservación de sus creencias. Algunos cronistas como Bernabé Cobo describen un *estandarte real con la forma de una banderilla cuadrada y pequeña, de diez o doce palmos de ruedo, hecha de lienzo de algodón o de lana, puesta en el remate de una asta larga, tendida y tiesa, donde cada rey pintaba sus armas y divisas*. El uso de la *Wiphala* como estandarte se evidencia con un cuadro del siglo XVIII, titulado *Gabriel Dei*, localizado en la Iglesia de Calamarca, Bolivia, que muestra al arcángel Gabriel como arcabucero, portando una bandera ajedrezada de forma muy similar a las figuras de los *kirus* precolombinos. Existe también una bandera cuadriculada en el cuadro de 1716 *Entrada del Virrey Arzobispo Morcillo en Potosí*, conservado actualmente en el Museo de América en Madrid. Los cronistas no mencionan el término *Wiphala*, pero sí su sentido con otros nombres como “*Thaa haukasi*” que significa hacer menear al viento las banderas (Bertonio, 1612, p. 342).

*En la era republicana, las variadas evidencias explicitan el nombre Wiphala. El año 1830, el naturalista francés Alcide d’Orbigny describe que durante las fiestas de San Pedro en La Paz, dos pajes portaban estandartes llevando una bandera a cuadros blancos, amarillos, rojos, azules y verdes. Otro referente es la Guerra Federal, en el año 1899, cuando Pablo Zárate Vilca convoca a aymaras y quechuas, quienes portan Wiphalas ajedrezadas de 11 por 12 cuadritos unas y de diversos colores.³⁷ El año 1901 un escritor anónimo en el periódico El Estado menciona el término Wipfala (Chukiwanka, 2004, p. 63), que posteriormente lo retoma el arqueólogo Arturo Posnansky, para identificar la bandera de los indios (1958, p. 75). El año 1930, el profesor aymara Eduardo Leandro Nina Quispe propone crear la República del *Qollasuyu*, con la *Wiphala* como emblema. Alberto de Villegas, el año 1931, hace explícito el término en este escrito: “Proclamado yo, por la fuerza de las circunstancias, gonfalonero del indianismo en La Paz, estoy agitando la *Wiphala*, vieja bandera de los Aymaras” (Stefanoni, 2012, p. 53).*

37 Periódico Los Tiempos. *La wiphala, ¿símbolo ancestral o fraude histórico?*. Cochabamba: Los Tiempos, edición del 12 de diciembre de 2019

En estos tiempos la *Wiphala* es reconocida como el emblema de los pueblos indígenas altoandinos, con apropiación en otros pueblos del continente y con expansión en realidades rurales y urbanas atravesando fronteras de países y de regiones unidas por un cordón popular. Está reconocida como símbolo patrio del Estado Plurinacional de Bolivia por la Constitución promulgada el 7 de febrero de 2009, así como en el Decreto Supremo 241 del 5 de agosto de 2009 que la reglamenta y reconoce como “símbolo sagrado que identifica el sistema comunitario basado en la equidad, la igualdad, la armonía, la solidaridad y la reciprocidad”.

También ha sido adoptada por pueblos indígenas peruanos, así como por gobiernos regionales como Puno y Cusco, también en regiones del norte de Argentina y de Chile, en el sur de Ecuador, comunidades de Colombia y pueblos del Paraguay. Su presencia en la vida política del continente es inminente como expresión de las luchas indígenas. La *Wiphala* ha trascendido en el tiempo y en el espacio, situándose en un presente-futuro que condensa el poder de todas las luchas acumuladas y en las proyecciones de nuevos horizontes.

Ciertamente, el debate sobre su origen es un emprendimiento inútil, entrampado en la polaridad de intereses, que por lo mismo debe encararse con una mirada crítica que haga ver que el pasado no es un proceso enclaustrado ni una referencia museística, sino un referente para seguir en camino. En consecuencia, no se trata de debatir sobre el origen y procedencia de la *Wiphala*, sino de establecer por qué este referente simbólico es capaz de trascender en el tiempo y expresar la trascendencia del nuevo tipo de cotidianidades culturales y de insurgencias indígena-populares y hacer posible su irradiación a nivel global, más allá del ámbito alto andino, abriendo la identidad indígena a otras incorporaciones sociales, rurales y urbanas.

Comunicacionalmente, en relaciones de tensión como la expuesta, las significaciones comportan “tres tipos de efecto: el emocional, es decir el sentimiento de comprender el signo; el energético, el esfuerzo provocado por el signo ya sea mental o físico; y el lógico, que

puede consistir en un pensamiento que caracteriza el significado del signo” (Gutiérrez, 2019). La *Wiphala* es un símbolo apropiado en dos dimensiones: en las subjetividades, espiritualidad y conciencia, y en la representación social de la identidad y fortaleza de los movimientos indígenas y populares.

En conclusión, desde una perspectiva descolonizada de la historia, “la *Wiphala* no es una referencia al pasado sino la necesaria conexión mítico-simbólica que le permite al presente producir el paso de la historia a la política. Porque lo que despierta (...) es la historia negada y encubierta, la *otra historia* no asumida y, en consecuencia, no traducida en horizonte político” (Bautista, 2023).

Taypi³⁸: el sentido político del (des)encuentro en la Wiphala

El estudio de la imagen rebasa lo estrictamente visual e iconográfico que está centrado en el análisis estructuralista de colores, formas, composición, iconos o estructuras, para dar paso a elementos históricos, políticos, sociales y antropológicos, o a “la manera como una imagen forma parte de la representación social, media las relaciones sociales y comunicativas y construye visiones del mundo” (Gutiérrez, 2019). Ese es el ejercicio que realizaremos en este acápite, considerando las significaciones de la *Wiphala* como sentidos que se construyen en estrategias sociales y políticas de representación, de construcción de identidades, de alteridades y de oposición entre los pueblos y los poderes que los discriminan amparados en una mirada eurocéntrica del mundo.

El rol político de la *Wiphala* acompañando los movimientos sociales, se inscribe en un proceso en el que “la incursión de los movimientos indígenas como movimientos sociales, y la constitución de los movimientos indígenas como sujetos políticos, representan uno de los fenómenos sociales y políticos más novedosos y complejos

38 Encuentro

en la historia reciente de América Latina” (Dávalos, 2005, p. 27). Esta incursión ocurre en una dinámica de búsqueda de reconocimiento y de ocupación de espacios por los movimientos indígenas versus las resistencias discriminatorias de una modernidad asentada en prácticas colonialistas que se oponen a lógicas de alteridad.

Compartimos con Dunaway que existen al menos tres razones que hacen ver a los grupos indígenas diferentes de cualquier otro movimiento: 1) la cultura indígena existe como una contracultura que critica de forma continua el proyecto capitalista y la historia oficial de los estados, 2) los grupos indígenas suelen demandar autonomía, y 3) las poblaciones indígenas intentan preservar actividades económicas y objetivos que suelen entrar en conflicto con las agendas estatales (2003).

En este contexto analizamos tres acontecimientos contemporáneos que dan cuenta de los procesos de exclusión/inclusión, discriminación/autodeterminación: la quema de la *Wiphala* que casi desata una guerra civil en el marco de ruptura del orden constitucional el año 2019 en Bolivia; el agravio a la *Wiphala*, símbolo patrio, por parte de la gobernación de Santa Cruz, Bolivia, el año 2021; y la descalificación racista por parte de un parlamentario en el Congreso peruano en febrero 2023.

El 10 de noviembre de 2019, sectores de la Policía queman y sacan de sus uniformes la *Whipala*. Este hecho provocó una reacción de indignación popular, porque la *Wiphala* es símbolo, identidad y destino. Se activó la resistencia al régimen obligando a la convocatoria a elecciones. Los agresores no supieron medir el valor histórico de la *Wiphala*, que se expresa bien en la reacción del líder indígena Felipe Quispe, más conocido como el *Mallku*³⁹: “La *Wiphala* es nuestro símbolo de los aymaras, quechuas y otras naciones indígenas y originarias. El temblor vendrá desde abajo. Carajo”.

También el Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI) en su informe sobre los hechos de violencia de 2019 en Bolivia,

39 Cóndor

afirma que “Se produjeron serias agresiones a la *Wiphala*, que incluyeron su quema delante de la Asamblea Legislativa Plurinacional, en La Paz, y en la Plaza 14 de Septiembre, en Cochabamba, ambos hechos acaecidos el día 10 de noviembre, lo que fue otro factor que afectó la identidad indígena predominante en El Alto y amplió el inconformismo de ese sector con las fuerzas estatales”.

En otro acontecimiento de parecidas características por su raíz discriminatoria, está el agravio a la *Wiphala* el 24 de septiembre de 2021, cuando durante la celebración oficial por los 211 años de gesta libertaria de Santa Cruz, el gobernador Luis Fernando Camacho Vaca impidió que David Choquehuanca, quien ese día ejercía como Presidente en Ejercicio del Estado Plurinacional de Bolivia, pueda hablar durante ese acto oficial, y además permitió que sus seguidores arranquen la *Wiphala* que minutos antes había sido izada por Choquehuanca y expulsaran a chicotazos de la plaza principal a un dirigente del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq).

Este agravio vulneró normas jurídicas en vigencia y se convirtió en un delito tipificado en el Código Penal que establece una sanción de hasta dos años de reclusión, además de demostrar la existencia latente de un pensamiento colonial que reniega la existencia de los pueblos indígenas ancestrales. Posteriormente, el presidente del Comité Cívico de Santa Cruz, Rómulo Calvo, declara que “... es un trapo que no nos representa”, lo que se interpreta como incitación al racismo y ultraje de un símbolo patrio. Véase cómo la *Wiphala* que es internalizada como factor identitario por los sectores populares, es sistematizada como factor de discriminación por los sectores elitistas conservadores.

La tercera experiencia, de agravio racista, se da en el marco de la crisis política que vive el Perú por el cambio de presidencia, con fuerte reacción popular que tomó calles de ciudades y carreteras de distintas regiones en protesta por la represión y el cambio de presidente. En medio del debate en el Congreso por una propuesta de adelanto de las elecciones y de reforma constitucional, el congresista de Fuerza Popular Juan Carlos Lizarzaburu expresó: “En 2009, en Bolivia, la

Wiphala, ese mantel de chifa, fue adoptado por algunos resentidos sociales bolivianos, entonces por favor dejemos de hablar de origen y tonterías ya que no tienen nada de productivo para nuestro país”.

Por lo escrito, es posible afirmar que la adopción de la *Wiphala* no es accidental o fortuita, sino la expresión de un proceso de maduración del movimiento indígena-popular, que impulsa la transformación del Estado-nación-moderno-liberal, en otro participativo y plurinacional. Por esto se dice que una cultura de la vida sólo podía manifestarse ajedrezando el arcoíris como representación de la expresividad misma de la vida (Bautista, 2023).

Viendo estos acontecimientos, no es exagerado reconocer con Samuel Huntington (1993), la existencia de un choque de civilizaciones. Los (des)encuentros en plena sociedad de la globalización están arrastrando irresueltos clivajes racistas con rasgos de conflicto y la posibilidad de acontecimientos violentos. Un factor de carácter estructural para este estado de situación es que se ha mantenido el racismo como estrategia de poder, considerando a los pueblos originarios como ciudadanos de segunda clase o como enemigos del sistema. Así la historia se construye con fisuras y desgarramientos que son necesarios extirpar.

Lo paradójico de estos acontecimientos es que la *Wiphala* representa su opuesto, como afirma Inka Wáskar Chukiwanka: “transmite energía, es la energía del rayo y su fondo es un campo magnético para atraer a las personas irradiando un mensaje de acción” (2004, p. 327). De todas maneras, el sentido inclusivo de la *Wiphala* tiene un claro recorrido y particular de justicia: “convoca primero a trabajar, segundo a estudiar, tercero a familiarizar y cuarto a combatir como hijos Guerreros del Sol, contra el colonialismo de turno” (2004, p. 333). Ese es el espíritu de su apropiación en los pueblos que la enarbolan para superar la barrera histórica estructural que los discrimina.

La *Wiphala* es una expresión emblemática de las comunicologías del sur

Recuperando el sentido de las epistemologías del sur, que se refieren a “la producción y validación de los conocimientos anclados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que sistemáticamente han sufrido la injusticia, la opresión y la destrucción causada por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado” (De Sousa Santos, 2018, p. 28), hemos conceptualizado las comunicologías del sur como las expresiones de la palabra crítica que resiste y que cuestiona el orden dominante, en tanto son “la representación de la palabra que se hace rebelde en el seno mismo del capitalismo y sus variadas formas de dominación, y que camina con las expresiones de los pueblos haciéndose presentes desde los bordes de la normalidad, desde los márgenes de lo consagrado como oficial y desde las subalternidades de los sures epistemológicos” (Contreras, 2022a, p. 19).

La *Wiphala* es, sin lugar a dudas, una expresión de las comunicologías y epistemologías del sur, por su legitimación en dos dimensiones complementarias, una de opresión/resistencia y la otra de resistencia/liberación. Es símbolo de resistencia de los pueblos indígenas, con extensión a sectores populares de distintas fronteras, que han sido sistemáticamente sometidos a sistemas que legitiman el (neo)colonialismo. Además de representación de las resistencias, es bandera de las proyecciones que los pueblos tejen desde las retaguardias y los bordes de la normalidad, buscando una inclusión restauradora de sociedades del Vivir Bien/Buen Vivir, reconociendo sus aspiraciones, sus esperanzas, sus sentipensamientos, sus cosmovisiones, sus sabidurías y sus propuestas de sociedades con vida digna y con justicia social, en armonía de todos los seres en sociedad y con la naturaleza.

Precisando conceptos, las comunicologías del sur son de invariable identidad “poscolonial, emancipadora y creativa, acorde a las nuevas demandas de la economía de la cultura del llamado capitalismo inmaterial” (Sierra, 2019), por lo que “así como se ocupan

de los intercambios de mensajes que reflejan la realidad, se hacen en las construcciones discursivas de los sujetos en sus dinámicas cotidianas y reivindicativas” (Contreras, 2022a, p. 24), es decir son la construcción de la realidad desde las prácticas sociales, culturales, políticas y espirituales de los excluidos con representaciones propias del mundo e interpretaciones de su vida, para encaminar presentes de resistencia y horizontes liberadores que los representan en sus propios términos y aspiraciones, en ese capitalismo material donde se generan las prácticas sociales, e inmaterial donde se procesan los conocimientos.

Con acierto, Rivera sugiere que “la posibilidad de un pensamiento situado en las entrañas del colonialismo supone colocarnos a la vez más allá y más acá de la raza y el racismo como temas de crítica y herramientas de comprensión de la dominación social” (2015, p. 28). Y añade que la descolonización sólo es posible en una práctica reflexiva y comunicativa fundada en el deseo de recuperar una memoria que es acción, ideación y pensamiento colectivo, es decir *amuyt’aña*.⁴⁰

Por lo dicho, podemos afirmar que la *Wiphala*, además de significar una comunicología del sur, en tanto construcción social es una representación de las sociedades del *Suma Qamaña*⁴¹ o *Sumak Kausay*⁴², es decir de las sociedades de la vida buena en plenitud, simbolizando su ethos de armonía, así como su constitución plural y diversa, tejiendo formas de solidaridad, de complementariedad, de reciprocidad y de unidad.

Comunicacionalmente, la naturaleza dinámica de la *Wiphala* se correlaciona con la trashumancia, que hace referencia al traslado temporal, constante y permanente, con desplazamientos continuos que se adaptan a distintas situaciones, estableciendo asentamientos estacionales que permiten movimientos circulares, de idas y venidas, afincados a las raíces de origen, sin perder sino expandiendo en combinaciones complejas la identidad que gana en diversidad (Contreras,

40 *Amuyt’aña*: Pensar, formar conceptos en la mente. Idear o imaginar.

41 Buen estar o Vivir Bien

42 Buen Vivir

2022b), en relaciones de reterritorialización liminar y transfronteriza por la importancia del acceso, del ingreso y de la entrada permanente a formas de encuentro constructivo en las que las combinaciones de variables culturales no implican su anulación, sino su enriquecimiento, siguiendo desplazamientos constantes e incesantes en movimientos de ida y vuelta, que hacen que las fronteras no sean puntos fijos, sino territorios que se deslizan con los trashumantes.

Los signos, significados, significaciones y sentidos de la *Wiphala* se identifican con el *Aruskipasipxañanakasakipunirakispawa* aymara, o “necesariamente debemos siempre comunicarnos unos a otros para tomar decisiones”. El concepto tiene dos sentidos: uno inclusivo/dialogal (nos comunicaremos unos a otros) en el ámbito de los intercambios de discurso; y otro vinculante (la obligación de comunicarnos) en la práctica social, para arribar a entendimientos, compromisos y decisiones en un acto de humanización de la palabra, “hablando con el corazón”, con franqueza, constructivamente, con amor, con fines de armonización y de fortalecimiento sociocultural (Contreras, 2016).

La *Wiphala* fluye con el viento, con la historia y con las sociedades, para trascender la unidad en la diversidad, enriqueciendo las partes que la componen y que, al mismo tiempo, comunicándose entre ellas y con el contexto, contribuyen a formar un nuevo orden social. Acompaña el camino de los pueblos en la reconstitución del tiempo eterno, de la dignidad, la justicia y la liberación. “Por eso nuestros pueblos sonríen cuando la *Wiphala* baila en el viento, porque son los compases de la vida que alumbró el nuevo *Pachakuti*” (Bautista, 2023), que son tiempos sin superiores ni inferiores, explotadores ni explotados, sino equilibrio, armonía y hermandad local, regional, nacional y mundial.

Referencias bibliográficas

Bautista, Rafael. *El arcoiris ajedrezado, la Wiphala decodificada*. Buenos Aires: Resumen Latinoamericano. Pensamiento crítico. 16 de febrero de 2023.

- Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES, (1612) 1984.
- Contreras Baspineiro, Adalid. "Comunicologías del sur". Quito: Ciespal, Revista Chasqui N° 151, sección Tribuna, 2022a.
- Contreras Baspineiro, Adalid. "Sin fronteras. Trashumando los Andes infinitos". En *The Andean Region From a Communication Point of View. Journal of Latin American Communication Research / ALAIC*. Vol. 9, N° 1-2, pp. 53-72, 2022b.
- Contreras Baspineiro, Adalid. *Aruskipasipxañanakasakipurakispawa*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Razón y Palabra Vol. 20, N° 93, abril-junio, 2016, pp. 22-47, 2016.
- Chukiwanka, Wáskar Inka. *Origen y constitución de la Wiphala*. La Paz: Fondo Editorial de los Diputados / Red de medios Awqa Pacha. 2ª edición, 2004.
- Dávalos, Pablo. *Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- De Sousa Santos, Boaventura. "Introducción a las epistemologías del sur", en María Paula Meneses y Karina Vilaseca (Coords.). *Epistemologías del sur*. Buenos Aires: CLACSO; Coímbra: Centro de Estudos Sociais – CES, pp. 25 – 62, 2018.
- Dunaway, Wilma. "Ethnic Conflict in the Modern World-System: The Dialectics of Counter-Hegemonic Resistance in an Age of Transition", *Journal of World Systems Research*, IX, I: 3-34, 2003.
- Franco, Limber. *Breve historia real de la Wiphala*. El Alto: El Alteño, 10 de julio de 2015.
- Gutiérrez Miranda, Martha. *Algunas reflexiones sobre significación, significado y sentido*. México DF: Revista Artes y Diseño Revista de la Facultad de Artes y Diseño, plantel Taxco, N°. 925, UNAM, publicado 12 de noviembre de 2019.
- Huntington, Samuel. "The clash of civilizations" in *Foreign Affairs*. Washington: Vol. 72, N° 3, 1993.
- Pierce, C. S. *Collected Papers*. Massachusetts: Harvard University Press, Cambridge, 1978.
- Posnansky, Arturo. *Guía general ilustrada para la investigación de los monumentos prehistóricos de Tihuanacu e Islas del Sol y la Luna*. La Paz: Imprenta Hugo Heitmann, 1912.
- Sierra, Francisco. *Introducción a la comunicología*. Madrid: Asociación Cultural y Científica Iberoamericana – ACCIS, 2019.
- Spedding, Alison. *Han tomado mucho mate de wiphala. Reflexiones sobre el indigenismo contemporáneo*. La Paz: Scielo. Temas sociales N° 28, 2008.
- Stefanoni, Pablo. *Jano en los Andes: buscando la cuna mítica de la nación. Arqueólogos y maestros en la Semana indianista boliviana de 1931*. La Paz: Revista Ciencia y Cultura N° 29, diciembre de 2012.

Comunicologías y políticas de comunicación
desde los sures

En tiempos de *Pawipacha*: Poner la teoría y las prácticas de políticas públicas en comunicación al día⁴³

Presentación

La teoría de la comunicación se ha enriquecido con el planteamiento de las políticas públicas en comunicación, que condensan un acumulado de conquistas por la democratización de la comunicación y de la sociedad. También la legislación ha abierto caminos de formas de democracia participativa con el ejercicio del derecho a la información y la comunicación. Sin embargo, las prácticas de comunicación en los niveles de decisión sobre estas políticas, no están marchando a la par de la teoría altruista ni de la legislación humanista, por el contrario, se ha hecho instrumentalista, funcional a los poderes, desarraigándose de las ciudadanías.

En este ambiente, inmersos en un tiempo de incertidumbre (*Pawipacha*), proponemos poner al día teoría y prácticas de las políticas públicas en comunicación, considerando críticamente los siguientes factores: i) interpelar la (in)comunicación en su contexto y relaciones de poder; ii) interpelar las políticas públicas en comunicación centradas

43 Publicado en Contreras Baspineiro, Adalid (2021). *En tiempos de Pawipacha: Poner la teoría y las prácticas de políticas públicas en comunicación al día*. Cochabamba: Punto Cero, año 26 N°42, julio de 2021, pp. 68-83, Universidad Católica Boliviana "San Pablo" Cochabamba.

en la dinámica mediática, abriéndola a la naturaleza de las redes sociales digitales; iii) interpelar la naturaleza occidental de las políticas públicas, para complementarla con la emergencia vivificante de los paradigmas interculturales; y iv) interpelar la noción de lo público desde las formas de constitución híbridas de lo público y lo privado en la descentralización de las sociedades.

Poner al día la teoría, legislación y prácticas de las políticas públicas en comunicación, constituye una oportunidad para retomar las banderas de la democratización de la comunicación y de la sociedad.

1. Tiempos de *Pawipacha*

Pawi es desorientación o aturdimiento que, cuando se territorializa en un espacio y un tiempo, se establece como *Pawipacha*, o tiempo de incertidumbre, que podría aquietarse en las opacidades del horizonte, o sembrar para arribar a otro ciclo, fértil. Siguiendo este sentido, *Pawipacha*, en su carácter social, implica asumir un tiempo de incertidumbres con realismo, pero sin derrotismo ni resignación ni pasividades, sino con la decisión de superarlo para seguir en camino. Así viene a ser un tiempo de profunda creatividad, de encuentro, de unidad y de solidaridades, un tiempo de siembra para superar el momento gris y renacer.

Estamos viviendo tiempos de *Pawipacha* porque estamos inmersos en una compleja crisis multidimensional, que es al mismo tiempo una crisis sanitaria mundial por la pandemia de Covid-19; una crisis económica nacional e internacional; una crisis política que reaviva polarizadas diferencias territoriales, ideológicas y étnicas; una crisis (in)humana que multiplica expresiones de violencia intrafamiliar y feminicidios; una estridente crisis ambiental ecocida; una crisis social con incremento dramático de los índices de pobreza y niveles de desempleo; una crisis de valores e insolidaridades; y una crisis de gobernabilidad con políticas públicas que desestiman los fundamentos participativos de la democracia.

Estamos, en suma, en presencia de una crisis multipolar que es alimentada por otra crisis, comunicacional, que se dejó arrastrar por el retorno a sistemas en los que la intervención de diversas institucionalidades pretende resolver el clima social incierto en base a (re)producciones de las relaciones verticales entre un emisor sabido y un mundo receptor desvalido. Esto configura un ambiente en el que, en tiempos de incertidumbre, las políticas públicas y las angustias, temores, incertidumbres, ilusiones y esperanzas cotidianas ciudadanas, se han incomunicado; un tiempo en el que la naturaleza de las políticas públicas en comunicación se ha puesto en receso.

Pero los tiempos de *Pawipacha* son también espacios para repensar las historias y los futuros, en la perspectiva de poner en orden la vida y armonizar los sentipensamientos con las prácticas sociales. En este sentido, son una oportunidad para bajar las loables políticas públicas en comunicación de los cielos académicos y de los discursos de los organismos internacionales, y ponerlas en los andares cotidianos de los pueblos, que es el lugar de donde han surgido, para que sirvan como narrativas de lo vivido y no solo como relatos inalcanzables de lo esperable, porque al final de cuentas, son también construcciones sociales, y tienen que seguir empujando su exigibilidad y justiciabilidad en las políticas estatales.

Y, en este contexto, son las mismas prácticas sociales, como zafándose de las políticas públicas, las que están señalando los caminos de la esperanza. Hablo de esas experiencias cotidianas que tejen comunalidades de solidaridad en los barrios, en las comunidades, o en las esperas de los migrantes en los puntos fronterizos. La pandemia ha sido también un espacio de recuperación del don de la reciprocidad entre los pobres reestableciendo sus lazos de intercambios de conocimientos, de tecnologías, de recursos para resistir, y para exigir su derecho a la vida.

En su sentido amplio, los tiempos de incertidumbre son aptos para la siembra, para que las políticas públicas en comunicación, tan importantes en sus alcances y en sus perspectivas, ajusten su teoría

y su legislación con las prácticas sociales, poniéndose al día con las nuevas realidades que ha abierto el mundo de la comunicación digital; con los avances conceptuales y timideces prácticas de las políticas estatales que no se atreven a reales procesos de descentralización; así como con las nuevas emergencias interculturales ciudadanas y sus formas de participación más proclives a las causas concretas que a los grandes idearios.

Por todo eso decimos que, los tiempos de *Pawipacha*, tiempos de incertidumbre y de creación colectiva, son apropiados para rescatar de los anaqueles a la teoría y a las prácticas de políticas públicas en comunicación, y así, puestos como semillas en la realidad contemporánea, ponerlas al día con el futuro, para seguir avanzando.

2. Las paradojas de las políticas públicas en comunicación

Las políticas públicas en comunicación son conquistas de alto valor democrático, expresadas en principios y en legislaciones con reconocimiento, sustento y proyección del protagonismo ciudadano, así como de formas de comunicación enmarcadas en una deontología con primacía de derechos y de comportamientos éticos. Constituyen un legado que cumple la función de un faro que guía las navegaciones con o sin brújula de los procesos comunicacionales.

Sin embargo, en la realidad, entre conquistas conceptuales y legales invaluable y la vigencia de sistemas sociales incommunicados, las políticas públicas de comunicación están viviendo un tiempo de paradojas entre: i) la presencia en teoría de principios altruistas; ii) la existencia de legislaciones humanistas; y iii) el desarrollo de prácticas instrumentalistas con inaplicabilidad de los principios altruistas y de las legislaciones humanistas.

En teoría, el altruismo de las políticas públicas es un referente ético y democrático de alta trascendencia. Son expresiones de aspiración de formas de democracia participativa que han logrado consagrarse

en la búsqueda de la democratización del Estado, el reconocimiento del protagonismo ciudadano, y el diálogo como mecanismo de construcción de acuerdos políticos en función del bien común. En estos cometidos, el deber ser de la comunicación se convierte también en una aspiración como derecho, así como en el dispositivo llamado a generar la construcción de las democracias participativas.

Una de las características de las políticas públicas en comunicación pasa por su aporte conceptual a la recomposición de los roles tradicionales del Estado, trascendiéndolos del monopolio del poder a la inclusión de la sociedad civil en el diseño, control y fiscalización de la gestión gubernamental. De este modo, el Estado se convertiría en “promotor de la interlocución, de la concertación de los intereses sociales y de la negociación de pactos ciudadanos en los procesos de planificación y ejecución de los planes y programas de desarrollo” (Velásquez Betancur, Jorge Alberto, 2014: 26), garantizando en su gestión el valor de la transparencia y, añadimos, del acceso a la información como un elemento fundamental de un gobierno con sentido público.

En cualquier circunstancia, las políticas públicas en comunicación se asientan en la inclusión ciudadana para Estados sociales de derecho, cuyas acciones se inspiran en la ética y la justicia social, dinamizando democracias deliberativas construidas en base al diálogo social y acuerdos entre sociedad civil y autoridades, con criterios de universalidad, equidad, transparencia, calidad y responsabilidad social (Velásquez, 2014: 32 – 33)

Como se puede apreciar, son expresiones radicales de democracia participativa, cuyos componentes de política pública están soportados, fundamentados y tejidos por procesos de comunicación, cuyo carácter transdisciplinario articula las realidades sociales con las aspiraciones políticas e institucionales.

En síntesis, la teoría de las políticas públicas es una formulación bien intencionada y legitimada de una democracia participativa, deliberativa, dialogal, generadora de pactos sociales, sistemas de

transparencia y gobernanza con responsabilidad social por el bien común.

En un ámbito conexo, lo recorrido en la formulación de leyes y normas de políticas públicas, expresa encaminamientos hacia la democratización de la comunicación. Existe una legislación que refleja el acumulado y la naturaleza social y política de las conquistas en diferentes procesos históricos, a la par de las reivindicaciones ciudadanas por sus derechos individuales y colectivos.

La libertad de opinión y la libertad de expresión, contenidos en el Derecho a la Información⁴⁴, reflejan los alcances y limitaciones que tienen los derechos de primera generación o derechos civiles y políticos, que están basados en el ejercicio de las libertades individuales, de la autonomía y defensa de las ciudadanías frente a los Estados.

También el Derecho a la Información establece los roles y deberes del periodismo, así como el sentido público de los medios de comunicación, cuya orientación ya no es solo inherente al individuo, sino que contiene responsabilidades con la sociedad; responsabilidades que McBride define en cuatro direcciones: “contractual, social, hacia la ley y hacia los valores universales” (McBride, Sean, 1980: 445), y el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) los define en la aspiración de asegurar el respeto a la reputación de las personas, la protección de la seguridad nacional, el orden público y la salud o moral pública.⁴⁵

Estas conquistas, desde el espacio latinoamericano, que cuando se las formula había ya opuesto la comunicación horizontal y participativa a la difusión, así como la comunicación para el desarrollo democrático al progreso, guardan relación con la búsqueda de un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC),

44 *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP)* Se promulga en la Asamblea General de la ONU, mediante la resolución 2.220 A(XXI) del 16 de diciembre de 1966, y entra en vigor el 23 de marzo de 1976.

45 La *Convención Americana sobre Derechos Humanos* en el punto 2 de su artículo 13, recupera esta formulación y especifica que las libertades no pueden estar sujetas a censura sino a responsabilidades ulteriores.

que se encamina con el planteamiento de las Políticas Nacionales de Comunicación (PNC), presentado en reunión de la Unesco, el año 1976 en San José.⁴⁶

Mirando estas conquistas desde las prácticas sociales y políticas, ya el año 2006 advertíamos que “la distancia entre la norma y la práctica de aplicación del Derecho a la Información presenta una brecha extensa y profunda, que se expresa en normas constitucionales nacionales inconclusas y prácticas desfasadas tanto de las legislaciones como de los principios” (Contreras Baspineiro, Adalid y Carrasco, Diego, 2006: 42). Esta afirmación fue corroborada con un análisis comparado de legislaciones de comunicación en los distintos países del continente, sujetos a fuertes violaciones a las libertades de expresión y de prensa. Ya entonces, y en realidad siempre, se sabía que la formulación de un derecho no es suficiente, cuando no se acompaña para su aplicación de la capacidad de exigibilidad colectiva como una tarea ciudadana fundamental.

Siguiendo el proceso, de la mano de las corrientes y experiencias de comunicación educativa y popular que se desarrollan en nuestro continente, y con resistencias en una parte del mundo institucional, académico y político, que entiende que el Derecho a la Información contiene los derechos de los polos de la emisión, de la circulación y también de la recepción, se plantea el Derecho a la Comunicación, sintonizándose con el carácter colectivo de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC),⁴⁷ en el marco de la emergencia de movimientos y formas societales participativas.

El Derecho a la Comunicación parte de los derechos de los ciudadanos, para construir sentidos de sociedad, de cultura, de política y de espiritualidad en procesos dialogales y de radicalidad democrática

46 La elaboración del documento sobre las *Políticas Nacionales de Comunicación*, entendidas como un conjunto integrado, explícito y duradero de normas, principios y aspiraciones que guían la acción, estuvo a cargo del maestro boliviano Luis Ramiro Beltrán Salmón.

47 *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966, con entrada en vigor el 3 de enero de 1976, de conformidad con el artículo 27

popular. Se trata también de superar la realidad normativa que muestra que “prácticamente todos los dispositivos de Derechos Humanos se refieren a la comunicación como un proceso de transferencia de mensajes” (Hamelink, Cees, 2005: 143). Y se puede afirmar también que, a diferencia de los derechos a la libertad de expresión y a la información, son derechos pensados no solamente desde la perspectiva del derecho conteniendo una visión instrumental de la comunicación, sino también desde la naturaleza democratizadora de los paradigmas comunicacionales.

En tiempos de *Pawipacha*, se trata pues de superar esta paradoja que desajusta principios y legislación con prácticas, transgrediendo la concepción instrumentalista de la comunicación reducida a medios de comunicación o a la relación informacional entre un emisor y receptores mediados por un mensaje. Una conceptualización de la comunicación que acompaña con pertinencia a los principios y legislación de las políticas públicas en comunicación, es aquella que se entiende como un proceso de construcción, de/construcción y re/construcción de sentidos de sociedad y de cultura, realizado por seres humanos en relación, que están histórica, cultural y socialmente situados, y que ponen en común proyectos de sociedad a través del intercambio de discursos, constituyendo prácticas sociales transformadoras.

El Derecho a la Comunicación es, en cualquier circunstancia, una apuesta por una comunicación donde se democratice la palabra para democratizar la sociedad, en un mundo con derechos exigibles, ejercibles y justiciables, en los que Estado y sociedad interactúan con responsabilidad social⁴⁸ en función del interés común.

Los principios altruistas y la legislación humanista no se están correspondiendo con las prácticas de gestión de las políticas públicas en comunicación, entre otras razones porque la generalidad de los gobiernos con su comprensión reduccionista de la comunicación a

48 Compartimos la comprensión de la responsabilidad social como “la conciencia de nosotros mismos en tanto sociedad y la conciencia de nosotros mismos en tanto individuos”, en Fernández Fátima, *La responsabilidad de los medios de comunicación*, Paidós, México DF, 2002, p. 96

difusión, establece Estados en estado permanente de publicidad, que creen ingenuamente que con inversiones millonarias en marketing y propaganda proselitista de sus acciones e intenciones pueden organizar sociedades en democracia. Su concepción verticalista de la comunicación no les deja ver que más allá de los oyentes, consumidores, o clientes con los que pretenden comunicarse, existen ciudadanos con derechos exigibles, con historias de vida y con voz propia.

Esto no está siendo posible hacer realidad en las políticas públicas de comunicación, porque mientras principios y normas son expresiones de democracias participativas, las formas de gestión son expresiones de deformadas democracias representativas, cuando no autoritarias (democraduras), que no siempre respetan la legislación y que por lo general aíslan de sus mandatos a la participación y opinión ciudadana.

Las institucionalidades centralistas de los gobiernos son estructuras premeditadamente desobedientes de la legislación de las políticas públicas en comunicación, porque les es más fácil y más cómodo gobernar ejerciendo hegemonías sin reconocimiento ciudadano, manipulando en lugar de dialogar y reduciendo la noción de lo público al ámbito gubernamental.

Desde el territorio de la sociedad civil, las estructuras de exigibilidad de los derechos de la comunicación han logrado importantes conquistas, por ejemplo en el reconocimiento de las radios comunitarias, así como en la reflexión sobre los derechos de la comunicación y de las prácticas contemporáneas de la comunicación popular y participativa. Del mismo modo, la academia y los organismos internacionales no han descuidado el conocimiento de los principios y legislaciones; así como los periodistas se han apropiado retóricamente de los códigos de ética.

Sin embargo, faltan consolidarse los espacios de exigibilidad que incidan en las políticas de los gobiernos y de los organismos internacionales, asumiendo las políticas públicas como derechos ciudadanos ejercibles. Para ello, en tiempos de *Pawipacha*, se tiene

que transitar de la declamación de los principios altruistas y las legislaciones humanistas a las conquistas de la palabra en la práctica social, encarnada en las luchas de los pueblos por una democracia que los incluya, con voz y con justicia.

Dada esta realidad, se hace imperioso actualizar la teoría y las prácticas de las políticas públicas en comunicación, si se quiere reconocer el poder de la palabra para construir el mundo disputando los sentidos de la vida con propuestas por la esperanza y por la vida digna. Con este cometido, en lo que sigue del presente documento vamos a abordar los siguientes puntos: i) poner al día las políticas públicas en comunicación interpelando la (in)comunicación en sus condiciones de reproducción social, cultural y política; ii) poner al día las políticas públicas en comunicación interpelando el carácter mediático de los principios y legislaciones; iii) poner al día las políticas públicas en comunicación con la energía de la convivencia intercultural; y iv) poner al día las políticas públicas en comunicación interpelando la institucionalización de lo público.

2.1. Poner al día las políticas públicas en comunicación interpelando la (in)comunicación en sus condiciones de reproducción social, cultural y política

La comunicación es un hecho social, esto es incuestionable. En el fondo de las construcciones discursivas, mediadas por las prácticas sociales, se encuentra la realidad, compuesta de distintas dimensiones (económica, social, cultural, política, ambiental, espiritual, educativa...) y también la comunicación, que además cumple la tarea de provocar intercambios entre estas distintas dimensiones, operando como una disciplina de fronteras. También opera generando significaciones de la vida, articulando el mundo individual con el colectivo, el público con el privado y el presente con el pasado y el futuro.

Por eso afirmamos que la comunicación es un tejido de significaciones y resignificaciones simbólicas de la realidad real y virtual,

enraizándose tanto en la vida cotidiana como en la vida organizativa y de movilización social, en los imaginarios, los conocimientos, las actitudes, las prácticas y las esperanzas, en suma, en los sentipensamientos de las personas en su vida individual y colectiva. La comunicación, es la obligatoria puesta en común de los sentipensamientos, desarrollando procesos de dinámico intercambio discursivo que se piensa, se siente, se sueña y se palpa, así como de encuentros sociales, culturales, políticos y espirituales.

Enfatizamos en esta noción, porque uno de los problemas en la paradoja entre principios altruistas, legislación humanista y práctica instrumentalista de las políticas públicas en comunicación, radica precisamente en que a la comunicación se le desprende de su pertenencia social, pretendiendo un acto de levitación que la pone por encima de la realidad, en el intento de procesos de ordenamiento de la realidad desde mensajes preelaborados y difundidos con fines efectistas y de persuasión para moldear pensamientos y conductas.

Trabajar las políticas públicas en comunicación implica la tarea de sintonizar los latidos de los espacios donde se construye y se expresa la palabra, es decir, la discursividad social, concepto con el que Eliseo Verón establece que toda acción social es portadora de sentido y de interpretación de la realidad articulada con una práctica social, porque “sólo en el nivel de la discursividad el sentido manifiesta sus determinaciones sociales y los fenómenos sociales develan su dimensión significativa” (Verón, Eliseo, 1997: 126).

En definitiva, toda producción de sentido es necesariamente social y todo fenómeno social es una de sus dimensiones constitutivas, o un proceso de producción de sentidos. Como dice Erick Torrico, tanto en su naturaleza comunicable o de exteriorización subjetiva y por ello, soporte material, así como también en sus intenciones y efectos de poder, o su dimensión política, como objetivación y sígnica de una ideología (Torrico, Erick, 1992: 14).

Por ello, afirmamos que el discurso y, particularmente el discurso político,⁴⁹ no se limita al pensamiento verbalizado, manifiesto y expresado con algún soporte comunicacional. Discurso es además lo que no se expresa, lo que vive latente en las subjetividades, aquello que radica en las intuiciones que se conectan con los latidos de la realidad, que parten y discurren el sentido común para colectivizarse en tomas de distancia crítica de la realidad. Hablamos de los sentipensamientos que, explícitos o implícitos, verbalizados o subjetivados, aportan a la construcción de la palabra en sus contextos, como el marco indesligable en el que se explica, cobra vida y genera interacciones en las que las ciudadanías resignifican los mensajes.⁵⁰

En nuestro planteamiento tienen valor comparable tanto el sentido común, o los sentidos de los comunes, labrados en el pensamiento más inmediato de la vida cotidiana, así como las ideologías establecidas como abstracciones críticas de las aproximaciones a la realidad. En consecuencia, el discurso político viene a ser una forma de acción política, que contiene, expresa y construye sentidos de política y de sociedad en las posibilidades y limitaciones de los contextos donde se elaboran los textos.

Dicho esto, y retomando el tema de las políticas públicas en comunicación, hay que reconocer autocríticamente que vivimos un tiempo de receso, de esfuerzos voluntaristas dispersos, de buenas iniciativas desconectadas, de impotencias frente a retrocesos como el desempleo, de limitaciones frente a la magnitud de la crisis sanitaria y económica, de retornos paradigmáticos a un difusionismo que no

49 En su comprensión más sencilla, el discurso político se suele definir como todo aquello que es dicho por los políticos y actores que intervienen en la esfera pública y/o en una práctica política. Comparto el criterio de Teun van Dijk, cuando afirma que, para caracterizar el discurso político, en lugar de pretender una definición abstracta, resulta más efectivo caracterizarlo en función de sus propiedades, tales como el dominio societal o el terreno donde actúa la política; los sistemas políticos; los valores políticos; las ideologías políticas; las instituciones, organizaciones y grupos políticos; los actores políticos; y las relaciones, los procesos y las acciones políticas (en Van Dijk Teun, *Estructuras y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*, Siglo XXI, México. 5ª edición, 1988)

50 Contreras, Baspineiro, Adalid, *El discurso electoral, en su fondo y en su superficie*, Columna de opinión "Todavía Soñamos", ERBOL, La Paz, octubre de 2020, p. 2

contribuye a superar las incertezas, y de asentamientos en democracias imperfectas.

Las políticas públicas en comunicación, que tienen su fuente de inspiración en el camino recorrido de la democratización de la comunicación, en estrecha articulación con la exigibilidad de los derechos humanos, está en estos tiempos ahí, en los anaqueles de los principios y de las legislaciones, guardado como un baluarte descuidado, desportillado por las predominantes concepciones utilitarias de la participación, ajado por las hendiduras del diálogo que no escucha, suspendido por la pasividad de la auto regulación periodística, y subvalorado por las nociones de la casi-comunicación virtualizada que no sabe que existen normativas, o si lo sabe, las ignora, y se ampara en la libertad de expresión, igual que los empresarios de los medios de comunicación para violentar los códigos de ética, ni más ni menos.

Tenemos que leer los procesos de comunicación en sus contextos, son parte de ellos. Es una de sus dimensiones. Se nutre de las dinámicas socioculturales y de las prácticas sociales, influyéndose y alimentándose, al mismo tiempo que construye sentidos de sociedad, de cultura, de política y de espiritualidad siguiendo y recreando rutinas institucionalizadas. No es la comunicación quien lleva de la mano a las estructuras sociales, caminan juntas, correspondiéndose.

Mucho ha avanzado en conceptualizaciones y en metodologías la investigación de la comunicación, en todos sus campos. Valiéndose de este arsenal, en estos tiempos es imprescindible aproximarse a las realidades para desentrañarlas desde los recorridos discursivos. No se trata de describir la realidad o el contexto en el que ocurren los procesos de comunicación con diagnósticos demográficos que hacen caminar por separado las estadísticas de las discursividades. No se trata ni siquiera de establecer las hablas entre los sujetos sociales estableciendo sus interacciones. Se trata de avanzar, con todo esto, y más, discurrendo los caminos de las construcciones discursivas, a interpelar la realidad, a desmenuzarla, cuestionarla, explicarla en las relaciones de sus distintas dimensiones y en los ¿por qué? de sus determinaciones.

Los procesos comunicacionales tienen que explicarse en las articulaciones de los discursos en el enlace que hacen con distintas dimensiones de la vida, para que la aplicación de las políticas públicas y de las acciones que inspira, se conecten con la realidad vivida por las ciudadanías, que no siempre, o casi nunca, se corresponde con la realidad pensada por las burocracias institucionales. Se trata de deconstruir e interpelar las *condiciones de reproducción social*, que están hechas de dinámicas socioculturales, prácticas sociales y rutinas institucionales en, desde y para las que se tejen los imaginarios individuales y colectivos, desarrollando batallas simbólicas por la convivencia social en democracia.

Las condiciones de reproducción social, como lo sugiere su nombre, son construcciones eminentemente histórico-sociales. Uno de sus motores es la articulación entre rutinas institucionales, en las que se explican los sentidos y orientaciones que asumen las políticas públicas, sujetas a proyectos y explicables en las orientaciones de los gestores de dichas políticas. Como ya hemos visto en las paradojas, el rol garante de la legislación que les corresponde no siempre es cumplido, así como tampoco son aplicados los principios, aunque se los recite.

Por otra parte, las rutinas institucionales se reflejan en dinámicas socioculturales en las que las ciudadanías participan como beneficiarias o como marginadas de las políticas públicas. Dependiendo de la situación que ocupen, estas dinámicas socioculturales podrán ser aliadas de las políticas o demandantes de las que se correspondan con sus intereses.

Esto explica las prácticas sociales, que son intervenciones organizadas de las sociedades, ya sea para acompañar, o para demandar, para proponer, o para exigir acuerdos de beneficio colectivo y para el bien común. Es importante establecer en este punto, que los principios y la legislación de las políticas públicas de comunicación per se, no forman parte de las agendas reivindicativas de las ciudadanías. Esta afirmación no niega la exigibilidad más amplia de la participación y la expresión como derechos ciudadanos para ser escuchados.

Lo afirmado, tampoco niega la importancia que han adquirido los movimientos por el reconocimiento de los derechos a la comunicación, por ejemplo de las radios comunitarias y su particular identidad, incluso como emprendimientos colectivos, y con líderes comunitarios cumpliendo el rol de comunicadores, aspectos que no necesariamente se recogen en las legislaciones.

Sobre estas bases se tienen que interpelar las prácticas de (in) comunicación para construir estrategias que, siguiendo el espíritu de las políticas públicas en comunicación, contribuyan a cambios societales institucionalizados, con interlocución entre instituciones, organizaciones sociales y ciudadanía, en contextos históricos con memoria acumulada, dinámicas presentes y creación simbólica y prácticas de futuros esperados.

2.2 Poner al día las políticas públicas en comunicación, interpelando el carácter mediático de los principios y legislaciones

Como ya vimos, la legislación existente tiene su fuente de inspiración y de realización en las características de los derechos humanos y de las concepciones de la comunicación fuertemente arraigadas a su mediatización. Es decir, a su realización como práctica social en los intercambios e interacciones a partir de las funciones decisivas que cumplen y han cumplido los medios de comunicación. De aquí resulta entonces que la libertad de expresión y el derecho a la información tienen fuerte asentamiento en el campo de la emisión y en el mensaje, con adicional consideración del campo denso y dinámico de la recepción activa, especialmente en las dimensiones de su acceso a los medios y a una información digna.

Este paradigma, ya enriquecido con el planteamiento del derecho a la comunicación, que asume las políticas públicas desde las mediaciones, con protagonismo ciudadano, impulsado por las corrientes de comunicación participativa, necesita consolidarse y

profundizarse aún más en las características particulares de las nuevas tecnologías que definen sistemas de comunicación digital.

Con las nuevas tecnologías el problema ya no está tanto centrado en el acceso a la información y a la participación. En cierto modo, y con las limitaciones que se le conocen, su emergencia en la cotidianeidad comunicativa, ha instalado dos preguntas clave: ¿para qué participar?, y ¿qué decir? Como se sabe, en las redes sociales digitales, la casi-participación ha modificado los protagonismos ciudadanos en la construcción discursiva, ha abierto las puertas del acceso a la participación, pero sin embargo no ha resuelto el tema de fondo: el discurso argumentado. Desde la perspectiva de las políticas públicas en comunicación, la palabra con sentido es la que lleva a que los sentipensamientos guíen los pulgares, y no al revés, como ocurre ahora.

Vivimos tiempos de mayor autonomía ciudadana en las re/significaciones de los mensajes, que rasgan la noción fundamentalista de la influencia efectista de los medios. Las características de la comunicación en redes sociales informáticas, cuyas burbujas no caben en las concepciones centralistas de los medios ni en sus formas expansivas sin fronteras, configuran un mundo comunicacional fragmentado, cuando no individualizado. Y los encuentros se tejen desde estas explosiones de mensajería, poniendo en las agendas multiplicidad de temas, de convicciones particularizadas y causas concretas, cada una remando en sus aguas, simultáneamente.

Los algoritmos de la internet están modificando las tradiciones mediáticas de la libertad de expresión que, en su función como política pública establece filtros de ética que garantizan niveles de y formas de construcción y circulación discursiva. Los lenguajes y las narrativas en las redes sociales están transgrediendo estos límites, vaciándole su sentido a la libertad de expresión con estructura deontológica, para admitir como válidos los *fakenews*, así como las malas noticias y la desinformación.

Y en este ambiente contemplativo, son precisamente las políticas públicas en comunicación las que tienen que cumplir la función

de reconducir estos procesos por las sendas de la construcción democrática, para que los tiempos de posverdades no se naturalicen como el signo contemporáneo de la vida. En sistemas particularizados, son imprescindibles formas de consumo responsable de la producción discursiva de las redes sociales digitales, así como mecanismos empoderados de auto regulación en las subjetividades.

Solo a modo de ejemplo, recuperamos como una alternativa el método del triple filtro socrático con sus componentes que velan por la verdad, la bondad y la utilidad, como criterios válidos para calificar las argumentaciones discursivas. Veamos:

- *“¿Sabes, Sócrates, lo que acabo de oír sobre uno de tus discípulos?*
- *Antes me gustaría que pasaras la prueba del triple filtro. El primero es el de la Verdad. ¿Estás seguro de que lo que vas a decirme es cierto?*
- *Me acabo de enterar y...*
- *O sea que no sabes si es cierto.*
- *El segundo filtro es el de la Bondad. ¿Quieres contarme algo bueno sobre mi discípulo?*
- *Todo lo contrario.*
- *Con que quieres contarme algo malo de él y sin saber si es cierto. No obstante, aún podría pasar el tercer filtro, el de la Utilidad, ¿me va a ser útil?*
- *No mucho.*
- *Si no es cierto, ni bueno, ni útil, ¿para qué contarlo?”.*

Es cierto, ¿para qué contarlo?, o ¿para qué transmitirlo?, o ¿para qué adelantarlo como primicia informativa?, o ¿para qué compartirlo?, o ¿para qué retuitearlo?

Es tarea contemporánea el pensar caminos de incorporación de la casi-comunicación digital en los marcos de las políticas públicas, sin forzar sus prácticas a las características mediáticas de los principios y legislaciones, sino abriéndolas a la incorporación de las formas

descentradas y simultáneas en las responsabilidades sociales. Para eso se tienen que recuperar los idearios y las causas concretas, que son las conexiones de las redes con la realidad, y tejer desde allí empoderamientos particularizados y colectivos que se sumen a la lucha por la democratización que, desde cualquier perspectiva, se hace en las batallas por formas de sociedad inclusivas, armónicas, convivenciales.

2.3. Poner al día las políticas públicas en comunicación con la energía de la convivencia intercultural

Entendemos la Comunicación para el Vivir Bien / Buen Vivir como

[...] un proceso de construcción, de/construcción y re/construcción de sentidos sociales, culturales, políticos y espirituales de convivencia intercultural y comunitaria con reciprocidad, complementariedades y solidaridad; en el marco de una relación armónica personal, social con la naturaleza y el cosmos; para una vida buena en plenitud que permita la superación del vivir mejor competitivo, asimétrico, excluyente e individualizante cosificados en el capitalismo y el (neo)colonialismo (...) En este proceso, la construcción del discurso promueve una interacción participativa desde las diversidades y alteridades; poniendo en relación enunciaciones desde el espacio público y privado, estatal y ciudadano, real y virtual; compartiendo signos y significados para la construcción del Vivir Bien / Buen Vivir a través de múltiples recursos y medios de comunicación, en sistemas plurales enmarcados en el ejercicio del Derecho a la Comunicación. (Contreras, Baspineiro, Adalid, 2014: 81)

Este extenso concepto da cuenta del paradigma del Vivir Bien / Buen Vivir, concebido como una respuesta a la deshumanización capitalista, (neo) colonial, patriarcal, depredadora, individualista y desarrollista. En este ámbito, la Comunicación para el Vivir Bien / Buen Vivir es la respuesta a la funcionalización de los procesos de comunicación a estos sistemas, contraponiendo enunciaciones y prácticas colaborativas e inclusivas, porque no es posible pensar la democratización de la sociedad con sistemas comunicacionales mercantilizados, con manejo empresarial-utilitario de la libertad de expresión, dedicados a exaltar

el individualismo, a promover el culto al miedo y avalar las guerras mediáticas que agreden la vida.

Este enfoque está explícitamente ausente de las políticas públicas en comunicación y es necesario recogerlo, para enriquecer su teoría, sus principios, su legislación y sus prácticas. Precisamente, en este camino, resulta pertinente acudir al sentido de la comunicación contenido en el *Aruskipasipxañanakasakipunirakispawa*, que el pueblo aymara asigna la comprensión de que “necesariamente debemos siempre comunicarnos unos a otros, obligatoriamente, para arribar a entendimientos”. Como se ve, esta formulación tiene dos sentidos: uno inclusivo/dialogal (nos comunicaremos unos a otros) en el ámbito de los intercambios e interacción discursiva; y otro vinculante (la obligación de comunicarnos) en la práctica social, para arribar a entendimientos, compromisos y decisiones en un acto de humanización de la palabra.

Esta comprensión relacional de la comunicación, recupera las tres bases de la comunicación participativa que fundamenta las políticas públicas en comunicación: acceso, participación y diálogo, y las enriquece con la incorporación de otro elemento: la convivencia comunitaria identificada con la ecología integral que se construye en la espiritualidad compartida para combatir la pobreza, cuidar la naturaleza y devolver la dignidad a los excluidos (Laudato Sí, Capítulo IV).

En esta concepción, el Vivir Bien / Buen Vivir es el punto de llegada o la sociedad utópica a ser construida, pero es también y, al mismo tiempo, el camino que se debe recorrer para llegar a ese punto, poniendo en práctica cotidiana la solidaridad, las complementariedades, las reciprocidades para una convivencia comunitaria. En esta dinámica, la comunicación viene a ser la palabra que camina el devenir histórico de personas y sociedades múltiples que construyen y enuncian discursos dándole sentido a los tránsitos de una vida con principios de correspondencia y equilibrio con justicia. Es la palabra que fluye en las prácticas sociales, en las interacciones culturales, en los diálogos intrapersonales, en los intercambios y reciprocidades de los pueblos que interactúan y construyen vida digna, aquí y en el futuro.

Para la superación de la paradoja entre principios altruistas, legislación humanista y prácticas instrumentalistas, se tiene que recuperar la metodología de la Comunicación para el Vivir Bien / Buen Vivir, referida al saber comunicarse siguiendo cuatro principios: i) saber escuchar o escuchar para hablar; ii) saber lo que se habla o hablar con sentido y con sentidos; iii) saber compartir refrendando las palabras con los actos; y iv) saber celebrar y esperar (Contreras, Baspineiro, Adalid, 2017: 128 -129).

Las políticas públicas en comunicación tienen que ganar en interculturalidad, que además de valorar el (re)conocimiento de los otros, propone dinamizar interacciones entre personas y culturas diferentes para enfrentar y superar las asimetrías (Walsh, Catherine, 2009: 45) bajo condiciones de respeto, igualdad y desarrollo en espacios comunes (Ayala Mora, Enrique, 2011: 57 – 59).

La vigencia de esta diversidad condiciona políticas públicas que superen las constituciones de una sola cultura, una sola religión, una sola matriz conceptual, una sola ideología. Las alteridades son necesarias para la democratización de la sociedad y de la comunicación, ejerciendo los derechos desde los lugares y recorridos por los que discurre el discurso, que son lugares situados en los sentipensamientos ciudadanos, intercambiando conjuntos textuales encadenados en un continuum simbólico cultural hecho de disputas, acuerdos, conflictos, por construcciones colectivas de sentido y de sentidos.⁵¹

2.4. Poner al día las políticas públicas en comunicación interpelando la institucionalización de lo público

Otro campo de actualización trascendiendo el espacio reducido de la comunicación a medios de comunicación, o a información, o a intercambios de mensajes, y recuperando el sentido abarcador de las políticas públicas en comunicación, es devolverle su realización en

51 Contreras Baspineiro, Adalid, *El buen-convivir y bien-transformar en la comunicación. Sistematización de prácticas innovadoras para el Buen Vivir*, Signis América Latina, Quito, 2019.

los ámbitos del derecho a la comunicación de la mano de los derechos fundamentales. Nos referimos a la promoción de una justicia creíble; al funcionamiento de una verdadera auto regulación; a la existencia de mecanismos de defensa de los ciudadanos en temas comunicacionales, mediante espacios de defensoría del lector, del televidente, de la audiencia, del internauta; a la profesionalización y garantías en el ejercicio periodístico; así como la incidencia en los Estados con políticas inclusivas.

Esto es el espacio público, antes reservado a la administración del Estado, y ahora ampliado a la intervención ciudadana que se involucra caminando desde lo común, desde su vida cotidiana, desde el sentido común y desde los sentidos de los comunes, con una fuerte carga solidaria, comunitarista y una orientación reivindicativa de reconocimiento de su palabra, de su vida, de sus proyecciones, horadando la normalidad excluyente.

La ciudadanía no puede pensarse sólo en términos jurídicos, ni tan sólo como sujeto de derechos, tiene que reconocerse como una construcción cotidiana del derecho a ser incluido, de escuchar, del derecho a ser escuchado y del derecho a la expresión. La democratización de la comunicación tiene que resolver a su vez la democratización de lo público, puesto que las políticas públicas en comunicación son, en cualquier circunstancia, un derecho, una actitud inclusiva, un servicio público-privado ético, un colectivo de convivencias y un estallido de expresiones de la palabra.

Lo público restringido al espacio de acciones del Estado y sus autoridades y mecanismos ha sido ya superado por las conquistas de los movimientos de derechos humanos, como por ejemplo los derechos de las mujeres, que han tenido la capacidad de incorporar en el espacio público problemáticas que se escondían en la oscuridad de lo privado, como es el caso de la violencia intrafamiliar. Su visibilización ha servido para enfrentar el problema con los artefactos que contribuyan a conocerla, razonarla, cuestionarla, negarla y enfrentarla. El camino para su plena realización es todavía largo, pero se está caminando.

Y de eso se trata, de incorporar en el espacio público problemáticas que necesitan afrontarse con enfoque de derechos y que, en consecuencia, enriquezcan las bases de la democratización de la comunicación desde lo cotidiano, colectivizando las demandas, las necesidades, los intereses y las propuestas ciudadanas.

Las visiones apocalípticas de lo público como espacio privativo de los poderes han sido ya superadas. Muchos elementos del espacio privado forman parte constitutiva de ese poder que tiene que ser construido. Una parte de lo alternativo se ha reproducido en el seno de las políticas oficiales. Por eso es válido hablar de políticas públicas híbridas en comunicación, que combinen lo tradicionalmente público con los factores del espacio privado que contribuyen a la democratización de la comunicación y de la sociedad.

Y en consecuencia con esta concepción, se trata de incidir en la descentralización del poder comunicacional que han adquirido los Estados, al punto de convertirse, igual que los consorcios empresariales, en oligopolios de la comunicación con infraestructura, posesiones, medios, manejo de publicidad, otorgación de licencias, patrocinio de eventos, regulación de los medios, contrataciones con flexibilidad laboral de los comunicadores, y otros factores que deben ponerse entre los elementos a ser superados con la energía de las políticas públicas en comunicación.

Sigue siendo una tarea fundamental en la democratización de la comunicación interpelar a los poderes que controlan, o monopolizan o acallan la palabra, las políticas públicas en comunicación promueven los diversos, respetan los distintos, tejen los encuentros, fomentan los debates y generan espacios para la conquista de la palabra. Ni los gobiernos, ni los monopolios mediáticos privados, ni las escuelas, ni los partidos, ni la academia, ni las redes pueden destinarse a opacar las sociedades y su palabra, su rol es visibilizarlos y, con la intervención de las políticas públicas en comunicación, además promoverlos con producciones y estéticas dignificadoras.

Lo público tradicional, de la mano de la pospolítica, está queriendo

legitimar cambios de sentido en las palabras, deformándolas. Por ejemplo, a la interculturalidad se la confunde con dispersión, a la alteridad con consensos, al diálogo con el monólogo oficial, a las libertades con los libertinajes permisivos. Emergiendo significados desde el sentido común y desde la praxis política, las políticas públicas en comunicación tienen que concebirse como espacios de representación del conflicto social y de las construcciones de encuentros y concertaciones, de visibilización, de diálogos, de construcciones y no de monopolios de la palabra.

3. En tiempos de *Pawipacha* la utopía está vigente

La utopía de la democratización de la comunicación y de la sociedad sigue vigente. Se tienen que retomar sus banderas poniendo las políticas públicas en comunicación al día. No va a ser posible el mundo diferente, ni las sociedades igualitarias, plurales, inclusivas, respetuosas del medio ambiente, garantistas de la libertad de expresión, si de la mano de la comunicación dignificadora no se cambian radicalmente los sistemas sociales que estamos viviendo.

En tiempos de *Pawipacha*, los imaginarios colectivos se nutren de la memoria que une pasado, presente y futuro en un solo tiempo, con sentipensamientos recreadores de las esperanzas para reorientar los andares. Es un tiempo que hay que proponerse superarlo y saber salir de él, aprendiendo de lo hecho, recogiendo el pensamiento y las prácticas acumuladas con el rol promotor de los Estados, la tarea corresponsable de los empresarios, la auto regulación ética de los periodistas y comunicadores, el rol iluminador y orientador de la academia, y el protagonismo irreverente, de superación de la subordinación, de la exclusión y del silencio de las ciudadanías presentes en la historia con su voz, sus rostros y sus sentipensamientos.

Referencias bibliográficas

- Ayala Mora, Enrique (2011). *Interculturalidad. Camino para el Ecuador*. Quito: FENOCIN.
- Contreras Baspineiro, Adalid y Carrasco, Diego (2006). *Transiciones de la libertad de expresión al derecho a la comunicación*. La Paz: Azul Editorial.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2014). *Sentipensamientos. De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien*. Quito: UASB.
- Contreras Baspineiro Adalid (2017). *Jiwasa. Comunicación participativa para la convivencia*. Quito: FES.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2019). *El buen-convivir y bien-transformar en la comunicación. Sistematización de prácticas innovadoras para el Buen Vivir*. Quito: Signis América Latina.
- Contreras, Baspineiro, Adalid (2020) *El discurso electoral, en su fondo y en su superficie*. La Paz: Columna de opinión “Todavía Soñamos”, ERBOL, octubre 2020.
- Fernández Fátima (2002). *La responsabilidad de los medios de comunicación*. México SF: Paidós.
- Hamelink, Cees (2005). “Derechos humanos para una sociedad de información”, en Marques de Melo, José (organizador), *Derechos a la comunicación en una sociedad de la información*. Sao Paulo: Universidad Metodista.
- Laudato Sí, Capítulo IV.
- McBride, Sean (1980). *Un solo mundo, voces múltiples*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Medellín Torres, Pedro, et al. (2002). *Guía para la estructuración de políticas públicas de seguridad ciudadana*. Bogotá: Consejería Presidencial para la Convivencia y Seguridad Ciudadana, Escuela Superior de Administración Pública, Federación Colombiana de Municipios y Fundación José Ortega y Gasset.
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP)*. Se promulga en la Asamblea General de la ONU, mediante la resolución 2.220 A(XXI) del 16 de diciembre de 1966, y entra en vigor el 23 de marzo de 1976.
- Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC)*. Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966, con entrada en vigor el 3 de enero de 1976, de conformidad con el artículo 27.
- Torrico, Erick (1992). *Comunicación, política y emisión ideológica*. La Paz: Sindicato de Trabajadores de la Prensa de La Paz, Centro de Estudios de la Información y la Comunicación.

- Van Dijk Teun (1988). *Estructuras y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*. México DF: Siglo XXI.
- Velásquez Betancur, Jorge Alberto (2014) *La comunicación: fundamento de las políticas públicas*. Medellín: Revista Comunicación N° 31.
- Verón, Eliseo (1997). *La semiosis social: fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.
- Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: UASB/Abya Yala.

La vida después del coronavirus⁵²

“... aunque no podemos adivinar el mundo que será,
bien podemos imaginar el que queremos que sea”.

(Eduardo Galeano. *El derecho a soñar*)

En estas reflexiones de cuarentena, siento la incontenible necesidad de decirles al Isaac, al Emilio, al Ignacio y a todos los niños del mundo, que las personas de mi generación no nos resignamos a cerrarla con preguntas sin respuestas. Hemos asumido el compromiso de entregarles un mundo mejor, así sea inconcluso e imaginado, para que las generaciones que nos siguen terminen de construirlo con los ladrillos de esperanza, de solidaridad y de amor con los que estamos enfrentando la coyuntura del coronavirus, recreando la receta heredada de nuestras utopías que se labraron en las luchas por la democracia. En un mañana ojalá muy cercano, cuando hayamos salido de este trance global que nunca de los jamases soñamos (sobre)vivir, encontraremos un mundo al que entre todos tendremos que aprender a mirar desde otra perspectiva, la de la vida digna.

52 Publicado en Contreras Baspineiro, Adalid. 2020. *Quitarnos los miedos. Hacer comunicación en tiempos de coronavirus, aislamiento social y pandemia informativa*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 165 - 186.

Somos constructores de nuestra propia destrucción

Imaginaros el mundo después del coronavirus, nos concede la posibilidad del derecho a soñar con otro mundo que para vivirlo necesitamos existir en comuniones solidarias sin las fragilidades de nuestros individualismos. No será producto de un milagro, sino la realización de un cambio radical en nuestros modos de vida. En realidad, el milagro, más que seguir con vida superando la pandemia, será el haber aprendido a encarar un cambio civilizatorio.

Otro mundo emergerá de los escombros que deja la pandemia. Tenemos que trabajar para que sea un mundo no solamente otro, sino un mundo donde quepamos todos, sin exclusiones, con dignidad, sin injusticias, con igualdad, sin opresores, con libertad, sin egoísmos, con convivencia en comunidad, sin una voz única, con coros plurilingües de esperanzadora utopía. Está en nuestros corazones concebirlo y en nuestras manos diseñarlo, construirlo y habitarlo.

Incluso un desconocido forastero como el Covid19, que una noche lúgubre invadió nuestro mundo sin pedir permiso para arrasarse en tiempo real y sin compasión ni fronteras a los humanos que habitamos depredando el planeta que nos da vida, demuestra que no nace de la nada, sino que, como todo proceso, se gesta en las entrañas de la sociedad que vivimos y que transita hacia algún lado, quién sabe dónde.

El hambre es un mal creciente en diversas regiones del planeta. Miles de hectáreas de tierras destinadas a la producción de alimentos han sido reemplazadas por productos que sirven para engordar los agrocombustibles. La violencia étnica y política deriva en desplazados que o mueren en el camino o en el intento por vivir, al menos vivir, porque su condición de humanos ya parece un imaginario inalcanzable. Uno de nuestros países tuvo que especificar en un decreto la sanción a la violencia doméstica, porque la crisis llevada de la mano de la rutina de un sistema que deshumaniza, incrementó los niveles en lugar de conducir solidaridades. La economía de mercado ha lanzado más rostros y manos a las calles. Las ciudades y países, como en el medioevo,

han cerrado sus murallas al ingreso de los forasteros, aunque éstos sean sus connacionales. La depredación nos advierte que la naturaleza que se quema, o se seca, o se ensucia, ya no soporta la ambición del capitalismo salvaje. El consumismo nos convierte en sociedades gregarias e individualistas. Los hombres construimos así nuestros caminos de prosperidad, pero a título de progreso también somos constructores de nuestra propia destrucción.

Cuando creíamos tener las respuestas nos cambiaron las preguntas

El coronavirus le da vida a este grafiti escrito en los albores de la globalización y que fue el preludio de una etapa de la historia, que con todas sus (in)certezas naturaliza la pobreza, crea el fetiche del mercado, instaura un sistema neoliberal y basa su modelo de progreso en la extinción de la biodiversidad: *“yo creía tener todas las respuestas a la vida, hasta que me cambiaron las preguntas”*. ¿Usted tiene las respuestas?, ¿qué preguntas existenciales nos ha cambiado el coronavirus?

La particularidad del surgimiento y, especialmente de la expansión destructiva de este virus intruso, es que se alimenta, engorda y reproduce en la descomposición de un sistema que ya no puede seguir ocultando su verdadera identidad inhumana en los maquillajes consumistas de la economía de mercado. Los siglos contados del capitalismo parecen estar abriendo las compuertas de otro modo de producción y de vida, en la conclusión inexcusable de su fase neoliberal.

Tres dimensiones se confabulan para la generalización indeseada de la pandemia. En primer lugar, Covid19 es un elemento desconocido para el que el avance de la ciencia no tiene respuestas y la precariedad de los servicios de salud y la insuficiencia de elementos de bioseguridad se convierten en sus aliadas. En estrecha relación, la economía mercantilizada del poder financiero transnacionalizado pone al descubierto ejércitos de desocupados y subocupados que no pueden acomodarse a las medidas sociales que quieren convertirse

en la respuesta a un problema sanitario para el que no se tienen salidas. Y en interacción con ambos, las reacciones de sobrevivencia, egoístamente individualistas ante la pandemia globalizada, no dejan avizorar caminos para soluciones que además de individuales son obligatoriamente colectivas. Pandemia – economía de mercado - individualismo, constituyen la triada perfecta de la tragedia.

El sistema que (sobre)vivimos se está descomponiendo al mismo tiempo que descompone lo que encuentra a su paso. Necesitamos otro modelo de desarrollo, con primacía de los derechos por sobre el capital, basado en la sencillez contundente del Credo y del respeto a la vida, a la vida digna, a la vida en armonía, a la vida sin exclusiones, al buen convivir comunitario, a la vida con equidad, para nosotros y la naturaleza que nos cobija.

Todos por igual, ni más ni menos, humanos

La nuestra es una sociedad nómada, que en tiempos del coronavirus está transformando a la carrera una infinidad de sus contenedores económicos, ambientales, sociales, culturales, políticos y espirituales, obligando a que sus brújulas sigan el camino de la diáspora, es decir, el de las gentes que se van sin haberse ido, porque sus identidades se quedan, se van y se entrecruzan para seguir siendo. El mundo está inevitablemente cambiando, se ha trastocado, es el momento para desterrar la enfermedad terminal de la sociedad en descomposición junto con la enfermedad de la muerte.

La muerte, esta señora que hace de la vida un lugar vulnerable, llena el ambiente con su presencia de incertidumbre, de desdicha y de pánico masivo. Nos espanta. Por eso no podemos ver que tras de su guadaña sembradora de dolor, se avizora otra vida, aquí y en otras latitudes. Hay otra vida, es cierto, y tendremos que descubrir su morada para aprender a vivirla recuperándonos la cualidad del respeto a las otredades y del amor a los semejantes y a la naturaleza.

La muerte ha superado las capacidades instaladas para que los muertos sean recogidos y entregados a la Madre Tierra prolongando su condición de humanos. Pasan a formar parte de las estadísticas, sin despedidas, sin velorio, sin entierro, metidos en bolsas desechables, esperando ser cremados o dejados quién sabe dónde. Son tantas y tantos que deben amontonarlos en pistas de hielo esperando la posibilidad de convertirlos en cenizas. Son los nadie contemporáneos, ya no tienen nombre.

El coronavirus, que no diferencia afectados porque caen reyes y plebeyos, celebridades y excluidos, ricos y pobres, izquierdistas y derechistas, viejos y jóvenes, varones y mujeres, ciudadanos e indígenas, sanos y enfermos, ateos y creyentes, intelectuales y analfabetos, nos está demostrado que en esta tierra todos somos iguales, seres minúsculos y vulnerables, indiferenciados e iguales ante la pandemia. Es la oportunidad para tejer una nueva identidad que nos considere a todos por igual, ni más ni menos, humanos.

El retorno del Tercer Mundo

Curiosamente, en este espejo que nos refleja un mundo en el que el dinero no compra salud, aunque por supuesto su ausencia nos priva de ella, las superpotencias se vieron tan afectadas, frágiles e impotentes ante la pandemia como los países subdesarrollados, en los que renació la noción de Tercer Mundo, en su sentido más reivindicativo que en el de jerarquía en la escala del desarrollo. Buscamos un nuevo orden económico, social, cultural, geopolítico y comunicacional, donde la calidad de vida ya no se equipare con acumulación de bienes, sino con distribución equitativa, para que todo alcance para todos y la vida fluya digna y dignificante.

Es la oportunidad para cambiar el (des)orden existente, y que no sigamos con la historia de la extracción y exportación de nuestras materias primas a cambio de migajas en relaciones internacionales

asimétricas. Los ojos del mundo se están poniendo en la quina como una alternativa para combatir el virus, y este nuestro producto, que ya cambió la historia de la medicina con el control de la malaria y la fiebre amarilla hace más de 100 años en el Canal de Panamá, podría, junto con otras alternativas ponerse en la lista de las soluciones para salvar vidas, pero ya no marginando a los países productores en el olvido, sino para abrir nuevos canales y tender otros puentes para la integración.

¡Quién lo diría! En pleno Siglo XXI y con un notable desarrollo de la ciencia y la tecnología, las recomendaciones médicas para la prevención del virus no se encuentran en productos farmacéuticos sofisticados, salvo el humilde Paracetamol, sino en prácticas naturales cotidianas como lavarse adecuadamente las manos con jabón que tiene la propiedad de quitar la superficie grasosa del CoV2 que provoca el SARS (Síndrome Respiratorio Agudo Grave). Otras medidas recomendadas como la distancia adecuada en las colas, o llevar barbijo, o taparse la boca o nariz si se tose o estornuda, no son extrañas. No hay nada que no sea posible hacerse. El remedio preventivo ya no tiene secretos que sólo los especialistas los entienden, ni tiene los (dis)gustos ni (sin)sabores (in)sufribles del aceite de bacalao. Se trata de una receta conocida, accesible y posible de ser compartida y realizada eficazmente con un trato humanitario de los médicos, una orientación clara de parte de los factores de opinión y la responsabilidad de los ciudadanos, como siempre debería haber sido.

Los de la calle

¡Tanto racismo en la comprensión de los hechos! ¿Por qué? ¿Por qué sino porque está vivo en y con nosotros? De a buenas y primeras, millones de ciudadanos de todos los países, aunque quisieran, no podrían haberse acogido a las medidas de la cuarentena sin tener las condiciones para hacerlo. Aun sabiendo que sus vidas, y las de sus seres queridos, y las de sus paisanos dependen de seguir las reglas del distanciamiento social

guardándose en sus casas, no podrían haberlo hecho sin medidas de compensación a su destino de vida en la calle. La calle es su lugar de trabajo cotidiano para el ingreso diario. Para algunos la calle es también su hogar. ¿Cómo podrían garantizarse y garantizarnos vida sin llevar a sus hogares lo que les proporciona la calle?

No son razones culturales las que los tienen en las calles, son fundamentalmente razones económicas, de sobrevivencia. No es por ignorancia ni por mera rebeldía como atinaron a acusarlos. Es por pobres. La calle es su medio de vida. Allá viven al día vendiendo lápices, cordones para calzados, helados, frutas, flores, accesorios de celulares, verduras, jugos, o limpiando los parabrisas de los carros o pidiendo limosna. Sus ingresos apenas les dan para la comida del día. Y si se les quita este sustento, ¿de qué vivirían? En algunos países, con buen criterio se han creado bonos que les alivien su sustento, puesto que, aunque se quisiera, a la carrera en competencia con la velocidad del coronavirus, no se pueden cambiar siglos de desplazamiento. Aun así, no se deben escatimar esfuerzos de compensación, especialmente en países donde la informalidad representa más del 70% del empleo.

Estamos viendo que, en el destino inmediato, para poder sumarse al privilegio de la cuarentena que es el pasaporte para la sobrevivencia, los subocupados y los desempleados necesitan dotarse de las condiciones mínimas que les permitan gozar de este remedio de distanciamiento social y de aislamiento en los hogares, que para ellos es un lujo que no pueden dárselo sin compensaciones, porque su vida y su hábitat son la calle. Para que esto sea estructuralmente distinto en un futuro, la experiencia del coronavirus nos está reclamando que en el mediano y largo plazo las políticas estatales tienen que diseñarse para terminar con la terciarización, la informalidad y el desempleo. Ya es tiempo del trabajo digno, que alcance para vivir, superando la práctica actual de vivir al día para trabajar.

Los bestias

Una razón, comprensible, es la pobreza. Otra, muy distinta, otra, intolerable, es la estupidez anómica que busca deliberadamente impedir el cumplimiento de las medidas que se toman para enfrentar, contener y vencer a la pandemia.

Los vimos en las redes sociales pidiendo que les inyecten el virus porque su constitución y su alimentación, dicen, los hacen resistentes a todo. Algo parecido expresó Bolsonaro, sobre la capacidad de resistencia de los ciudadanos de su país, pidiéndoles que vuelvan a las calles. También los vimos bloqueando el acceso a hospitales destinados al aislamiento de quienes contrajeron el virus. Están atestando locales y ferias comerciales sin guardar las distancias adecuadas y sin las medidas de seguridad para ellos mismos y los que los rodean. Se recomienda la salida de una persona por familia y salen en grupo familiar como los domingos de paseo.

Los vemos incrustados en los barrios de los pobres, azuzando y desafiando a las autoridades con el pretexto de buscarse el sustento. Y los vemos también en las calles de los ricos caminando en patota o dando vueltas sin destino con sus carros que desafían a la muerte desde una supuesta inmunidad egoísta que, lo saben, no podrá resolverse ni con sus seguros privados. Las acciones de persuasión tienen que ser un recurso intenso y permanente y, por supuesto, las medidas de cumplimiento de las resoluciones con autoridad, amparadas en decretos, son alternativas válidas de protección de las sociedades.

El clima social de vulnerabilidad, que sin la información adecuada puede derivar en pánico, lo sufrimos cuando los ciudadanos abarrotan los mercados y supermercados hasta dejarlos vacíos, aún a costa de una injustificada subida de los precios de los productos recomendados para el cuidado personal, así como de los alimentarios. En paralelo, y de manera misteriosa, los productos esenciales escasean y se borran de los estantes, para aparecer por debajo de la mesa a precios desorbitantes. El sistema no hace sino mirar de reojo estas desviaciones, a pesar de

los esfuerzos de las autoridades nacionales y locales por garantizar estabilidad.

Cundió la (des)información que los perros y los gatos son portadores del virus, y muchas mascotas fueron dejadas por ello en las calles. También se dijo que los viejitos son los propensos a la enfermedad, a la transmisión y la muerte y este argumento se convirtió en la excusa para el descuido de jóvenes y niños, de quienes se decía tenían más resistencia a la pandemia. Las estadísticas se ocuparon de demostrar que la pandemia no distingue edades y que sí, ciertamente es letal en los casos de existencia de enfermedades base previas como la diabetes, el cáncer, la hipertensión o el VIH.

Es incomprensible el sistema por inhumano e insolidario. Pero es prácticamente imposible intentar comprender la oposición a las medidas por razones políticas. En algunos países, autoridades de gobiernos regionales y locales no colaboran con el cumplimiento de las medidas gubernamentales por el sólo hecho de no comulgar con su línea ideológica, como si en tiempos de crisis los colores políticos tuvieran vigencia. Así y todo, se tiene que buscar diálogo político para coronar pactos sociales por la vida. Y por supuesto, si quienes se oponen no presentan caminos de solución, las medidas políticas de obstrucción merecen también respuestas políticas de viabilización de las soluciones.

Tampoco debemos intentar comprender las medidas buscadas por algunos empresarios que buscan, en esfuerzos regresivos de flexibilidad laboral, negociar la cuarentena como una medida de vacación colectiva. Véase cómo las situaciones de crisis por razones absolutamente externas, son espacios aprovechados para vulnerar los derechos. Son necesarias inyecciones de recursos para que no se desaceleren desmedidamente las economías nacionales, lo que implica apoyos a empresas, trabajadores, ciudadanos con medidas extremas de incentivos como extremas son las situaciones creadas por las pandemias, al mismo tiempo que se comprometa el aporte de todos a una causa que es común.

En este ambiente no resultan un recurso adecuado los espacios en los que analistas y opinólogos dan rienda suelta a sus aprendizajes a la carrera. La población está ansiosa de respuestas, de salidas, de orientaciones, de alternativas de solución. Su consumo mediático parte de una alta sensibilidad y, por tanto, se convierte más propensa a seguir lo que los factores de opinión le sugieren. Y se están sugiriendo cosas muy contradictorias, por ejemplo, sobre que hay que usar o no barbijos, o sobre que el consumo de ajo combate o no el virus. No contribuye, aunque sea cierto, la plañidería que se revuelca repetidamente en la precariedad de la salud en nuestros países por descuido de gobiernos anteriores. El desafío es salir adelante a partir de estas carencias. Tampoco aporta especular que como en la China existen 2 millones menos de usuarios de celulares, ésta vendría a ser la cantidad real de víctimas por Covid19. Es tiempo para orientar, no para generar mayor ansiedad, ni pánico, ya la misma realidad es lo suficientemente cruel como para agravarla en base a discursos especulativos. Hay que decir y saber decir la verdad, sólo la verdad.

Acaso la expresión política y económica demostrativa extrema sea la posición de Trump, quien sin presentar alternativas sostiene que más muertos que el coronavirus va a provocar el colapso económico que produce la cuarentena, porque obliga a que los trabajadores se encierren en sus casas para proteger sus vidas a costa de poner en riesgo la vida de las fábricas. Será acaso por eso que, en este momento, Estados Unidos, cargando su ethos imperialista, es ya el país con más casos confirmados de afectados y uno de los que más muertos carga en las espaldas por la pandemia. Nada más y nada menos que la mayor potencia del mundo. Cosas de la primacía del mercado, del capital y del lucro por sobre la vida.

Los que fueron

Son situaciones como las que se viven con el Covid19 las que desnudan la precariedad de nuestros sistemas de salud. La infraestructura es insuficiente e inadecuada y el equipamiento totalmente deficitario. El monstruo es demasiado grande para sociedades en las que los presupuestos destinados a defensa, a las obras y al comercio son infinitamente superiores a los de la salud, la seguridad social y la educación. El monstruo es demasiado grande incluso para la capacidad de hospitales privados que convertidos en negocios lucrativos ofrecen mejores condiciones. El monstruo es también gigantesco para hospitales públicos y municipales donde los esfuerzos de inversión en infraestructura y equipamiento y, especialmente la calidad y calidez del personal médico que los convierte en héroes de este proceso, no son suficientes para combatirlo. El monstruo es tan grande y exigente, que no contento con los hospitales, ha obligado a alojar sus víctimas en centros deportivos, culturales y hoteles especialmente habilitados para recibirlo.

En estos sistemas, donde el capital vale más que la vida, o la vida vale un capital inalcanzable, en los hospitales atestados de casos con coronavirus, se ha llegado al extremo de obligarse a elegir entre la vida de los niños, o los jóvenes, o los adultos, o los adultos mayores. En estas circunstancias, resulta casi una obviedad descartar a los que fueron y forman la generación de la tercera edad, condenándolos a morir en el mar de pobreza sanitaria de países pobres y ricos. ¡En pleno siglo XXI! Necesitamos pues un sistema en el que nunca más la vida deba optarse por edades en función de las carencias materiales. Es el momento para darle la vuelta a las bases filosóficas que sostienen los presupuestos nacionales, priorizando el derecho a la vida y la inversión en salud, seguridad social y educación.

El reencuentro de la justicia y la libertad

Lo escribió Eduardo Galeano en su evocación del derecho a soñar: “La justicia y la libertad, hermanas siamesas condenadas a vivir separadas, volverán a juntarse, bien pegaditas, espalda contra espalda”. Y, añadimos, el ejercicio de la justicia volverá a ser autónomo, sin dependencia de los gobiernos de turno.

Más compleja la situación en aquellos países donde además de la tríada pandemia – economía de mercado – individualismo, cargan con procesos electorales que todo lo que tocan lo convierten en un bien transable en votos y las acciones de lucha contra el coronavirus se confunden con proselitismo político. En estas condiciones, algunos frentes políticos no dejan de publicitar imágenes de candidatos y promesas electorales, tratando de posicionarlos, ignorando o valiéndose de la pandemia. Esto, que en tiempos normales se llamaría oportunismo político, en tiempos de coronavirus se convierte en inoportuna politiquería.

En estos países uno de los dos elementos debe ponerse en receso porque son una pésima combinación. O se pone en pausa la pandemia o se pone pausa a las elecciones. Y como el coronavirus no se extingue por decreto, en acuerdo político por la vida se debe poner en pausa a las elecciones, para dedicar la dinámica social y política del país a la intervención concertada, disciplinada, rigurosa y estrictamente militante de la causa individual y colectiva por la vida. Todos los colores políticos necesitan encontrarse en uno solo: la camiseta del triunfo de la vida con esperanza.

Una lección que deja la búsqueda de soluciones a la pandemia es que los gobiernos no pueden seguir trabajando aislados en una soledad partidaria que no los empodera, sino que los inviabiliza. Allá donde están funcionando las medidas de prevención y contención, es donde las organizaciones y la ciudadanía se incluyen con corresponsabilidad en las soluciones de la mano de las decisiones estatales, o más bien, generándolas. El elemento articulador de esta relación es el diálogo, el

consenso, el reconocimiento de propuestas y capacidades que tienen que ser recogidas y canalizadas en políticas adecuadas y pertinentes bajo la conducción de los gobiernos. Esto es lo más parecido a una democracia participativa, la que garantiza participación por el bien común, con disciplina y (co)responsabilidad, para desterrar los autoritarismos que sólo reflejan incapacidades y generan distancias y resistencias.

Otra lección aprendida es que, en estas situaciones el pueblo quiere soluciones y ya no más promesas. Las medidas oficiales tienen que ser adecuadas, eficientes, íntegras, oportunas y promotoras de la unidad. Que los pobres no tengan que salir a las plazas en contra de su voluntad para expresar que tienen hambre, porque las medidas no satisfacen el mínimo necesario para acogerse a la cuarentena. O que no ocurra lo que pasó en el sur de Italia, donde familias tuvieron que ocupar los centros de abastecimiento para conseguir un poco de alimento. Estamos viendo que las políticas tienen que darle vuelta a la orientación discriminadora y remediar una deuda histórica asumiendo una opción por los más pobres, con un trato especial y diferenciado, otorgándoles las condiciones mínimas para involucrarse en la lucha por su vida y la de las sociedades.

Nuestra casa común

Han surgido mensajes que dicen que la naturaleza en su proceso de resiliencia amparó el coronavirus para corregir el rumbo del mundo. El cambio climático ya fue una advertencia, pero a pesar de su rudeza, no parece haber sido un mensaje suficientemente contundente como para que cambiemos nuestros hábitos. Lo cierto es que en estos días de cuarentena los cielos se están limpiando sin el smog de las ciudades, los ríos recuperan su color cristalino sin la escoria de los minerales, se está reduciendo el nivel del CO₂ sin la emisión de gases invernadero, y aves y animales confinados por la civilización, visitan las calles vacías

de los poblados despoblados. La casa común, que ha esperado siglos pacientemente que la cuidemos correspondiéndole la vida que nos proporciona, ha optado por regenerarse sola, dándonos una lección que, si no la aprendemos ahora, nos borrarán de la historia, mientras la naturaleza rejuvenecida estará preparada para recibir otra civilización, menos salvaje.

Debemos reconocerlo, hemos sido indolentes y malagradecidos con la Madre Tierra, nuestra dadora de vida, aquella que creemos nos pertenece cuando nosotros le pertenecemos a ella. La minería ilegal no se compadece de su entorno, envenena ríos y sembradíos con mercurio. Quemamos bosques con incendios dantescos que socaban vegetación, fauna y culturas, y así y todo buscan ser vistos como necesarios para justificar la expansión agrícola. Las transnacionales desvían ríos para construir represas y fuentes de electricidad necesarias para la ampliación de sus industrias, desplazando comunidades enteras. El mundo no puede seguir autodestruyéndose así. Necesitamos mirar la vida desde otra óptica, respetuosa del valor de la biodiversidad, y poner en práctica acciones que sigan otras huellas que garanticen la vida en nuestro planeta. Este es el tiempo para que las tablas de Moisés incorporen un nuevo mandamiento: “Amarás a la Madre Naturaleza más que a ti mismo”.

Una cosa es cierta que debe cambiar, y está ya cambiando. No se puede seguir protegiendo un sistema que multiplica pobres y bosques talados para su existencia. La lucha es contra la pobreza, es decir, la búsqueda de sociedades sin desigualdades, donde ya no se sigan fabricando pobres. Siguiendo el pensamiento del Papa Francisco expresado en *Laudatio Sí*, debemos reconocer que no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental; y por lo tanto se requieren respuestas integrales, de una ecología integral, que contemple combatir la pobreza, devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente cuidar la naturaleza.

Se impone como desafío encontrar los modelos para esta respuesta integral a un problema integral. Reconocer el valor de la vida en el planeta,

es ya un buen inicio para ello. Tendremos que mirar en la sabiduría de nuestros pueblos, aquellos que proclaman el *Suma Qamaña* aymara, el *Sumak Kausay* quechua, el *Tekoporá* guaraní, el *Machal´al* maya, el *Küme Mongen* mapuche, el *Lekil Kuxlejal* tsotsil y tzeltal chiapacaneos, como el buen convivir o la vida espléndida, donde vamos todos juntos, sin que nadie quede atrás, en procesos de convivencia comunitaria y de armonía individual, social y con la naturaleza y el cosmos.

Pandemia informativa

No cambian su estilo, es lo que han aprendido a hacer, esto es lo que les brinda réditos, fama e ingresos. El sistema comunicacional contemporáneo se diseñó así. Nuestro amigo Omar Rincón, destacado comunicólogo colombiano, lo llama estilo futbolero, porque las noticias -pónganse ustedes a pensar en cómo se están anunciando los incrementos diarios del número de afectados y de muertes- se las anuncian con la expectativa que crea la ejecución de un penal en el último minuto de juego. Guardemos la euforia para los momentos en los que hayamos logrado controlar o derrotar a la pandemia, que no se nos naturalice la desgracia, sino el sentido de enfrentarla.

La globalización trajo consigo la mercantilización de la comunicación y legitimó programaciones que aligeraron el discurso, contenido y forma, a la par del aligeramiento de la vida. Y entonces se impusieron como los dispositivos útiles la búsqueda de la exclusividad, la primicia informativa, la banalización de los hechos y la espectacularización de la vida. Claro, es que esto, que también se llama estilo snob, en términos de la politóloga argentina Adriana Amado, proporcionaba audiencia. El problemita de su arrastre en tiempos del coronavirus, es que este estilo hecho para el entretenimiento, la evasión y la distracción, se hace aliado de la pandemia, convirtiéndose en otra pandemia, un virus comunicacional que tiene también que ser erradicado.

Los medios tradicionales, sin querer queriendo, en su afán por informar y mantener a la población informada y alerta, están sobresaturando el ambiente de información. Ocurre un proceso de sobreinformación parecido al de las redes sociales, que tiene como una de sus características la producción y circulación de una vorágine de notas, no siempre conectadas, que se repiten o saltan de un lugar a otro. No tienen el chismero de las redes que admiten como su habitante natural a los fake news, pero de todas maneras, convierten a la incertidumbre de la vida en un reflejo mediático. Existen muy buenos periodistas, es cierto, y reconocemos que en su labor de alto valor comunicacional con ética están también arriesgando sus seguridades para mantenernos informados.

No se notan estrategias comunicacionales adecuadas por detrás de las piezas sueltas que lanzan los ministerios de comunicación. La abundancia de spots televisivos, cuñas radiales, hashtags y notas en fase y twitter, o las entrevistas redundantes y conferencias de prensa de las autoridades, o los comunicados, no suplen una estrategia ni contribuyen a una información adecuada. La comunicación oficial, y la de los medios privados, públicos y comunitarios en general, tiene que conocer y desarrollar los enfoques y metodologías de la comunicación en situaciones de crisis, adaptándolas a estos tiempos del coronavirus.

Experiencias extremas como las que estamos viviendo, confirman que el quehacer de la comunicación no se limita al intercambio de mensajes, y menos a su mera emisión, sino que, por sobre todas las cosas, es un proceso de construcción de sentidos de vida, aquellos que la ciudadanía se hace, resignificando o reconstruyendo los mensajes con los que se encuentra e intercambia sentipensamientos, conocimientos, actitudes, prácticas, imaginarios y esperanzas. En otras palabras, la comunicación construye mediaciones tendiendo puentes con nosotros mismos, con nuestro yo, con nuestro entorno familiar, con los vecinos, paisanos, humanos, con el virus, con la naturaleza, con la vida y con el futuro.

Siendo así la comunicación en situaciones de crisis, tiene sus propios mecanismos de realización. Empieza preguntando ¿en qué está enfocada la gente?, para engancharse en el dominante sentimiento de incertidumbre, de miedo, de inseguridades, de preguntas sin respuestas y de resguardo en la propia sobrevivencia y, desde allá, caminar hacia otros rumbos respondiendo a esta otra pregunta: ¿en qué debería enforzarse la gente?, y trabajar en consecuencia, adecuando, acomodando y dosificando la información ya no solamente en los consejos necesarios para la sobrevivencia (lavado de manos, uso de barbijo, cuarentena...) con un sentido personalizado de responsabilidad, sino también en la promoción, generación y construcción de un ambiente de solidaridades mediante mensajes que muestren que la solución es tarea colectiva, y que contener y derrotar el virus es tarea de todos, por lo que se trata de crear un sentido de compromiso común, en el que los ciudadanos se sienten parte de las soluciones, aportando con su responsabilidad individual y social.

Existen principios para el trabajo comunicacional en situación de crisis. El primero: borrar todo rasgo del sentido publicitario, del marketing que se preocupa por posicionar imágenes de autoridades o por justificar institucionalidades, y para ello construyen espacios en los que los muestran como los superhéroes que van a salvar el mundo de la pandemia. Este estilo publicitario se refleja también en los titulares estrambóticos de las noticias, en cada medio a su estilo, sensacionalista, que poco enganche tiene con la necesidad de darle serenidad a las sociedades, amén de que guardan poca relación con lo que contienen las notas.

Decir siempre la verdad, es otro principio innegociable. No ocultar la realidad por más dura que sea, encontrando las maneras adecuadas de mostrarla, sin alarmar, ni exagerar, recogiendo más bien ejemplos y precedentes para la responsabilidad individual y colectiva. Desde otra perspectiva, decir siempre la verdad implica no agrandar los impactos de las medidas que se toman, desliz que suele ser frecuente en autoridades, especialmente para justificarse. Lo vemos

en situaciones en las que el autoritarismo genera tensiones, y hasta rechazos y confrontaciones. Y lo vemos también en la desconfianza que se genera con las contradicciones de autoridades y factores de opinión que, por la prisa, o la desesperación, o la primicia, hacen afirmaciones radicalmente opuestas sobre un mismo hecho.

En tiempos del coronavirus la comunicación adquiere un sentido educativo, obviamente no en el sentido tradicional de la educación bancaria encerrada en la transmisión de conocimientos, sino más bien preocupada en los aprendizajes. Es bueno que se desenvuelva, por todos los medios y todos los formatos experiencias de periodismo tutorial, que orienta sobre las medidas que se deben adoptar, con disciplina. Esto es bueno, es necesario y la reiteración no sobra. Pero lo importante son los aprendizajes, es decir que la población asuma las recomendaciones con responsabilidad, con sentido de solidaridad, asumiendo que cada uno y sus familias, y sus comunidades, se hacen parte de un compromiso colectivo por el bien común. Estos aprendizajes significativos, trascendentes, como decía Paulo Freire, son lecciones de vida.

En tiempos del coronavirus, las formas de reproducción social y las situaciones de comunicación, además de encontrarse en los sentipensamientos de las personas, se encuentran en los espacios de comunicación en los cuales se recrean. Estos espacios son los medios, las voces oficiales de las autoridades, los intercambios sin medida por redes, chats o reuniones virtuales vías skype o zoom o los lenguajes de señas que se adoptan en las calles. Pero sin duda que un espacio que cobra especial vitalidad e importancia radical por la cuarentena, es la familia. Las ofertas de los medios tienen que reescribirse para acompañar los sentidos que se (re)crean en estos espacios, los hogares, que son a la vez emotivos, educativos, informativos, distractivos, lúdicos y espirituales.

Que los espacios participativos de los medios no se conviertan en sitios de quejas y lamentos, tampoco en estrados de fiscalizmedios con sus periodisjueces. Hemos visto en la tele periodistas exigiendo sus

cédulas y barbijos a los transeúntes con el mismo rigor que los militares y policías. ¿Será su rol? No tengo la menor duda que su mayor aporte estaría en garantizar que los espacios participativos de los medios se inunden de las buenas iniciativas que se producen en quienes se atreven a fabricar barbijos siguiendo recomendaciones sanitarias, o en el atrevimiento loable de quienes inventan respiradores, o cabinas desinfectantes, o apps que permiten autodiagnósticos, o en los jóvenes que asisten a las personas de tercera edad. Que los medios destaquen las iniciativas de autoridades garantizando servicios, abastecimiento, asistencia y condiciones para seguir viviendo esperanzados en un contexto de miedo con incertidumbres. Una comunicación postcoronavirus con estas características estaría encaminando el ansiado derecho a la comunicación y a la palabra.

Mirarnos en el espejo de nuestras vidas

En una de las paradojas típicas de la socialización en tiempos del coronavirus, las medidas de distanciamiento y aislamiento social son provocadoras de reencuentros de las personas consigo mismas y con el entorno primario, así como de reencuentros virtuales emocionales con los conocidos y los por conocer. Ser padre, madre, hermano, hijo, abuelo, ser familia, ser humano, es un modo de reproducción social que los medios de comunicación de todo tipo, tienen que saber acompañar, siguiendo los ritmos de su cotidianeidad y alimentando la necesidad de diálogo, así como del valor que tiene el saber compartir, de la riqueza que representa el objetivo logrado en esfuerzos compartidos, de la capacidad positiva de la tolerancia, del respeto mutuo, de las rutinas convivientes, de la solidaridad, de la contundencia del amor y de las esperanzas.

La frenética vida de los días habituales no dejaba espacios para el encuentro con las propias subjetividades. Con la dinámica de los trabajos, estudio, internet, transporte alocado y con la urgencia de la

instantaneidad todo se vuelve obsoleto raudamente y se achican los tiempos para el encuentro conviviente, así como los espacios para la reflexión. La vorágine de la vida, siempre atestada de gente, nos convierte en realidad en seres solitarios. Y ahora que el coronavirus nos destina al aislamiento, hemos recuperado momentos para estar con nosotros mismos, solos, pero ya no en soledad, porque nos reencontramos con nuestra identidad, con nuestro transcurrir por el mundo, con las cosas pendientes, con los abrazos no dados y los afectos no expresados.

En el aislamiento social, las horas transcurren retrocediendo la marcha del mundo, quién sabe hacia dónde, tal vez hacia su resiliencia si lo dejáramos rotar sólo; quizás hacia el apocalipsis si dejamos que el Covid19 comande la nave de nuestros destinos; o posiblemente también hacia la resiliencia de las sociedades si juntamos nuestras individualidades en solidaridades, convirtiendo nuestros miedos en coraje, y transformando nuestras vulnerabilidades en una ira que nos convierte en comunidad de voluntades para resistir y ganar. El sólo hecho de emprender esta tarea ya sería la semilla para una sociedad más digna, germinada en el seno de una sociedad que está viviendo días que parecen años, sin distinguir si se trata de una realidad o una pesadilla, tal vez porque se trata de una realidad de pesadilla.

Mirarnos en el espejo de nuestras vidas nos ha permitido reencontrarnos con nosotros mismos, y con los nuestros, y con la sociedad, aprendiendo que no estamos solos, y que somos yo en cuanto somos nosotros. En los caminos de la resistencia al coronavirus estamos aprendiendo a necesitarnos, a creer en la fuerza de la complementariedad y la reciprocidad y convencernos que juntos somos muchos, en realidad, que juntos somos... y que así se vislumbran luces de esperanza en el horizonte.

Son luces de esperanza para reconstruir los caminos de la vida, los destellos que se convierten en fulgores con el trabajo coordinado entre los gobiernos centrales y los gobiernos regionales y municipales, y de éstos con las organizaciones ciudadanas, porque generan confianza,

porque suman fortalezas, porque ponen las políticas públicas en el derecho a la vida de las poblaciones.

Son luces de esperanza las que emanan de las vocaciones de médicos, enfermeras, policías, militares, encargados de limpieza, proveedores de alimentos, funcionarios, periodistas, héroes que arriesgando sus vidas por nuestras vidas, nos dicen con sus acciones que nos toca corresponderles siendo generosos con los nuestros, cumpliendo las normas religiosamente, asumiendo el compromiso universal por la vida, haciéndonos todos uno solo, indestructible, para demostrarnos que hemos iniciado una nueva vida, que hemos dado vida a un mundo otro, el de la vida digna.

Como pocas veces en la historia, los pueblos del mundo han vuelto a la práctica de la oración individual o grupal, familiar y virtual, con ritos de distintas religiones y culturas buscando que Dios nos conceda el milagro de dar fin con la pandemia. Como ésta sigue su marcha irrefrenable a pesar de los ruegos, se pregunta el jesuita Víctor Codina ¿dónde está Dios?, y se responde que se hace presente en la gente que sufre, en la gente que muere, en los que cuidan de ellos con cariño; y que se hace presente ayudándonos a llevar esta situación con esperanza, con nuestra contribución cuidando la tierra y cultivando un mundo de fraternidad.⁵³

Estamos en camino, resistiendo al coronavirus, avizorando una nueva vida, que la figuro en las letras de Luis Landriscina: “Cuando la tormenta pase, te pido Dios, apenado, que nos devuelvas mejores, como nos habías soñado”.⁵⁴

53 Manuel Cubas, entrevista al teólogo jesuita Víctor Codina, “En medio de esta pandemia, ¿dónde está Dios?”, *Vaticano News*, 31 de marzo de 2020.

54 Alexis Valdés, «Esperanza», <http://poetiza.me/poema-esperanza-de-alexis-valdes>, consulta realizada el 5 de septiembre de 2020.

Comunicologías contemporáneas
desde los sures

Comunicologías del sur⁵⁵

Resumen

Si las Epistemologías del Sur son los conocimientos generados desde los lugares de resistencia a la dominación en dinámicas de descolonización, las Comunicologías del Sur son los sentipensamientos y la palabra contrahegemónica que forja sentidos de justicia y caminos de inclusión. Se caracterizan por su origen en los sures para convertirse en los nortes de la esperanza, y porque constituyen propuestas de democratización de la palabra con sistemas de comunicación dialogal, educativa y participativa por horizontes de inclusión con derechos en un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación. América Latina y el Caribe son contribuyentes de las Comunicologías del Sur con paradigmas como la Comunicación Alter(n)ativa, la Comunicación Popular y la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir, tejidos desde la palabra de sus pueblos y referentes ahora del derecho a la comunicación en las narrativas del mundo digital.

55 Publicado en Contreras Baspineiro, Adalid. (2022). "Comunicologías del sur". Quito: Ciespal, Revista Chasqui N° 151, sección Tribuna.

1. Epistemologías y comunicologías del sur

Boaventura de Sousa Santos escribió que crear distancia del pensamiento eurocéntrico “es condición previa para poder realizar la tarea teórica más importante de nuestro tiempo: que lo impensable sea pensado, que lo inesperado sea asumido como parte integral del trabajo teórico” (De Sousa Santos, 2018, p. 25). Y añade que, en nuestros tiempos, no necesitamos teorías de vanguardia sino teorías de retaguardia partiendo de las prácticas y siguiendo los ritmos de los movimientos sociales, caracterizados porque “más que una arquitectura, son una artesanía; son más un testimonio participante y menos el liderazgo clarividente; la aproximación intercultural a lo que es nuevo para unos y muy viejo para otros” (De Sousa, 2018, p. 26). Estas son las Epistemologías del Sur.

De eso se trata también trabajar las Comunicologías del Sur: de recuperar los enfoques, metodologías y procedimientos de las formas de comunicación que se nutren de los sentipensamientos de los pueblos en su vida cotidiana y en su vida reivindicativa, en sus interrelaciones entre ellos y con el mundo, con mediaciones cara a cara y/o por medios de comunicación y/o por redes sociodigitales. Se trata de procesar sus prácticas sociales-comunicacionales como fundamentos de teorías que iluminan la comunicación con sentido y constructora de sentidos, para invadir con identidad, de/construir y rehacer –desde la retaguardia- los espacios consagrados de generación de pensamiento.

Las Comunicologías del Sur son expresiones de la palabra crítica que resiste y que cuestiona el orden dominante. Son la representación de la palabra que se hace rebelde en el seno mismo del capitalismo y sus variadas formas de dominación, y que camina con las expresiones de los pueblos haciéndose presentes desde los bordes de la normalidad, desde los márgenes de lo consagrado como oficial y desde las subalternidades de los sures epistemológicos y no necesariamente geográficos. En estos recorridos se reconducen epistemológica y ontológicamente los valores de la vida con sus memorias acumuladas,

sus reconstituciones culturales, sus resistencias, sus exigibilidades, sus convivencias comunitarias, sus imaginarios y sus propuestas de sociedad con un impulso incluyente, democratizador, dignificador, liberador y transformador. Es otra episteme, otra, donde la palabra crítica genera, a su vez, conocimiento crítico, y donde la comunicación es parte constitutiva de procesos de transformación social.

1.1. Comunicología, esa (inter)disciplina

De manera general, *se entiende la Comunicología como una disciplina que aborda el estudio de la acción de comunicar o de la acción de construir e intercambiar sentidos de sociedad, de cultura, de política y de espiritualidad, siempre en contextos situados, y fluidos*. Si la comunicación se dedica a la acción de comunicar, la comunicología estudia esas acciones en sus diferentes dimensiones como interacciones personales, sociales, mediáticas o virtuales, siguiendo el ritmo dinámico, siempre en movimiento, de las construcciones discursivas.

Este marco general tiene sus variantes cuando se consideran las distintas formas de comunicar, que llevan a también distintos modos de interpretar las acciones de comunicación. Ciertamente, una es la forma de comunicación y de definición de la comunicación cuando se la asume como difusión, y otra, muy distinta, cuando la comunicación es participación, diálogo y relación.

Sobre estas variantes en el ámbito de las acciones de comunicación, resulta útil recuperar la propuesta que hace Jesús Galindo, desde una perspectiva sistémica, afirmando que la Comunicología toma en cuenta un sistema de información y un sistema de comunicación que se explican en cinco dimensiones constructivas de lo social en particular, y de la vida y el cosmos en general, con referencia a una configuración espacio-temporal: la expresión, la difusión, la interacción, la estructuración y la observación (Galindo, 2005).

Cuando se afirma que la Comunicología es la disciplina que estudia la acción de comunicar (Espinosa y Arellano, 2010), se reconoce su

carácter interdisciplinario que estudia los sistemas de comunicación humana y sus medios,⁵⁶ técnicas y sistemas, abordando la globalidad de los procesos, dimensiones y enfoques de la comunicación, así como sus relaciones de interdependencia con diversas disciplinas que van desde la semiología, pasando por la antropología y la psicología hasta la sociología, a cuyos enfoques les da un sentido de comunicación en la naturaleza del *communicare* o poner en común.

Lo dicho lleva a reconocer que estamos hablando de un carácter que da unidad conceptual o “dominio comunicológico”⁵⁷ a diversas disciplinas y modelos teóricos de la vida, en la perspectiva de construir sentidos de sociedad, de cultura, de política y de espiritualidad en un *campo comunicacional* determinado, que es una expresión del *campo político* que Bourdieu dice que representa un microcosmos cerrado en sí mismo, por largas partes independientes de lo que pasa afuera. Cada campo político se organiza alrededor de dos polos, opuestos, por ejemplo “derecha” e “izquierda” o “liberal” y “conservador”. En su totalidad, el campo se define como sistema de distancias entre estos dos polos de tal manera que todas las actividades y discursos dentro de este campo pueden ser interpretados de una manera relacional, es decir como un juego de oposiciones y distinciones (Bourdieu, 1981).

El *campo comunicacional* es el espacio real o virtual, entrelazado por múltiples dispositivos, medios o redes, que pone en interacción sentipensamientos, prácticas culturales cotidianas y prácticas políticas organizadas, expresadas como representaciones del mundo diferenciadas según pertenencias sociales, culturales, geográficas, generando batallas simbólicas discursivas entre la diversidad de hablas que buscan visibilizar sus propios sentidos de vida y de horizontes de vida, en relaciones dinámicas, siempre en movimiento, de oposición o de cercanía o de empatía, con múltiples alteridades.

56 El Diccionario de la Lengua Española, de la Real Academia Española, actualización 2021, hace referencia a los medios.

57 Que se procesa en el campo y con los paradigmas de la comunicación. Citado por Espinosa y Arellano, 2010.

Estos son los espacios que interpreta críticamente la Comunicología, y que se la puede entender como el espacio de “la epistemología de la comunicación y el de la construcción de una ciencia general para explicar la realidad social y la cultura” (Karam, 2007: 97). En una línea coincidente, Francisco Sierra afirma que las comunicologías se asientan sobre dos bases fundamentales: “cómo concebimos la formalización del conocimiento y qué definición manejamos de la noción de disciplina” (Sierra, 2019, Presentación). Estas afirmaciones dan sustento a la arraigada comprensión de la comunicología articulada a la investigación de la comunicación y a la comunicación estratégica, recuperando memoria para la generación de conocimientos a partir de las prácticas sociales y acciones de comunicación que ocurren en el campo sociocultural y político.

Sierra propone como idea fundamental para repensar la comunicología (2019), que la agenda de investigación debe comenzar por concebir la práctica de la investigación académica de manera distinta. Para ello, recupera de Bougnaux cinco principios básicos: i) la dimensión material, inmanente de la dialéctica informativa, ii) la dimensión dialógica del conocimiento, iii) el carácter práctico de la dialéctica informativa, iv) la lógica comunicacional del propio conocimiento científico, y v) la dimensión ecológica de los fenómenos objeto de estudio.

También sugiere considerar la alteridad en su propia lógica constituyente, que es animar el pensamiento sobre la propia praxis cultural. Del mismo modo, se debe tomar en cuenta el carácter crítico de la educación en comunicación a partir de una filosofía y una práctica dialógica recuperando la pluralidad de pensamientos y la historicidad de los cambios, constituyendo una política de la memoria, una lucha por reconstruir la historia como proyección utópica de la ciudadanía, con inversión del sentido común de las referencias socioculturales sedimentadas como culturemas en la memoria digital y colectiva. Por tanto –dice Francisco Sierra– la pedagogía de la comunicación debe

ejercerse como una reconstrucción del sentido común para liberar la cultura de su imagen dominante.

Convergamos entonces en el carácter crítico de la Comunicología, que estudia los procesos de comunicación, sean informativos, interaccionales, ideológicos, dialogales, relacionales o convivientes, con enfoques interdisciplinarios enraizados en las prácticas sociales y culturales de los pueblos y en el campo comunicacional, que son lugares desde donde se genera conocimiento con historicidades basadas en las construcciones discursivas que caminan articulando la memoria recuperada, las construcciones socioculturales cotidianas, las movilizaciones reivindicativas y los horizontes transformadores (in) imaginados.

La Comunicología se nutre de dos campos. Por una parte, la producción de cultura, que se hace sinónimo de comunicación, permeando las prácticas sociales, para ser abordadas en ejercicios de transdisciplinariedad concentrando su estudio en los procesos simbólicos (Martín-Barbero, 2003). Por otra parte, la comunicación ocurre también en los procesos de organización y movilización social y política por la equidad, lo que la vincula a procesos de desarrollo entendido como transformaciones, otorgándoles los sentidos de vida y de expectativa de vida que se hacen en los sentipensamientos de la gente.

En el estudio de los procesos de comunicación como procesadores y generadores de conocimiento, la Comunicología se apoya metodológicamente en dos dispositivos privilegiados: la investigación de la comunicación y la planificación de la comunicación, asumiéndolos con un sentido estratégico y de realización interdisciplinaria.

1.2. Epistemologías del Sur: de los epistemicidios a la ecología de saberes

En la superación de los factores del “epistemicidio”, denominativo que utiliza Boaventura de Sousa Santos para conceptualizar la epistemología

que descalifica o ignora los pensamientos generados en los lugares donde la dominación pretende consagrar un pensamiento único, oficial, laten horizontes de diversidad cultural, social y epistemológica, que denomina “ecología de saberes”, con reconocimiento de la co-presencia de diferentes saberes y la necesidad de estudiar las afinidades, divergencias, complementariedades y contradicciones entre ellos para maximizar la efectividad de las luchas de resistencia contra la opresión (de Sousa Santos, 2018, p. 36).

Las principales herramientas de las Epistemologías del Sur son: la línea abisal; la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias; la ecología de saberes y la traducción intercultural; y la artesanía de las prácticas (de Sousa Santos, 2018, pp. 39 - 40). Veamos brevemente sus principales características.⁵⁸

La *línea abisal*, considerada la idea principal subyacente a las Epistemologías del Sur, marca la división radical entre las formas de sociabilidad y de dominación metropolitanas y las coloniales, que ha caracterizado al mundo moderno occidental desde el siglo XV (p. 41).

La *sociología de las ausencias* identifica las maneras y los medios por los cuales la *línea abisal* produce la no existencia, la invisibilidad radical y la irrelevancia (p. 47). Se desarrolla en tres momentos: i) una crítica laboriosa del conocimiento científico social que se prodigó para establecer la hegemonía; ii) reconocer y comprometerse con otras maneras de saber que ofrecen comprensiones alternativas de la vida social y la transformación social; y iii) el momento del contexto pragmático para las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

La *sociología de las emergencias* se ocupa de la valorización simbólica, analítica y política de aquellos sujetos que dejan de lado la victimización para convertirse en personas que resisten y que practican maneras de ser y saber en su lucha contra la dominación. Se

58 Para una descripción detallada de estas herramientas de las Epistemologías del Sur, ver de Sousa Santos, 2014, pp. 40 a 58.

distinguen tres tipos de emergencias: Las *ruinas semillas* que son un presente ausente o la memoria y futuro alternativo al mismo tiempo, representando fuentes de dignidad y de esperanza. Las *apropiaciones contrahegemónicas*, que son las resignificaciones, reconfiguraciones y transformaciones creativas que los grupos oprimidos hacen de las filosofías, conceptos y prácticas desarrolladas por los grupos sociales dominantes, subvirtiéndolos y convirtiéndolos en prácticas de resistencia a la propia dominación. Y las *zonas liberadas*, que son espacios auto-organizados con principios y regulaciones radicalmente opuestos a los que prevalecen, considerándose como utopías realistas, o mejor, heterotopías, porque su propósito es lograr, aquí y ahora, un tipo diferente de sociedad.

La *ecología de saberes* y la *traducción intercultural* son las herramientas que convierten a la diversidad de conocimientos visibilizados por la sociología de las ausencias y de las emergencias en un recurso que, al hacer posible la inteligibilidad ampliada de los contextos de opresión y resistencia, permite articulaciones más amplias y profundas entre las luchas que combinan las diversas dimensiones o tipos de dominación, sin disolver la identidad, identificando complementariedades y contradicciones, puntos en común y visiones alternativas consensuadas.

Finalmente, la *artesanía de las prácticas* consiste en diseñar y validar las prácticas de lucha y resistencia llevadas a cabo según las premisas de las Epistemologías del Sur, con un trabajo político similar al trabajo artesanal que no sigue modelos estandarizados, sino sistemas de repetición-como-creación, con márgenes significativos de libertad y creatividad.

En pocas palabras, las epistemologías del Sur se refieren a:

la producción y validación de los conocimientos anclados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que sistemáticamente han sufrido la injusticia, la opresión y la destrucción causada por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. (de Sousa Santos, 2018, p. 28)

No se trata de epistemologías en el sentido convencional de la palabra porque su objetivo no es estudiar el conocimiento, sino identificar y valorizar los saberes empíricos que ni siquiera aparecen como conocimiento y se nutren en las luchas populares. Desde ellas se debe ocupar la epistemología clásica, con los conocimientos y los saberes producidos por sujetos ausentes que ganan presencia invocando otras ontologías desde modos de ser colectivos excluidos de los modos dominantes de saber y conocer.

1.3. Comunicologías del Sur: de la ausencia al protagonismo

En nuestra comprensión,

la reflexión y las construcciones teóricas comunicacionales son indeliguables de las prácticas sociales en el campo comunicacional, tanto en su dimensión cultural, en la vida cotidiana donde los imaginarios se alimentan desde los sentidos comunes, así como en su dimensión organizativa siguiendo la dinámica de los movimientos sociales, donde las simbolizaciones se hacen en las exigibilidades de derechos y en la praxis política con batallas simbólicas por el poder, siguiendo los ritmos de las construcciones discursivas que discurren en mediaciones, medialidades, transmedialidades y transmediaciones, labrando sentidos de sociedad, de cultura, de política y de espiritualidad.

Las Comunicologías del Sur son de invariable identidad “*poscolonial, emancipadora y creativa, acorde a las nuevas demandas de la economía de la cultura del llamado capitalismo inmaterial*” (Sierra, 2019). Y del mismo modo que las Epistemologías del Sur que más que conocimientos que se apropian de la realidad, son saberes que encarnan la realidad (de Sousa Santos, 2018, p. 31), las Comunicologías del Sur así como se ocupan de los intercambios de mensajes que reflejan la realidad, se hacen en las construcciones discursivas de los sujetos en sus dinámicas cotidianas y reivindicativas, es decir son la construcción de la realidad desde las prácticas sociales, culturales, políticas y espirituales de los excluidos con representaciones propias del mundo e interpretaciones de su vida, para encaminar presentes de resistencia y horizontes

liberadores que los representan en sus propios términos y aspiraciones, en ese capitalismo material donde se generan las prácticas sociales, e inmaterial donde se procesan los conocimientos.

Por lo dicho, las Comunicologías del Sur son expresiones múltiples de los pueblos, las naciones y las regiones de los sures epistemológicos, que desarrollan prácticas sociales y ejercen su derecho a la palabra con construcciones discursivas, simbólicas y materiales, por nuevos órdenes de vida que los incluyan en la historia reconociendo sus aspiraciones, sus esperanzas, sus sentipensamientos, sus cosmovisiones, sus sabidurías y sus propuestas de sociedades con vida digna y con justicia social, en armonía de todos los seres y con la naturaleza.

El (re)conocimiento de su presencia como sujetos de la historia, saliendo de su situación de desplazados, que implica el reconocimiento de sus formas de resistencia, sus prácticas solidarias y sus propuestas de sociedad, precede al conocimiento, o más bien generan conocimiento y formas de comunicación que están esperando ser sistematizados e incluidos en la ecología de los saberes, en unos sures donde las prácticas de comunicación están caminando por delante de las teorías.

Y poner las teorías al día implica hacerlo respondiendo al desafío planteado por Antonio García, quien ya en los años setenta del siglo pasado planteaba que “si no existen ciencias sociales puras, tampoco existen ciencias sociales neutras, ajenas a los sistemas valorativos, a la ciencia social y a la actividad que realizaban los pueblos latinoamericanos, africanos y asiáticos, por modificar las estructuras que los han hecho atrasados, pobres y dependientes” (García, 1972: 36 y 37).

Las Comunicologías del Sur se diseñan entonces siguiendo la ruta del conocimiento relevante que circula de manera oral en espacios cotidianos, o con representaciones mediadas en medios tradicionales representando las realidades materiales, o por redes sociodigitales legitimando las realidades virtuales, para engancharse desde esos diversos espacios comunicacionales que se entremezclan, con las socializaciones y construcciones sociales de la realidad en distintos

horizontes que la comunicación va rememorando, penetrando y tejiendo, desde una cosmología comunicacional, del sur, que articula elementos de la ontología, la epistemología y la naturaleza del espacio y tiempo.

Así como las Epistemologías, las Comunicologías del Sur tienen el propósito de superar la dicotomía jerárquica entre las epistemologías del Norte y del Sur, porque el Sur que se opone al Norte no es aquel Sur que el Norte constituyó y quisiera eternizar como víctima, sino un Sur que se rebela para superar el dualismo asimétrico existente, desde otra episteme, pluralista y equitativa (de Sousa Santos, 2018, p. 35). La cuestión es borrar las jerarquías de poder que habitan en las relaciones entre el Norte y los Sures, de eso se trata.

En este sentido es que América Latina plantea las Políticas Nacionales de Comunicación, para superar las asimetrías informativas que tienen al Norte como emisor sabido y al Sur como mero receptor pasivo. Se busca un Nuevo Orden Mundial de la Información y Comunicación (NOMIC), con los sures expresándose desde otras perspectivas y otros paralelos, alter(n)ativos, haciendo presencia protagónica en las construcciones de los imaginarios colectivos. En la misma línea, nuestro continente es reconocido por su aporte a la epistemología y la comunicología con paradigmas como la Comunicación Alter(n)ativa que cuestiona el difusionismo proponiendo una comunicación horizontal, la Comunicación Popular que le da sentido a la participación ciudadana y a la democratización de la palabra y la Comunicación para el Buen-convivir o Vivir Bien/Buen Vivir que pone en escenario una comunicación para la buena convivencia.⁵⁹

Las Comunicologías de Sur, que emergen desde los sures epistemológicos resistentes, opuestos, alterativos y alternativos a las asimetrías generadas en su (des)encuentro con los eurocentrismos, se caracterizan por la realización combinada de los siguientes factores: i) el *communicare* como la razón de ser de la comunicación;

59 La segunda parte de este ensayo ahonda en el análisis de estas Comunicologías del Sur.

ii) la democratización de la palabra y de la sociedad como expresión del derecho a la comunicación; iii) la comunicación crítica forjadora de sentipensamientos transformadores como el sentido de la comunicación con horizonte estratégico; y iv) la comunicación intercultural para la convivencia como el camino trashumante de la comunicación, y de las sociedades, hacia futuros de paz con justicia, recorriendo los senderos de la expresión de la palabra, del diálogo, del debate y de la participación por todos los medios posibles: presenciales, grupales, masivos, digitales, reconociendo la naturaleza, las lógicas y los lenguajes de cada uno.

1.3.1. Comunicare es relación, diálogo y participación

Tiene sentido hacer referencia a la etimología de la palabra comunicación, que la encontramos en el latín *communicare*, que contiene el *communis* que significa común a, o comunión, y el sufijo *icare* que significa hacer, o convertir algo en, por lo que *communicare* viene a ser la acción de poner en común o en relación con participación e intercambios. *Communis* es también comunidad, atributo de vida en sociedad, con la identidad de un nosotros colectivo que articula las individualidades y define el sentido de compartir ya sea en relaciones entre iguales o entre distintos, pero interactuando con prácticas y discurso que se argumentan con un destino a ser construido.⁶⁰

Desde esta perspectiva de origen, la comunicación es el atributo del intercambio poniendo en común sentimientos, conocimientos, valores y prácticas para construir sentidos de vida. Se hace en los procesos que se dinamizan en espacios donde se expresan diversidades culturales, identidades diferentes y subjetividades que se construyen y constituyen significaciones. Imaginar la comunicación desde esta perspectiva supone trabajar sobre la idea de procesos comunicacionales, entendidos como complejidad de factores que se entrecruzan en el quehacer de los individuos y de los actores sociales, y que van adquiriendo significación

60 El mismo sentido tiene la palabra griega *koinoonía*.

y produciendo sentidos en el ámbito de la vida cotidiana (Uranga, 2021, p. 30).

En definitiva, la noción de comunidad como un todo de convivencia es esencial en la definición de la comunicación, porque es el lugar donde se encuentran las individualidades consigo mismas y con su entorno social, se nutren las construcciones discursivas, se construyen las prácticas sociales y se decide el sentido de los cambios, que no operan solamente en las condiciones de vida, sino también en la trama de relaciones comunitarias caracterizadas por la colaboración, la solidaridad, la cooperación y la expresión de la palabra (Contreras, 2019, p.38). La comunicología se engarza en la comunicación como dimensión amplia y compleja de la vida social poniendo en común historias de vida y narrativas reales, virtuales, existentes, soñadas y por hacerse, con los otros comunicacionales, sociales, culturales y políticos, en un acto democrático de intercambios de sentidos de vida para construir significados comunes a partir de las realidades diversas y propias de cada otredad. Son encuentros de alteridad tejiendo comunidades.

Esta es la esencia o razón de ser de la comunicación, en la que se cimienta el enfoque de las Comunicologías del Sur, que no se encasillan en la definición formal de la comunicología como el estudio de las acciones y procesos de comunicación, sino que los trasciende y resignifica con la palabra caracterizada por estos factores: i) su carácter dialógico, ii) la generación de interacciones e intercambios de las formas comunitarias y colaborativas de vida desde las diversidades, y iii) la construcción cotidiana de la vida y de la organización social, con movilizaciones por horizontes de vida incluyentes.

1.3.2. La democratización de la palabra y de la sociedad

El derecho a la palabra y a la sociedad se explican en, al mismo tiempo que permiten explicarlo, el derecho a la comunicación que, a su vez, ampara como una acción de exigibilidad la democratización de la comunicación, entendida como

una cuestión de ciudadanía y justicia social (...) consustancial a la vida democrática de la sociedad, cuya vitalidad depende de una ciudadanía debidamente informada y deliberante para participar y corresponsabilizarse en la toma de decisiones de los asuntos públicos. (León, 2013, p. 9).

Es un punto común reconocer que se caracteriza porque integra a las diferentes conquistas o libertades previas que se sistematizan en el artículo 19 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, afirmando que todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; incluyendo el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

La práctica de aplicación de estas libertades, que han sido concebidas para ofrecer garantías de los individuos a la expresión libre de sus ideas, es apropiada por los medios de comunicación como su escudo contra las posibles interferencias de los poderes públicos, así como es adueñada por los propietarios de los medios de comunicación, por lo general vinculados a los poderes económicos, que de manera sui generis hacen suya la bandera de la libertad de expresión y de prensa.

El Informe MacBride, a mediados de los años setenta del siglo pasado, intentó reencaminar el sentido de estas libertades, enraizándolas en sus propósitos de superación de la desigualdad y de los desequilibrios comunicacionales, informativos y culturales entre un mundo rico e influyente y un mundo pobre y progresivamente irrelevante. En esa perspectiva proclama que la libertad de información -de emisión y de recepción- no puede reducirse a la libertad del mercado informativo, sino encaminarse hacia el pluralismo y la diversidad, para dar paso al derecho de todas las comunidades y culturas a proyectar su propia voz en un nuevo orden y un sólo mundo de voces múltiples, con un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC), expresando un nuevo equilibrio mundial en el ámbito de la información y de la comunicación.

Dicho esto, y sintonizándose con el carácter colectivo de los

Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), se entiende que el derecho a la comunicación establece un proceso de transición con enriquecimientos permanentes en el camino que vincula la libertad de los individuos a expresarse, con el derecho de los pueblos a comunicarse, democratizando para ello el acceso, la producción, la circulación y la resignificación discursiva desde la vida cotidiana y desde la praxis ciudadana. Las Comunicologías del Sur tienen en esta naturaleza comunicacional uno de sus pilares fundamentales. No serían posible explicarse sin procesos de democratización de la palabra y de la sociedad.

En su esencia, entonces, el derecho a la comunicación tiene que ver con reivindicaciones colectivas que contienen las individuales, así como con responsabilidades sociales contribuyendo a la democratización de las sociedades en articulación con la democratización de la palabra. Esto es posible porque el derecho a la comunicación no sólo que recoge y les da sentido de conjunto a las libertades fundamentales, sino que les añade cualidades nuevas como la participación, el equilibrio y el diálogo, además de resignificar su sentido de valía como derecho de expresión a los medios y como derecho de acceso a las ciudadanías, propugnando su capacidad crítica ante los medios y su derecho a expresarse en ellos dándoles trascendencia a sus vidas, a sus temas y a sus lecturas del mundo y del futuro. Esta comprensión pluralista del derecho a la comunicación supera una postura instrumental y unidireccional de la comunicación y gana historicidad cuando incorpora la convivencia comunitaria como otra característica comunicacional.

En contextos de democracias inconclusas y de complejidad social en movimiento permanente como las nuestras, el derecho a la comunicación y, en consecuencia, las Comunicologías del Sur, son un acto de emancipación de los factores que sujetan estructuralmente las asimetrías y desequilibrios tanto comunicacionales como sociales. En cierto sentido, son mecanismos de ruptura con los (des)órdenes institucionalizados en el capitalismo y que hacen figurar el transcurrir de las vidas como procesos establecidos y regulados, legitimados por

la capacidad de representación simbólica de los países desarrollados como estereotipos del progreso. Por esto afirmamos que las libertades más que para la satisfacción individual, han sido concebidas para la inclusión de las mayorías en espacios de los que han sido desplazados o desincorporados.

Desde esta perspectiva, el derecho a la comunicación es un dispositivo de ruptura con los (des)órdenes y con la linealidad del tiempo, porque es guía para superar contratiempos y para encarar andares en los destiempos, que son los lugares en los que se construyen los conocimientos desde los bordes de las sociedades y de la historia. Jesús Martín Barbero habla de pensar los intervalos, que son los destiempos donde se pueden hacer cosas no admitidas en el tiempo normal que consagra las asimetrías (Uranga & Martín Barbero, 2014). Emancipación es libertad de opinión, de expresión y de información, pero no sólo para la satisfacción individual, sino inexorablemente para buscar sistemas que nos hagan más iguales, superando las brechas, las distancias y que las deformaciones de las libertades que las consagran legitimando sociedades asimétricas y sujetos que se favorecen por su saber técnico - científico y por su poder fundamentado en la propiedad privada y en recursos.

El derecho a la comunicación construye el sujeto de la emancipación, cuyo saber es colectivo y libertario, basado en la felicidad del conjunto, y cuyo poder se radica en la fuerza colectiva de la exigibilidad de derechos para sociedades interculturales e igualitarias. Para ello es imprescindible poner al día teoría y prácticas de las políticas públicas en comunicación, considerando críticamente los siguientes factores:

- i) interpelar la (in)comunicación en su contexto y relaciones de poder;
- ii) interpelar las políticas públicas en comunicación centradas en la dinámica mediática, abriéndola a la naturaleza de las redes sociales digitales; iii) interpelar la naturaleza occidental de las políticas públicas, para complementarla con la emergencia vivificante de los paradigmas interculturales; y iv) interpelar la noción de lo público desde las formas de

constitución híbridas de lo público y lo privado en la descentralización de las sociedades. (Contreras, 2021, p. 69)

Realizar este ejercicio comporta una oportunidad para retomar las banderas de la democratización de la comunicación y de la sociedad, en tanto las políticas públicas en comunicación son conquistas de alto valor democrático, expresadas en principios y en legislaciones con reconocimiento, sustento y proyección del protagonismo ciudadano, así como de formas de comunicación enmarcadas en una deontología con primacía de derechos y de comportamientos éticos. Constituyen un legado que cumple la función de un faro que guía las navegaciones con o sin brújula de los procesos comunicacionales.

Sin embargo, en la realidad, entre conquistas conceptuales y legales invaluable y la vigencia de sistemas sociales incomunicados,

las políticas públicas de comunicación están viviendo un tiempo de paradojas entre: i) la presencia en teoría de principios altruistas; ii) la existencia de legislaciones humanistas; y iii) el desarrollo de prácticas instrumentalistas con inaplicabilidad de los principios altruistas y de las legislaciones humanistas. (Contreras, 2021: 71)

Para una comunicología con derecho a la comunicación es necesario transitar de la declamación de los principios altruistas y las legislaciones humanistas a las conquistas de la palabra en la práctica social, encarnada en las luchas de los pueblos por una democracia que los incluya, con voz y con justicia. En este cometido, transformar el modelo de Internet para que sea soberano, comunitario y accesible es fundamental para democratizar la comunicación

1.3.3. Comunicación crítica y conocimiento crítico

Por eso afirmamos que la comunicación es un tejido de significaciones y resignificaciones simbólicas de la realidad real y virtual, enraizándose tanto en la vida cotidiana como en la vida organizativa y de movilización social, en los imaginarios, los conocimientos, las actitudes, las

prácticas y las esperanzas de las personas en su vida individual y colectiva. La comunicación es la obligatoria puesta en común de los sentipensamientos, desarrollando procesos de dinámico intercambio discursivo que se piensa, se siente, se sueña y se palpa, así como de encuentros sociales, culturales, políticos y espirituales.

Desde esos entramados se genera conocimiento, dado que toda producción de sentido es necesariamente social y todo fenómeno social es una de sus dimensiones constitutivas, o un proceso de producción de sentidos. Como dice Erick Torrico, tanto en su naturaleza comunicable o de exteriorización subjetiva y por ello, soporte material, así como también en sus intenciones y efectos de poder, o su dimensión política, como objetivación y signica de una ideología (Torrico, 1992, p. 14). Efectos de poder, dimensión política, ideología, son conceptos que orientan las discursividades hacia construcciones críticas de los sentidos de vida que se labra en las prácticas sociales.

Se ha consagrado la idea de que el discurso se desenvuelve en la expresión del pensamiento verbalizado, manifiesto con algún soporte material como los medios de comunicación. Pero sostenemos que

discurso es además lo que no se expresa, lo que vive latente en las subjetividades, aquello que radica en las intuiciones que se conectan con los latidos de la realidad, que parten y discurren el sentido común para colectivizarse en tomas de distancia crítica de la realidad (Contreras, 2020, p. 2).

Hablamos de los sentipensamientos que, explícitos o implícitos, verbalizados o subjetivados, aportan a la construcción de la palabra en sus contextos, como el marco indesligable en el que se explica, cobra vida y genera interacciones en las que las ciudadanías resignifican los mensajes, con ocupaciones de espacios desde lo popular, y con sociedades que van construyéndose socialmente con las idas y venidas de la palabra. Entonces, *discurso no es sólo lo expresado, sino también lo sentido, lo latente, lo contenido, lo sentipensado.*

El discurso es una construcción social que refleja una perspectiva u opción en un contexto histórico, social, cultural, político, ambiental y espiritual determinado, reflejando una posición en la sociedad y el tiempo en que se construye. Se trata de un hecho social porque toda producción de sentido es a la vez un proceso de producción de sentido, exteriorizando ideologías, intenciones, aspiraciones, sueños y esperanzas, además de formas de hacer comunicación, que son consecuentes con el sentido de los discursos. En este movimiento de construcción discursiva con criticidad, se ubican las Comunicologías del Sur, como procesos que no se limitan a la descripción, sino más bien a la explicación de los hechos y sus causas desde las (re)significaciones que hacen los pueblos, para encaminar procesos participativos de construcción de sentidos de vida.

En nuestro planteamiento, que parte de una concepción de la comunicación basada en las mediaciones y en las prácticas sociales que dan lugar a construcciones discursivas y de sentidos de vida, el otro comunicacional es el eje central del proceso de comunicación. En consecuencia, el proceso de comunicación empieza conociéndolo, preguntándole, escuchándole para entablar diálogos, reconociéndolos como sujetos sociales que se hacen parte de las soluciones, y no como víctimas ni oyentes pasivos.

Se trata de una opción transformadora de índole popular en su doble acepción: como sociedades pertenecientes a un sector empobrecido, popular, y como sociedades que impulsan proyectos de transformación social con justicia, por lo que asumen un sentido político de lo popular. Lo popular entendido como una categoría social e histórica en permanente movimiento con actores de la vida cotidiana, los pobres, que demandan mejores condiciones de vida, con identidad política, popular, basadas en reivindicaciones que resumen sus resistencias, impugnaciones, rebeldías y utopías como respuestas vivas a las intransigencias de los poderes. Lo popular es la búsqueda individual y colectiva de una vida en plenitud y armonía con exigibilidades de lo que los pueblos consideran sus derechos. Lo

popular es el único seguro que nos va quedando para para no dejarnos arrastrar por las simulaciones y el juego de los poderes que diluyen y fragmentan nuestras sensibilidades para hacernos pensar que vivimos en la confusión y el caos, donde medran y se reproducen los poderes (Laso, 2018, pp. 191-192).

1.3.4. Comunicación intercultural trashumante para la convivencia

No es posible pensar la democratización de la sociedad con sistemas comunicacionales mercantilizados, con manejos empresarial-utilitarios de la libertad de expresión, o con propuestas comunicacionales dedicadas a exaltar el individualismo, a promover el culto al miedo, naturalizar la violencia, alimentar las incertidumbres y avalar las guerras mediáticas que agreden la vida. Son necesarias otras visiones de la vida y de la comunicación, con discursividades que recuperen los encuentros interculturales que además de valorar el (re) conocimiento de los otros, propone dinamizar interacciones entre personas y culturas diferentes para enfrentar y superar las asimetrías (Walsh, 2009, p. 45) bajo condiciones de respeto, igualdad y desarrollo en espacios comunes (Ayala, 2011, pp. 57-59).

Se requiere recuperar la ruta en constante movimiento de la palabra que camina, trashumante diásporas que definen una comunicación abigarrada que, recuperando el pensamiento de René Zabaleta Mercado (1990) se caracteriza por la combinación de la intersubjetividad, la totalidad, la recepción dinámica y los momentos constitutivos (Contreras, 2022, p. 9).

La *intersubjetividad* se refiere a las subjetividades individuales y colectivas encontradas en una misma matriz cultural y confrontadas con otras matrices culturales, al estilo de los encuentros interculturales que permiten alteridades de permanente constitución de las identidades sin dejar sus raíces. Este modo de organización hace de la comunicación un proceso esencialmente relacional, dialógico.

La *totalidad* es el modo de configuración de las (inter)subjetividades en disputas de sentidos con intercambios asimétricos y mutuas interdependencias entre diversos que se determinan mutuamente, y que generan en su despliegue y en su persistencia nuevas formas de habitar el mundo.

La *matriz de recepción e incorporación de historias* se refiere a la capacidad de pensar en la historia general recuperando las historias particulares, evitando las generalizaciones e incorporando las diversidades con sentido pluralista desde las confluencias desarticuladas de los pueblos y culturas. La comunicación emerge siempre desde lugares situados, haciéndose en la vida cotidiana, en el campo denso de la cultura.

Los *momentos constitutivos* son los momentos originarios, fundantes, que tienen la capacidad de expandirse a partir de historias particulares, o de los momentos arcanos, de origen, que explican los momentos de configuración de las estructuras profundas de la realidad, universalizándose.

Estas manifestaciones que caracterizan la comunicación abigarrada, articulada a las características de la diáspora de los pueblos originarios, nos llevan a recuperar el *Aruskipasipxañanakasakipunirakisipawa* aymara, como el concepto de comunicación capaz de aprehender y proyectar estas relaciones. Su traducción comunicacional es: “necesariamente debemos siempre comunicarnos unos a otros”. El concepto tiene dos sentidos: uno inclusivo/dialogal (nos comunicaremos unos a otros) en el ámbito de los intercambios de discurso; y otro vinculante (la obligación de comunicarnos) en la práctica social, para arribar a entendimientos, compromisos y decisiones en un acto de humanización de la palabra, “hablando con el corazón”, con franqueza, constructivamente, con amor, con fines de armonización y de fortalecimiento sociocultural (Contreras, 2016a, p. 81)

Esta conceptualización se basa en el *jaqi aru* (palabra de la gente) y el *jaqin parlaña* aymara o el *runakunaq parlaynin* quechua, que quieren decir *hablar como habla la gente*, desde abajo, siguiendo cuatro

principios: 1) escuchar para hablar; 2) saber lo que se habla; 3) refrendar las palabras con los actos; y 4) saber soñar y esperar (Contreras, 2016b).⁶¹

Este enfoque, característico de las Comunicologías del Sur, está explícitamente ausente de las políticas de comunicación y es necesario recogerlo, para enriquecer la teoría, principios, legislación y prácticas. Precisamente, en este camino, resulta pertinente acudir a la comprensión relacional de la comunicación, recuperando las tres bases de la comunicación participativa: acceso, participación y diálogo, y enriqueciéndolas con la incorporación de la convivencia comunitaria identificada con la ecología integral que se construye en la espiritualidad compartida para combatir la pobreza, cuidar la naturaleza y devolver la dignidad a los excluidos.⁶²

Desde esta perspectiva, las Comunicologías del Sur ponen en vigencia la pluralidad que supera las constituciones de una sola cultura, una sola religión, una sola matriz conceptual, una sola ideología, recuperando las alteridades como factores necesarios para la democratización de la sociedad y de la comunicación, ejerciendo los pueblos sus derechos desde los lugares y recorridos por los que discurre la palabra, que son lugares situados en los sentipensamientos encadenados en un continuum simbólico cultural hecho de disputas, acuerdos, conflictos, por construcciones colectivas de sentido y de sentidos.

2. Experiencias paradigmáticas desde los sures

De manera sucinta exponemos tres paradigmas comunicacionales labrados en experiencias latinoamericanas-caribeñas de democratización de la comunicación, y que se constituyen en referentes de las Comunicologías del Sur: i) la comunicación alter(n)ativa, ii) la comunicación popular, y iii) la comunicación para el buen convivir.

61 Desarrollaremos las especificidades de estos principios en el punto 2.3., sobre el paradigma de la Comunicación para el Buen Convivir.

62 Planteamiento del Papa Francisco en la Encíclica *Laudato Sí*, Capítulo IV.

2.1. La comunicación alter(n)ativa

Una cosa es cierta, no es posible el *communicare* con sistemas secuestrados por un sentido empresarial-utilitario de la libertad de expresión, o con políticas gubernamentales que priorizan el proselitismo publicitario, o con medios que opacan las identidades múltiples de las ciudadanías diversas, o con propuestas culturales que exaltan el individualismo, o con políticas y programas que fomentan el culto al miedo, o con medios y redes que banalizan la vida socapando afectaciones simbólicas a la democracia.

La comunicación es un tejido de significaciones y resignificaciones de la realidad real y virtual, enraizándose tanto en la vida cotidiana como en la vida organizativa y de movilización social, en los imaginarios, los conocimientos, las actitudes, las prácticas y las esperanzas, en suma, en los *sentipensamientos* de las personas en su vida individual y colectiva, con dinámicos intercambios discursivos que se piensan, se sienten, se sueñan, se palpan y se encuentran.

Enfatizamos en esta noción, porque uno de los problemas a momento de definir procesos de comunicación es que se la desprende de su pertenencia social, pretendiendo un acto de levitación que la pone por encima de la realidad, queriendo realizar ordenamientos de la realidad desde mensajes preelaborados y difundidos con fines efectistas y de persuasión para moldear pensamientos y conductas.

El maestro Luis Ramiro Beltrán califica a estos procesos como informacionales de corte difusionista, identificándoles estas características: 1) son unilineales y erróneamente proponen la noción mecánica de la comunicación como transmisión de información de fuentes activas a receptores pasivos; 2) se basan en la noción errónea de que la comunicación es un fenómeno estático en el cual la fuente es la privilegiada, siendo que es en realidad un proceso en el cual todos los elementos actúan dinámicamente; y 3) inducen a confusión entre la información que puede transferirse por un acto unilateral y la comunicación que es diferente y más amplia ya que su naturaleza

bilateral implica necesariamente interacción que busca comunalidad de significados o conciencia (Beltrán, 1981: 10).

En contraposición *se plantea la comunicación horizontal, que se caracteriza porque el proceso de interacción social democrática se basa sobre el intercambio de símbolos por los cuales los seres humanos comparten voluntariamente sus experiencias bajo condiciones de acceso libre e igualitario, diálogo y participación, tríada que está basada sobre la estructura de derechos – necesidades - recursos.*

Acceso es la precondition para la comunicación horizontal, con oportunidades similares para todas las personas de recibir información. El *diálogo* es considerado el eje de la comunicación horizontal, en tanto una genuina interacción democrática requiere oportunidades similares para emitir y recibir mensajes, evitando el monopolio de la palabra. Y la *participación* viene a ser la culminación de la comunicación horizontal, porque los pueblos son actores de su vida y de la expresión de su palabra en procesos de intercambio como un derecho con múltiples finalidades.

Estos planteamientos ocurren en el marco del debate sobre el Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC), que confronta a los países desarrollados que buscan legitimar el monopolio que ejercen en la producción informativa, con los países del tercer mundo que pretenden un intercambio con el derecho a producir y difundir información soberanamente, amparados en Políticas Nacionales de Comunicación que se fundamentan en la democratización de la palabra. El aporte latinoamericano a este proceso es no sólo encomiable, sino paradigmático, porque enriquecen la comunicología y las institucionalidades de comunicación. La propuesta cala en la UNESCO, que en su reunión de 1977 en Belgrado institucionaliza los pilares comunicacionales del acceso, participación y autogestión, enfatizando en la necesidad del rol de los medios de comunicación a favor del servicio público; el involucramiento de las poblaciones en la producción, gestión y planificación de los sistemas de comunicación; y la capacidad ciudadana para tomar decisiones autogestionariamente en los procesos sociales y en las políticas de comunicación.

Por su parte, Máximo Simpson caracteriza la comunicación alternativa del siguiente modo: “1) acceso amplio de los sectores sociales a los sistemas; 2) propiedad social de los medios; 3) contenidos favorables a la transformación social; 4) flujos horizontales y multidireccionales de comunicación; y 5) producción artesanal de los mensajes” (Simpson, 1986).

En su esencia, este planteamiento, de oposición a los poderes, combina factores materiales como el acceso y la propiedad para posibilitar la participación no condicionada, sino auténtica de los pueblos, con elementos relacionados con la producción, circulación y recreación de mensajes, que Simpson los concreta en la necesidad de contenidos trascendentes a la vida de las poblaciones y sus procesos de transformación, así como los flujos que les permitan su participación directa como fuente y construcción discursiva en interacciones con otros.

2.2. La comunicación popular

Coincidiendo con María Cristina Mata, entendemos *la comunicación popular como construcción y constructora de las luchas por el poder, que han sido siempre luchas por conquistar o reconquistar la palabra, con la protagónica participación de los pueblos en la construcción de sus proyectos de sociedad* (Mata, 2011, p. 17).

Uno de los rasgos de la comunicación popular, es que expresa las voces de los pueblos que pugnan por incluirse desde los márgenes a los que han sido desterrados. Sin embargo, esto no significa que hayan sido sometidos, ya que, por el contrario, viven sostenidos a lo largo de los siglos por sus culturas de resistencia, desde donde asumen la tarea de otorgarse espacios para expresarse, hablar en sus idiomas, mostrar sus formas de vida, y manifestar sus demandas, sus esperanzas y sus propuestas.

A esta emergencia desde los bordes de las sociedades, en la que los pueblos encuentran la oportunidad para legitimarse socialmente, se le

suele denominar la presencia de “la voz de los sin voz”. La interpretación de esta afirmación que quiere expresar la marginación de la palabra popular, lleva a un debate que la matiza, recociendo que los pueblos sí tienen voz, y que ésta se hace en sus prácticas reivindicativas.

En el contexto de las luchas por la reconquista de la democracia, se inscribe también la (re)conquista de la palabra, con su factor dinamizador, los movimientos populares y su acción política reivindicativa. Es en este marco que Jesús Martín Barbero afirma que hablar de comunicación popular es hablar de comunicación en dos sentidos: de las clases populares entre sí y de la comunicación de las clases populares con la otra clase, la que las define como subalternas. En el primer sentido su palabra se hace legítima como identidad y en el segundo la legitimidad es de resistencia y proyección, y la comunicación popular dinamiza el conflicto histórico a través del cual lo popular se define en cuanto movimiento de resistencia, de impugnación de la dominación estructural en nuestra sociedad (Martín Barbero 1983, p. 5).

De aquí resulta que mientras la comunicación entre las clases populares es educativa, dialogal, horizontal, concientizadora y movilizadora, en su relación con las otras clases es confrontativa, contestataria, alternativa y alterativa, de denuncia y de canalización de sus reivindicaciones y propuestas de sociedad.

Un hito importante en el decurso de la comunicación popular, coincidiendo con las luchas por la democracia, es su incursión en los medios masivos, particularmente la radio, asumiendo su lenguaje, géneros y formatos en extraordinarios procesos de reconfiguración educativa de los modos de hacer comunicación desde y con los pueblos.

Con la comunicación popular, el habla de los pueblos se concentra en su sentido libertario, en una dialéctica en la que se parte de la práctica organizativa de resistencia y reivindicación, se reflexiona sobre ella enriqueciéndola con debates y argumentaciones concientizadores, y se deriva en la definición de acciones para la movilización popular con voluntad colectiva por un proyecto popular.

La radio popular, el video educativo, los impresos, la televisión y ahora las redes sociodigitales con sentido educativo, permiten que los pueblos se expresen en el espacio público visibilizando las situaciones de marginación y explotación, incluyendo en la agenda mediática realidades y enfoques que antes se silenciaban, y posibilitando la irrupción de sus voces, cuya energía y sentido contribuyen a que la comunicación popular se convierta en un nuevo paradigma.

Con la globalización, la comunicación popular tiene que reubicarse, del mismo modo que las resistencias de los pueblos que no se hacen ya solamente en el ámbito organizativo de los movimientos populares, sino que se rehacen también retornando al campo complejo de la cultura. En este contexto, la palabra popular no se nutre ya tan sólo de su sentido reivindicativo, sino que comparte su identidad con el sentido común en la vida cotidiana, sin dejar la perspectiva histórica de la transformación social.

La posmodernidad, desde la perspectiva de la comunicación popular no puede significar la negación del pasado sino la continuidad de procesos de inclusión ciudadana para formas de vida más equitativas. En este tiempo, de innovación tecnológica, la comunicación popular se caracteriza por rasgos en los que cobra sentido una renovada categoría de pueblo investido de ciudadanía con exigibilidad de sus derechos.

La comunicación popular recupera la diversidad de opresiones y exclusiones y la diversidad de demandas y estrategias como respuestas desde la pluralidad y polifonía de expresiones que reivindican que otro mundo es posible. Disputa las agendas políticas y culturales que se construyen desde los medios hegemónicos, proveyendo información relevante acerca de las causas de las múltiples exclusiones y de la intolerancia y la represión de las diferencias, para recuperar saberes e imaginar nuevos órdenes económicos, políticos y culturales. Las luchas por los derechos a la información y la comunicación emergen como un campo de acción inexorable para la comunicación popular.

En síntesis, la comunicación popular se trata de construir democracias participativas con el aporte de la comunicación, que

valoriza los saberes, aprendizajes y prácticas organizativas y solidarias populares, con valores e identidad, ideología, organización y movilización para construir modelos de sociedad con justicia.

2.3. La comunicación para el buen convivir

Ha pasado ya más de un lustro desde que propusimos la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir (Contreras, 2014), asumiéndola como una respuesta a la funcionalización de los procesos de comunicación al capitalismo, al (neo)colonialismo, al patriarcado, a las prácticas depredadoras del medio ambiente, a la naturalización de la corrupción y al desarrollo lineal confundido con progreso.

Con el convencimiento que para enriquecer las construcciones académicas, las propuestas sociales y las políticas públicas debemos recuperar prácticas y cosmovisiones (cosmoconvivencias) de los pueblos originarios, desde la perspectiva de la comunicación consideramos vital acudir al *arushkipasipxañanakasakipunirakispawa* y al *jaqin parlaña*, cuyo valor conceptual y metodológico es tan trascendente como los clásicos de la comunicología legitimada en las escuelas europea (crítica), norteamericana (difusionista) y latinoamericana (participativa)

Arushkipasipxañanakasakipunirakispawa quiere decir, de manera resumida, necesariamente debemos siempre comunicarnos unos a otros, o también, los seres humanos estamos obligados a estar comunicados. El concepto tiene dos sentidos: uno inclusivo/dialogal (nos comunicaremos unos a otros) en el ámbito de los intercambios de discurso; y otro vinculante (la obligación de comunicarnos) en la práctica social, para arribar a entendimientos, compromisos y decisiones en un acto de humanización de la palabra, “hablando con el corazón”, constructivamente, con fines de armonización, propio de su génesis comunitaria.

Esta concepción de la comunicación por sus características inclusivas de las personas, de las sociedades y de las culturas es participativa; por su aporte a la armonización de las sociedades con la naturaleza

y el cosmos es educativa; y por su orientación comunitarista, es popular. En su esencia, es una comunicación de la cultura de la convivencia, aquella que desarrolla batallas por las significaciones de un mundo justo, incluyente, promoviendo las expresiones de los pueblos que rompen sus silencios, que se visibilizan desde sus propias identidades, e irrumpen con su palabra interpeladora, impugnadora, contrahegemónica y expresiva de la construcción de una nueva sociedad.

El *arushipasipxañanakasakipunirakispawa* fundamenta nuestra conceptualización de la Comunicación para el Vivir Bien / Buen Vivir como un proceso de construcción, de/construcción y re/construcción de sentidos sociales, culturales, políticos y espirituales de convivencia intercultural y comunitaria con reciprocidad, complementariedades y solidaridad; en el marco de una relación armónica personal, social, con la naturaleza y el cosmos; para una vida buena en plenitud que permita la superación del vivir competitivo, asimétrico, excluyente e individualizante.

El carácter comunicacional de la comunicación para la buena convivencia, se refleja también en la naturaleza de sus principios. Así, el principio de la *armonía* pone en relación a los seres humanos consigo mismos, con otros seres humanos en sociedad y con el entorno natural y cósmico. La *complementariedad* provoca encuentros entre diversos-distintos. La *reciprocidad* dinamiza la capacidad de corresponder proporcionalmente las solidaridades. La búsqueda de *equilibrio* provoca interacciones para la superación de las desigualdades y exclusiones con prácticas de reconocimiento afectivo, solidario y amistoso. La *integridad* activa valores, responsabilidades, obligaciones y compromisos vinculantes. Y la *interculturalidad* traspone el (re)conocimiento de los diversos para promover interacciones que superen las asimetrías sociales, económicas y de poder bajo condiciones de respeto en coexistencias antagónicas y complementarias, en la perspectiva de un devenir de convivencia.

Los caminos para la realización de esta forma de comunicación los encontramos en el *jaqin parlaña* aymara y *runakunaq parlaynín*

quechua (hablar como habla la gente) Es una práctica que no se limita al intercambio discursivo, sino que connota entendimiento, hablando como habla la gente, con ellos, desde abajo, siguiendo cuatro principios: i) escuchar para hablar; ii) saber lo que se habla; iii) refrendar las palabras con los actos; y iv) hablar esperando o construyendo vitalmente la vida⁶³.

2.3.1. Saber escuchar o escuchar para hablar

Se dice escuchar, pero en realidad, es una apelación a todos los sentidos, equivale a “escucharnos con todos los sentidos”, o “mirar con el corazón”. Saber escuchar es reconocer en los interlocutores la existencia de otro comunicacional activo y también productor de sentidos, superando la noción lineal entre emisor y receptor.

Saber escuchar consiste en traducir los sonidos en identidades, en comprensiones y sentires del mundo. Es un proceso más complejo que la interacción humana, porque implica escucharnos entre nosotros, partiendo de los otros comunicacionales; escuchar a la naturaleza, reconociéndola como constructora de discurso; y escuchar a todos los seres, sobre todo a los más humildes, lo que compromete esfuerzos por un mundo de derechos y de justicia.

Para escuchar a la naturaleza debemos descentrar los enfoques, las concepciones, las prácticas y las miradas hacia ópticas que muestran cómo fluyen en forma combinada las voces del ambiente, los sonidos de la naturaleza, las tremulaciones de la tierra y los sentidos acumulados en las sabidurías populares y en las prácticas reivindicativas.

Saber escuchar requiere revitalizar y contemporaneizar la comunicación popular, espacio de visibilización de las identidades diversas; ámbito de irrupción de la palabra interpeladora, impugnadora y contrahegemónica; y proyecto expresivo de las propuestas que construyen una nueva sociedad basada en la solidaridad y en la justicia.

63 Silvia Rivera Cusicanqui, en su “Conversa del mundo” con Boaventura de Sousa Santos (2013 / 2014), recupera los tres primeros principios, a los que añadimos el cuarto (Contreras, 2016a, p. 82), a partir de observaciones en distintos pueblos latinoamericanos y caribeños.

2.3.2. Saber compartir o saber lo que se habla

Saber compartir es saber complementarse. Y como éste es un proceso a ser construido, es necesario dotarle de sentido educativo, pues no van a ser procesos de difusión, publicidad o transmisión de conocimientos los que van a legitimar el buen convivir, sino necesariamente prácticas dialogales para la producción de nuevos conocimientos.

El reconocimiento de la solidaridad, la confianza, el equilibrio, la complementariedad y la reciprocidad como valores y principios de la vida comunitaria requiere de construcciones discursivas con sentido, con argumentaciones que permitan que los procesos de comunicación para la buena convivencia se desarrollen como acción comunicativa en el sentido que propone Habermas (1987), con reflexión crítica, lenguaje razonado e interacciones en función de acuerdos y entendimientos. Esta es la razón para otorgarle una trascendental función comunicativa al silencio, que es el tiempo destinado a la conexión de los seres humanos con el mundo interior de sus subjetividades, pero también con el exterior social, natural y cósmico en un marco de respeto mutuo.

En desafíos civilizatorios como la sociedad del buen convivir, es necesario trabajar narrativas de amor por la vida en géneros testimoniales, historias de vida, relatos y crónicas que permiten conocer, entender, apropiarse, recrear con sentimiento y expresarse en lenguaje coloquial, cotidiano y ejemplificador. Es importante hablarles a las subjetividades y recuperar la noción de un nosotros con identidad cultural y social, aunque las historias sean particulares, enlazando rememoraciones reales o virtuales y vividas o contadas.

2.3.3. Saber vivir en armonía y complementariedad refrendando las palabras con los actos

Definitivamente, la comunicación es un proceso relacional que se hace en las prácticas sociales. La palabra no se expresa solo con mensajes, sino también con acciones. Y en la comunicación para la buena convivencia se deben (re)crear pensamientos y prácticas

donde la reciprocidad se reconoce como forma de vida, la comunidad como forma de organización, la convivencia con la naturaleza y el cosmos como identidad, la igualdad entre hombres y mujeres como cotidianeidad, la equidad como dignidad y la vida plena como destino.

Para una vida en armonía y complementariedad, los Estados deben promover políticas inclusivas, la ciudadanía practicar en distintos ámbitos formas de convivencia comunitaria, y las experiencias de comunicación ofrecer espacios donde los diversos intercambien historias, narrativas y proyectos, y que se complementen, reafirmandose, en sociedades de la solidaridad con prácticas de unidad desde la diversidad y desde la pluralidad.

2.3.4. Saber soñar o hablar esperanzando

El saber soñar está referido a cómo complementarnos de manera equilibrada. Se trata de diseñar un futuro que empieza en la acumulación histórica de la reciprocidad comunitaria.

Saber soñar es forjar utopías con caminos construyéndose colectivamente para aprender a recorrerlos en armonía, con la palabra como camino para la buena convivencia y como punto de llegada en un mapa que está en permanente elaboración. La palabra expresa las conquistas, advierte las dificultades y alimenta los sueños y las esperanzas, en un ejercicio donde se debe soñar con los pies en la tierra.

3. Comunicologías del Sur en tiempos digitales

El reconocimiento con legitimación de los modos de ser y de sentipensar en y desde los sures para definir horizontes de bienestar común, es el primer propósito de las Comunicologías del Sur, porque hacerlo implica superar el epistemicidio epistemológico que quiso y no pudo destruir la variedad inmensa de conocimientos, sociedades, haceres y saberes que prevalecen en sus vidas y la del planeta, con identidades propias resistiendo y proyectando alternativas a la triple opresión capitalista, colonial y patriarcal.

En el campo de la comunicación se trata de superar los intentos por consagrar un pensamiento único con una sola palabra válida, abriendo el mundo a las expresiones de todas las diversidades, en un campo donde las comprensiones sobre la comunicación transcurren en un proceso inagotable y contradictorio de alejamiento, de negación, de reafirmación o de reconstitución de su sentido original, el *communicare*, que desde su perspectiva discursiva significa diálogo, desde su carácter social equivale a compartir, hacer partícipe y poner en común, y desde su perspectiva política significa construir solidaridad, comunidad y convivencia.

Las Comunicologías del Sur reportan formas de vida y nociones de comunicación que celebran el desarrollo de las tecnologías y que saben que deben encarar la tarea de ponerlas al servicio de las construcciones de sociedades de la buena convivencia con plena vigencia de los derechos colectivos, individuales, los de la naturaleza y los de la comunicación, reconociéndolos como conquistas ciudadanas. Han sido siempre, y seguirán siendo, los caminos de democratización de la palabra para sociedades del diálogo, culturas del reencuentro, sistemas de reconciliación y futuros con inclusión.

Algunos análisis suelen encasillar estos paradigmas en propuestas de los pueblos y para los pueblos, lo que los lleva a afirmar que operan como repiques de campana para escucharse entre ellos y, además, afirman, que ocurren en micromedialidades que las harían inviables en la sociedad del conocimiento y la digitalización que vivimos ahora. Ciertamente, quienes se atreven a hacer estas afirmaciones, o no conocen las Comunicologías del Sur, o no han entendido que la comunicación se hace en la construcción de sentidos de vida valiéndose para ello de determinados dispositivos o medios, y no al revés.

Los análisis sobre la disrupción digital nos están mostrando, con más fatalismo que sorpresa, descripciones de sus características como la descentralización y fragmentación de la producción, la casi comunicación de los *prosumidores*, la narración de historias *storytelling* o *storydoing*, con narrativas *transmedia* o *crossmedia*, el acopio masivo

del *big data* que, al ser procesada con inteligencia artificial permite la segmentación cada vez más precisa de la población para poder dirigir mensajes diferenciados según el perfil de cada segmento, o la apelación a lo emocional. También se teoriza sobre el predominio del dato sobre el discurso lo que conllevaría el fin de la comunicación y de la democracia.

Mientras discurren investigaciones y debates sobre estas caracterizaciones, los movimientos por la democratización de la comunicación que, por supuesto desarrollan sendos procesos de análisis de la nueva realidad, están ya planteando propuestas para la soberanía tecnológica digital, como un camino obligatorio para enfrentar los mecanismos de la pretendida colonización digital, y reorientar procesos hacia la humanización de la digitalización y del fin social de sus dispositivos. Y contrariamente a lo que se suele afirmar, no son las Comunicologías del Sur las que están demonizando las tecnologías digitales, ni se están quedando al margen aferrados a sus reconocidas acciones en trabajos presenciales y con medios masivos. Por el contrario, están trabajando intensamente en el desarrollo de experiencias pertinentes y adecuadas a la nueva normalidad, remando siempre con las banderas de la democratización de la palabra y de la sociedad.

En ese camino, las Comunicologías del Sur han identificado como los principales retos en la era de la comunicación digital: contrarrestar la monopolización de internet, sus infraestructuras y plataformas; elaborar propuestas para una legislación que nos garantice la propiedad de nuestros datos, como bienes personales o comunes, según el caso; o el impulso de tecnologías libres que no sigan las lógicas comerciales. Y, como primer paso, contribuir a sensibilizar a la población sobre estas realidades que la comunicación dominante se esfuerza por ocultar (Burch & León, 2022). No es casual que sean la comunicación alter(n)ativa, la comunicación popular y la comunicación para el buen convivir, quienes hayan asumido estos desafíos como suyos, siguiendo una línea de consecuencia con su naturaleza comunicacional para la justicia, la paz y la vida, comunicando ubicados en situación histórica.

Como se ve, las Comunicologías del Sur han transitado ya de la valoración de la capacidad de conexión que ofrece internet, a la búsqueda de alternativas a la privatización, monopolización y control que las grandes plataformas ejercen sobre las tecnologías contemporáneas otorgándoles un sello mercantil y de una cultura del espectáculo. Una de estas alternativas es contar con redes de fibra óptica en los sures, para dotarle de un sentido social y de alcances de un bien común de la humanidad, a una estructura de propiedad y de funcionamiento basados ahora en la acumulación y circulación de datos bajo paradigmas comerciales, con las redes sociodigitales como el epicentro de este negocio económico, ideológico y cultural de algoritmos bajo la lógica de *commodity*.

Como es sabido, en el ámbito comunicacional la digitalización ha sufrido desviaciones intencionadas que trivializan la vida, denostan lo comunitario, magnifican el individualismo, exaltan las pasiones, hacen de la vida una cultura del espectáculo y naturalizan los *fake news* como fuentes de información, fomentando la incertidumbre mientras agigantan los miedos y contribuyen a la polarización de las sociedades, así como a la intolerancia social, racial y territorial, incidiendo en el descrédito de la práctica política.

Por todo esto, Jesús Martín Barbero dice:

Yo creo que este mundo está tan fuera de órbita que sólo un regreso al caos nos va a permitir reinventar la sociedad. Reinventar una sociedad con capacidad de acoger toda la diversidad que hoy existe en este planeta, toda la diversidad de sensibilidades, de inventiva, de tipos de esperanza, toda la diversidad narrativa que hay hoy, la explosión narrativa de los jóvenes. Entonces, bienvenidos nuevamente al caos. (Uranga & Martín Barbero, 2014)

Vivimos tiempos de caos alimentado por la disrupción del mundo digital en alianza con la pandemia, la infoxicación y la socialización de la desconfianza, la incertidumbre, la violencia y la anomia. La llamada “nueva normalidad” ha desordenado más las sociedades, y para salir de

ella hay que destruir sus (in)consistencias y construir creando espacios sociales y simbólicos para hacerlo. Esto implica desarrollar una tarea de construir conocimiento desde la demanda, desde la superación de las incertidumbres, desde las resistencias a las censuras a la palabra, desde las causas concretas de las juventudes, desde el enfrentamiento a los feminicidios, desde la erradicación de la violencia infantil, desde las protestas a la naturalización de la pobreza, desde las exigibilidades de las y los defensores de los derechos, en suma, desde esos espacios que no se amoldan a las legitimaciones del uso mercantilizado del desarrollo digital.

Las Comunicologías del Sur han comprendido que lo digital es una máquina de demolición disruptiva que está reconfigurando las relaciones en el mundo y hay que re-entenderlo desde las comprensiones de la gente. Sus ventajas en la conexión sin fronteras y de manera instantánea son inmensas. Sus alcances educativos pueden ser gigantescos. Encaminan modalidades de inclusión impensadas, Y no es tan cierto que los celulares, per se, alimenten la soledad, cuando las burbujas diseñan modos de estar juntos, virtualmente, posiblemente tejiendo soledades inclusivas. No son las nuevas tecnologías digitales en sí mismas las que han deformado su funcionamiento y las han estigmatizado, son, por supuesto, los modos de gestionarlos los que las han puesto en el entramado de las anomías contemporáneas.

Las experiencias comunicacionales desde los sures han asumido la era digital en el sentido que con acierto describe Jesús Martín Barbero, afirmando que el mundo digital supone sobre todo la demolición de la hegemonía letrada, del hablar bien que sigue ignorando la cultura oral. Mueve el piso de la modernidad, es el caos, porque contrariamente a lo que se supone, con las facilidades de acceso y la economía de palabras en las comunicaciones, ocurre un proceso de retorno a la oralidad que se sale del mundo letrado, lineal y progresivo. La escritura es un hipertexto en el que valen igual las palabras, los sonidos, las imágenes, los signos, los emoticones. Se escribe como se habla, haciendo del chat una oralidad transcrita.

Esto es así y se debe avanzar desde y con esta oralidad a situaciones en las que los sentipensamientos transiten del dominio emocional tallado con los pulgares, a los espacios de pausa para pensar lo que se escribe, o se reproduce como cosas ciertas, sin estar seguros de que lo sean, o de hechos descalificadores en una humanidad que necesita recuperarse confianzas. En las redes sociodigitales la casi-participación ha modificado los protagonismos ciudadanos en la construcción discursiva, abriendo las puertas del acceso a la participación y es tarea pendiente volver, o ingresar, al discurso argumentado que la comunicación para el buen convivir define como el principio de saber lo que se habla. Este no será un cometido que lo encaren las formas que se han tomado por ahora el monopolio de la comunicación sociodigital, serán, están siendo, las Comunicologías del Sur las que lo asuman, devolviéndole sentido al *communicare*.

Y mientras el mundo se digitaliza, las políticas de comunicación siguen organizadas y regidas en los límites del carácter mediático de los principios y legislaciones, con asentamiento en el campo de la emisión y en el mensaje. Las Comunicologías del Sur proponen ampliar este enfoque incorporando las lógicas propias de la comunicación digital. Las características de la comunicación en redes sociodigitales, cuyas burbujas no caben en las concepciones centralistas de los medios, necesitan reflejar las descentralizaciones que provocan en múltiples prosumidores y los encuentros que se tejen desde estas explosiones de mensajería, reproducción y producción, reorientando las permisividades actuales para los lenguajes y las narrativas en las redes sociales que transgreden los límites de la tolerancia, vaciándose de la ética como principio de la información.

Finalmente, leyendo las prácticas de comunicación que recomponen las mediaciones en propuestas multimediales, es importante reconceptualizar estos procesos de reacomodo, sin forzarlos a las categorías de análisis propuestas desde la vigencia de las tecnologías digitales. Tradicionalmente los paradigmas que sostienen las Comunicologías del Sur se han desarrollado siguiendo *sistemas*

de multimedios, por los que un mensaje es procesado desde un centro que lo distribuye en distintos medios, con géneros y formatos propios de cada medio y de los públicos con los que media las construcciones discursivas. La emergencia digital remueve estas prácticas con la incorporación de internet y las posibilidades de *podcast*, *streamings*, *hashtags*, *memes* y otros, por distintas redes sociales.

Revisando las prácticas existentes, en las adaptaciones que están realizando diversas experiencias de comunicación alternativa, de comunicación popular y de comunicación para el buen convivir a las características de las nuevas narrativas desde su irrenunciable carácter democratizador de la comunicación y de la sociedad, encontramos elementos muy particulares afines a su constitución, y a sus tradicionales sistemas de multimedios, que están generando procesos de transición incorporando las lógicas de la comunicación digital.

En sentido estricto no obedecen ni a la definición de las *narrativas transmedia* ni a las *narrativas crossmedia*. Más en la práctica que en la teoría están generando un sistema intermedio, o de intervalo, que denominamos *narrativas transmediaciones*, porque su ingreso a la era digital se da desde su práctica de mediaciones culturales, sociales y políticas, y no se les ha pasado por la cabeza someterse a las lógicas de los medios, plataformas, redes y lenguajes de la comunicación digital mercantiles y monopólicos, sino que más bien se empeñan en ponerlos al servicio de sus proyectos históricos, combinándolos con su memoria acumulada y sus horizontes de transformación reafirmando, adecuando, profundizando y actualizando sus identidades con las posibilidades que les brinda el nuevo contexto.

Dice Carlos Scolari que “Las narrativas transmedia están de moda. Si hace unos años todos hablábamos de multimedia e interactividad, ahora las palabras clave son convergencia y transmedia” (Scolari, 2019, p. 16) Vivimos una era de convergencia de medios con un inevitable flujo de contenidos a través de múltiples canales (Jenkins, 2003), en los que cada prosumidor va añadiendo elementos para (re)construir en forma colaborativa el universo narrativo, con cada medio haciendo lo

que sabe hacer, desde su naturaleza y lenguajes. Esta lógica rompe la centralidad de los sistemas de multimedios, que se caracterizan por la difusión de mensajes desde un centro creador por diferentes medios de comunicación que, si bien provocan resignificaciones gestionan los ritos del consumo, cierto es con importantes experiencias de participación ciudadana.

Con las *narrativas transmedia* el consumo es autónomo y los mensajes fluyen sin protocolos centralistas ni fronteras territoriales. Las narrativas no son adaptaciones de un mensaje a los lenguajes de cada medio, o red, pues la historia que fluye se alimenta con actores y situaciones que emergen desde cada dispositivo. A este fenómeno de expandir sumando, Scolari llama una dispersión textual “que encuentra en lo narrativo su hilo conductor –aunque sería más adecuado hablar de una red de personajes y situaciones que conforman un mundo–” (Scolari, 2019: 25) Son procesos con múltiples centros, medios y plataformas, por los que los prosumidores saltan de uno a otro y se expanden expandiendo.

Por su parte, las *narrativas crossmedia* se caracterizan porque: i) la producción comprende más de un medio y todos se apoyan entre sí a partir de sus potencialidades, ii) es una producción integrada, iii) los contenidos se distribuyen y son accesibles a través de una gama de dispositivos como ordenadores personales, teléfonos móviles, televisión, y iv) el uso de más de un medio debe servir de soporte a las necesidades de un tema/historia/objetivo mensaje (Scolari, 2019: 25-26) El eje de su funcionamiento es la tecnología digital.

Las *narrativas transmediaciones* combinan la lógica de los sistemas de multimedios con la lógica de las mediaciones y las facilidades tecnológicas de la *narrativa transmedial*, habida cuenta de la experiencia acumulada de la participación protagónica ciudadana en el ejercicio de su derecho a la palabra, que antecede a los prosumidores y anticipa sistemas de comunicación para el bien común, intercambiando sentidos de vida. Las Comunicologías del Sur advierten que con la generalización de un sistema mercantilista de la comunicación digital

se está legitimando una libertad confusa, distinta al carácter de las libertades de opinión, expresión e información. Las redes sociodigitales y las plataformas, del mismo modo que los medios tradicionales en su tiempo, tienen la virtud de hacer visibles a ciudadanías diversas desde sus modos particulares de producción simbólica, de construcción de la realidad, desde sus modos de ver el mundo. Lo que está faltando es que estas incursiones en tiempo real en las vidas se hagan desde sus formas comunitarias de ser, para reorientar las formas anómicas de ilusiones de libertad que se están generalizando.

Las Comunicologías del Sur se entusiasman con las bondades de las nuevas tecnologías, pero no se someten a ellas. Las asumen para dotarles de un sentido pedagógico de interpelación y de subversión dignificadora para que la inmensa gama de significaciones siga haciendo visibles las sinergias que hacen habitable el planeta. La cartografía comunicacional se ha complejizado, por eso es necesario mantener las brújulas que orientan los recorridos por los mapas nocturnos desde los medios a las mediaciones y, ahora, desde las redes a las mediaciones, con las nuevas formas de consumo y expresión que tienen las ciudadanías constructoras de la palabra en las características particulares de cada medio masivo, medio grupal, redes sociodigitales, plataformas, o acciones presenciales, todos ellos en el mismo nivel, sin la primacía de ninguno sobre los otros, sino combinándose en sus capacidades de mediación en la vida cotidiana, en la vida organizativa y en la construcción individual y colectiva de los horizontes.

Una cosa es cierta, conectividad no es comunicación, tampoco acceso para observar o escuchar es comunicación, ni retransmisión es comunicación, incluso prosumir es presumir comunicación. La comunicación es producción de sentidos “y existe producción de sentido cuando hay solidaridad, colectividad, cotidianidad” (Torres & Martín Barbero, 2013, p. 107). Las experiencias fundantes de las Comunicologías del Sur, cuyo origen y destino está en la expresión de la palabra diversa de los pueblos diversos, combina los mensajes cortos de las redes con argumentos extensos de los medios, siempre cuidando

la consistencia del contenido, a diferencia de las historias atomizadas que se suman sin control en las narrativas sin sentido. En cualquier circunstancia, comunicación es la construcción, de/construcción y re/construcción de sentidos de sociedad, de cultura, de política y de espiritualidad.

A diferencia de la libertad sin referentes deontológicos que se está imponiendo como natural en la constitución actual de las redes sociodigitales, amparándose en una lectura distorsionada de la libertad de expresión, las Comunicologías del Sur siguen apostando por un tratamiento ético de la construcción de significaciones y sentidos de sociedad. Y en su propuesta discursiva, la articulación del mensaje, si bien se procesa en los lugares y bajo las formas de apropiación de los prosumidores que le dan sentido a las historias narradas en los diversos medios y plataformas, sigue sosteniendo que los intercambios discursivos establecen relaciones dialogales, de ida y vuelta, de recorridos serpenteantes y de giros y movimientos en espiral, enlazando los sentidos comunes con las praxis compartidas.

Las siguientes palabras resumen bien la situación de las Comunicologías del Sur:

Así como en la década de los 70 dieron el salto del vinilo al cassette, en los 80 al CD y en los 90 y 2,000 al satélite, los años presentes de la denominada cuarta revolución industrial, las experiencias de comunicación popular y comunitaria se están mimetizando en las lógicas multi-mediáticas. Por delante queda también el reto de conquistar nuevos derechos y garantías en el mundo digitalizado. (Burch & Ramírez, 2019, p. 103)

A lo largo de la historia las experiencias que caracterizan las Comunicologías del Sur no sólo que han sabido apropiarse sucesivamente de las tecnologías vigentes de la información y la comunicación, sino que, con ellas, han logrado generar mediaciones con todos los medios. A las nociones de la dominación y de la alienación con los medios masivos, prensa, radio y televisión, le dotaron formas comunicacionales transformadoras con participación de los pueblos que se visibilizaron en ellos, construyeron sus proyectos de sociedad

con ellos incorporándolos a sus prácticas sociales, y desarrollaron fecundos procesos de educomunicación valiéndose de su alcance, su capacidad interactiva y su posibilidad integradora. La historia no puede ser diferente con los algoritmos, que por ahora vaticinan vaciamientos de sociedad. Siguiendo el curso de la historia, las Comunicologías del Sur van a acabar contribuyendo a las construcciones de ciudadanía y a las exigibilidades de derechos, con alternativas de propiedad, de producción y significación discursiva, de ética, de legislación y de sentidos de convivencia con la comunicación digital.

4. Para continuar el diálogo...

Ya en el año 1976, el maestro Luis Ramiro Beltrán Salmón vaticinó que “surgirá en el futuro próximo una comunicología de liberación que debe ayudar a forjar la América Latina que la mayoría de sus trescientos millones de seres humanos desean y merecen” (Beltrán, 1976). Las Comunicologías del Sur están trabajando por hacer realidad esa utopía.

Mientras exista una sociedad construyéndose y seres humanos relacionándose, existirán el discurso y la comunicación. Y mientras exista un pueblo demandando sus derechos, unos seres humanos sentipensando, un bosque clamando por la vida que acoge y que genera, una sociedad que pide una bocanada de aire fresco, esperanzador, en medio de la infoxicación, y mientras los sures diversos sigan proponiendo sociedades del buen convivir, las Comunicologías del Sur seguirán siendo la palabra que camina de la asimetría al equilibrio informativo, del monopolio de la palabra dominante a la polifonía de voces, de la centralidad a la diversidad cultural, de la dispersión a la alteridad e interculturalidad, de los monopolios y oligopolios mediáticos y de plataformas a la democratización del acceso y la propiedad, de la manipulación al diálogo y la palabra con sentido, de la banalización al respeto de la vida, de la naturalización de la mentira a la recuperación de la verdad, de la individuación competitiva a la solidaridad comunitaria,

de la sociedad del miedo a la cultura de la esperanza, del algoritmo robotizado al dato humanizado, y de la legitimación de las inequidades a la irrenunciable construcción de sociedades con justicia.

Referencias bibliográficas

- Ayala Mora, Enrique (2011). *Interculturalidad. Camino para el Ecuador*. Quito: FENOCIN.
- Beltrán, Luis Ramiro (1985). “Premisas, objetos y métodos foráneos en La investigación sobre comunicación en América Latina”. En Moragas Spá, Miguel. *Sociología de la comunicación de masas*, Tomo II. Barcelona: Editorial Gilli.
- Beltrán Salmón, Luis Ramiro (1981). “Adiós a Aristóteles: la comunicación horizontal”. Sao Paulo: Comunicación y Desarrollo, N° 6, Cortez.
- Bourdieu, Pierre (1981). *La représentation politique – éléments pour une théorie du champ politique*. En Actes de Recherche en Sciences Sociales Nr. 36/37, p. 3-24
- Burch, Sally y Ramírez, Hugo (2019). “Contribuciones y experiencias de la comunicación desde América Latina y el Caribe”. Quito: CIESPAL, Chasqui Revista Latinoamericana de Comunicación N° 141, agosto-noviembre, pp. 87-104.
- Burch, Sally y León, Osvaldo (2022). *Conglomerados mediáticos, redes sociales digitales y vigilancia*, Quito: ALAI, 21 de abril de 2022. <https://www.alai.info/las-mentes-y-corazones-en-la-mira/> Consulta realizada el 1 de septiembre de 2022.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2014). *Sentipensamientos. De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien*. Quito: UASB / Editorial Tierra.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2016a). *La palabra que camina. La comunicación popular para el vivir bien/buen vivir*. Quito: ALER / FES / CIESPAL.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2016b) *Aruskipasipxañanahasakipunirakispawa*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Razón y Palabra Vol. 20, N° 93, abril-junio, pp. 22-47.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2019). *Recordar el futuro. Planificar la comunicación desde la comunicación*. Neiva / Bogotá: Editorial Universidad Surcolombiana.
- Contreras, Baspineiro, Adalid (2020). *El discurso electoral, en su fondo y en su superficie*. Columna de opinión “Todavía Soñamos”. La Paz: ERBOL.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2021). “En tiempos de Pawipacha, poner la teoría y las prácticas de políticas públicas en comunicación al día”. Revista Punto Cero Año 26 N° 42, julio 2021, pp. 68-83. Cochabamba: Facultad de Comunicación Social de la Universidad Católica Boliviana, filial Cochabamba.

- Contreras Baspineiro, Adalid (2022). "Sin fronteras. Trashumando los Andes infinitos". En *The Andean Region From a Communication Point of View. Journal of Latin American Communication Research / ALAIC*. Vol. 9, N° 1-2, pp. 53-72.
- De Sousa Santos, Boaventura (2018). "Introducción a las epistemologías del sur", en María Paula Meneses y Karina Vilaseca (Coords.). *Epistemologías del sur*. Buenos Aires: CLACSO; Coímbra: Centro de Estudos Sociais - CES, pp. 25 - 62.
- Espinosa Moreno, Elizabeth Gabriela y Arellano Hernández, Antonio (2010). *Hacia una epistemología de la comunicología: la teoría de la comunicación en Serres y en Martín-Barbero*- Toluca: Scielo, Convergencia vol.17 no.52 enero/abril.
- Galindo Cáceres, Luis Jesús (2005). *Hacia una Comunicología posible*. San Luis Potosí: Universidad Autónoma San Luis Potosí.
- García, Antonio (1972). *Atraso y Dependencia en América Latina*. Buenos Aires: Librería El Anteo Editorial.
- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Jenkins, Henry (2003). *Moving characters from books to films to video games can make them stronger and more compelling*. En *Technology Review*. 15 de enero. <http://www.technologyreview.com/biomedicine/13052/>
- Karam Cárdenas, Tanius (2007). "Epistemología y comunicación notas para un debate", en *Andamios. Revista de Investigación Social*, núm. 7. México: UACM.
- Laso Rivadeneira, Pepe (2018). "Fragmentaciones". *Tiempos y palabras*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar - Ecuador / Corporación Editora Nacional.
- León, Osvaldo (Coord.) (2013). *Democratizar la palabra. Movimientos convergentes en comunicación*. Quito: ALAI.
- Martín Barbero, Jesús (1983). "Comunicación popular y los modelos transnacionales". En *Revista Chasqui* N° 8. Quito: CIESPAL.
- Martín-Barbero, Jesús (2003). *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Mata, María Cristina (2011). *Comunicación popular. Continuidades, transformaciones y desafíos*. *Revista Oficios Terrestres, Revista de Ciencias Sociales desde la Comunicación y desde la Cultura*, Año 17 N° 26, Facultad de Periodismo y Comunicación Social. La Plata: Universidad de La Plata.
- Rivera Cusicanqui, Silvia & De Sousa Santos, Boaventura (2014). *Conversa del mundo*. Diálogo sostenido el 16 de octubre de 2013 en el Valle de la Luna, La Paz. Publicado el 12 de marzo de 2014 en <http://alice.ces.uc.pt/news/?p:2753>
- Scolari, Carlos (2019). *Narrativas transmedia. Cuando todos los medios cuentan*. Barcelona: Editorial Planeta.

- Sierra, Francisco (2019). *Introducción a la comunicología*. Madrid: Asociación Cultural y Científica Iberoamericana - ACCIS.
- Simpson Grinbeg, Máximo (1986). *Comunicación alternativa y cambio social: América Latina*. México: Premiá.
- Torres, William Fernando (2013). *El coraje de vivir a la intemperie. Conversaciones con Jesús Martín Barbero sobre comunicación, escuela y guerra*. Neiva: Editorial Universidad Surcolombiana.
- Torrico, Erick (1992). *Comunicación, política y emisión ideológica*. La Paz: Sindicato de Trabajadores de la Prensa de La Paz / Centro de Estudios de la Información y la Comunicación.
- Uranga, Washington (2014). "Bienvenidos de vuelta al caos". *Entrevista a Jesús Martín Barbero*. Buenos Aires: Página 12, lunes 24 de noviembre.
- Uranga, Washington (2021). *Comunicar para la participación y la incidencia*. Cochabamba: Revista Punto Cero, año 26 n° 42, julio, pp. 24-31. Universidad Católica Boliviana "San Pablo" Cochabamba.
- Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: UASB/Abya Yala.
- Zavaleta Mercado, René (1990). *El Estado en América Latina*. La Paz y Cochabamba: Los Amigos del Libro, Tomo 3.

De las redes a las (trans)mediaciones⁶⁴

Introducción

Transitar *de las redes a las (trans)mediaciones* es la tarea pendiente en la era de la comunicación digital y del capitalismo de la información y la vigilancia. La disrupción de las tecnologías digitales en alianza con su uso mercantil y una realidad social de crisis multidimensional y pandemia, han relevado antivalores como la incertidumbre, la polarización y la anomia, desde una explosión fragmentada del mediacentrismo en infinitas burbujas, multimedios, hipertextos y prosumidores. En este contexto recuperamos el sentido de la comunicación en las *transmediaciones* digitales, reafirmando que los medios/redes son dispositivos de mediaciones con la vida cotidiana y la organizativa, equilibrando la cultura masiva con la dimensión política de la cultura en función de horizontes históricos.

La superación digital de fronteras y la fragmentación social en burbujas requiere tejer sociedad desde estas nuevas diversidades con valores de integración, escucha y paz con justicia. Conexión, acceso y presencia no son comunicación per se. Las redes sociodigitales conectan, pero no necesariamente comunican. Comunicación

64 Este documento contiene correcciones y actualizaciones en relación a la fuente original: Contreras Baspineiro, Adalid. (2022). "De las redes a las (trans)mediaciones". La Paz: Revista Saberes y Diálogos N° 2, IpiCOM / UMSA, pp.104 -126.

digital es *transmediación* con encuentros transmediales para seguir construyendo sentidos de vida para la convivencia.

En este ensayo, cuyo título y contenido expresan mi homenaje a la obra del amigo y maestro Jesús Martín Barbero, me propongo analizar cómo las formas predominantes de lectura y gestión de la comunicación digital nos están retrocediendo a la creencia en la omnipotencia de los medios, esta vez digitales, por su lógica disruptiva con los modos de comunicación analógica.

El texto parte de un recorrido por las transiciones tecnológicas y culturales de la comunicación digital. Sobre esta base y una reflexión sobre la comunicación en la actualidad, proponemos recuperarnos la capacidad de pensar y hacer comunicación desde las mediaciones, mejor dicho, en clave digital, en una transición de las redes a las *transmediaciones* o de la conectividad a la comunicación.

1. Transiciones de la era digital: entre la omnipresencia tecnológica y los horizontes difusos

No es mi propósito detenerme en caracterizar las tecnologías digitales ya tanto estudiadas y, paradójicamente con todavía mucho por conocerse, en un proceso contemporáneo en el que se está componiendo una nueva normalidad compleja y todavía sin horizontes bien definidos, por lo que resultan recorridos hacia lugares inciertos.

Me interesa analizar qué transiciones se están dinamizando con la comunicación digital, qué comunicologías se están definiendo, cómo se las está gestionando en la vida institucional y política, y qué formas sociales y constituciones culturales se están generando.

1.1. Transiciones tecnológicas digitales: paradojas con (in)certezas

Un rasgo común en la interpretación sobre la trascendencia de las nuevas tecnologías digitales, es que se las apologiza, al punto de obnubilarse con las disrupciones hiperrealistas que esculpen figuras sobre superficies

digitales móviles o grafican narrativas como fotografías con vida, con holografías que proyectan las imágenes con realismo tridimensional dándoles presencia virtual. Encandila la sensación de que no son ni esculturas ni imágenes fijas, porque la vida contenida en los detalles de sus mensajes tiene variados lenguajes y significaciones multivariadas que reflejan las miradas y las hablas de sujetos sociales que ya no son sólo públicos, sino constructores virtuales de realidades digitales.

Más en las prácticas que en la teoría, esta realidad se legitima en enfoques que han retrocedido décadas en las conceptualizaciones sobre la comunicación, con transiciones por campos de paradojas como las siguientes: 1) entre la tecnología multidimensional y el sentido comunicacional unidireccional fragmentado, 2) entre un mundo hiperconectado y sociedades en burbujas de entropía, 3) en el clivaje comunicación analógica y digital con énfasis en la dimensión emocional, y 4) entre las libertades discursivas y la ética periodística.

1.1.1. Transiciones entre la tecnología multidimensional y el sentido comunicacional unidireccional fragmentado

Una de estas transiciones con paradojas es la que muestra que los procesos comunicacionales se están desarrollando en los flujos de un sistema de transferencia de datos codificados digitalmente, y que circulan punto a punto o punto a multipunto, con estructuras multicanal y multidireccional que brindan todas las condiciones para una comunicación basada en interacciones. Pero paradójicamente, en una dinámica no muy fácil de comprender, la información unidireccional ha recobrado fuerza con la diferencia que ahora no emana desde un solo centro mediático sino desde cuantos lugares el acceso a dispositivos lo permite, fragmentando la construcción discursiva.

El encandilamiento con las tecnologías digitales se refleja en que se las asume como un sistema que crea, presenta, transporta o almacena información mediante la combinación de bits (dígitos binarios), cuyos datos pueden ser copiados, modificados, rebobinados,

complementados, reeditados o almacenados en un mismo dispositivo, además con bajo costo, cuando no gratuito, por consumidores/productores dispersos y disgregados. Y está relacionado también con el hecho que “la incorporación de los medios digitales ha traído consigo una serie de características que podríamos considerar como nuevas: la convergencia, la movilidad, la instantaneidad, la interactividad, la globalización, la transformación, la individualidad” (Arango-Forero, 2013: 692). Y todo esto, paradójicamente con predominio de una tendencia informacional descentrada en infinitos puntos de origen que no siempre se escuchan.

Resulta paradójico que los procesos de comunicación se construyan en una dinámica de raudo vuelo tecnológico con pertenencias *past fronteras*, pero anclados a sentipensar aquí y ahora, en realidades inmediatas que no se desencajan de la memoria y que quisieran aferrarse a un futuro trascendente que cada vez está más opaco en las condiciones sociales, aunque las tecnologías nos tengan ubicados en mundos que no habitamos. Vivimos la paradoja de la vida de resoluciones inmediatas y de transiciones digitales postglobales.

1.1.2. Transiciones entre un mundo hiperconectado y sociedades en burbujas de entropía

Otra transición paradójica consiste en que en un mundo globalizado e interconectado con sistemas de metarrelatos que no tienen aduanas digitales, las construcciones discursivas se hacen desde los ombligos de cada uno de los múltiples prosumidores que operan ensimismados en su propia vida, generando sistemas de entropía comunicacional en un mundo digital hiperconectado. En consecuencia, las participaciones aparentes en los procesos de comunicación se hacen con completaciones de mensajes más que con resignificaciones, y las intervenciones en la producción de mensajes se realizan mayoritariamente con los pulgares, descorazonados y descerebrados. Conceptos como los de participación, que conllevan

diálogo e intercambios con construcciones colectivas de significados, han perdido su densidad para conformarse con sentidos como la conectividad, el acceso y la presencia.

Algunas miradas quieren hacer ver este hecho como un tema generacional, tecnológico y biológico, asimilando la cultura digital a las juventudes, y lo analógico, o el mundo que se va, a las generaciones que lo cultivaron. Lo cierto es que mientras las nuevas generaciones de *millennials* y *centennials* tienen dominio de los códigos binarios con los que nacen familiarizados y saben seleccionarlos y conducirlos en sus construcciones de la realidad, las generaciones precedentes debemos alfabetizarlos y los medios tradicionales requieren digitalizarse para seguir mediatizando. Una nueva cultura, digital, ha ocupado las formas de construcción social de la realidad.

1.1.3. Transiciones en el clivaje comunicación analógica y digital con énfasis en la dimensión emocional

El clivaje comunicación analógica y comunicación digital está en otra transición. Mientras en la primera la imagen es un reflejo similar de lo que representa, en la digital no existe similitud entre objeto y palabra porque son signos arbitrarios de datos que se procesan como señales discretas, digitales, entre dos puntos finales de comunicación.⁶⁵ Así dadas las cosas, las palabras, que solían tener una relación de correspondencia con el sistema decimal, ahora sostienen una relación de dependencia del código binario, que contiene infinitas más posibilidades de procesamiento a velocidades inimaginadas para las significaciones humanas aferradas a territorialidades en las que las dinámicas digitales no se corresponden con las carencias materiales que operan como anclas que no permiten que el mundo despegue a velocidad luz, porque primero deben resolverse en la tierra sus desajustes de inequidades. Entonces, virtualmente la comunicación digital vuela lejos y lleva los imaginarios por recorridos extensos, pero

65 *Comunicare. s/f. Comunicación analógica y comunicación digital. Madrid: <https://www.comunicare.es>*

la comunicación en sí, en tanto producto social, late en la búsqueda de alternativas para un mundo desigual y excluyente.

Pudiendo abarcarlo todo, especialmente en el ámbito de la acción comunicativa,⁶⁶ un sistema que conecta de modo natural distintos lenguajes y medios, y que tiene la capacidad hipertextual de conectar un punto con varios otros *links*, con *scrollings* o desplazamientos por distintos campos comunicacionales, no trabaja el dato -que es la base de su sistema- para priorizar aprendizajes y conocimientos, sino fundamentalmente para activar emociones.

Lo dicho no desconoce, sino por el contrario relleva, experiencias de conexión comunicacional en red como las desarrolladas en el contexto de cuarentena con la pandemia, que dinamizó múltiples formas de encuentro educativo. Los cursos virtuales, tan arraigados en el campo formal y no formal de la educación desde el nivel primario hasta los posgrados, es otra muestra de las potencialidades que tiene la comunicación virtual, con innovadoras metodologías de acceso a información, de producción de materiales multidiscursivos, de intercambios entre participantes de distintas regiones, países y continentes. Acaso la interacción entre educadores y educandos sea uno de sus mayores aportes a los procesos pedagógicos que median la construcción de la palabra.

De todas maneras, no deja de ser una paradoja que en la era del conocimiento y con los recursos tecnológicos para democratizarlo, la dimensión educativa es opacada por el predominio del manejo emocional de las construcciones discursivas.

1.1.4. Transiciones entre las libertades discursivas y la ética periodística

La última transición con paradojas está relacionada con la generalización de la idea de una libertad desreglamentada. Esta práctica deslinda las formas predominantes de la comunicación digital

66 En el sentido de interacciones con intercambios argumentados, que propone Habermas (1989).

explosionada en múltiples prosumidores de las normas deontológicas, llevando a procesos de producción discursiva sin cuidados éticos. El caso más evidente es la circulación de *fake news*, producto del *desentornillamiento* que se provoca con el desplazamiento de las redes sociales desde las tradicionales formas de comunicación y organización discursiva, hacia tácticas explosionadas de desencaje de las normas, reglamentos y códigos de conducta, además de lenguajes sin cuidados ortográficos, o reproducciones no editadas de textos.

Otra expresión es el *voluntarismo inorgánico* (Contreras, 2017: 63) que se refleja en los intercambios en las redes sociodigitales con explosiones de reiteraciones y dispersión de mensajes en una vorágine inacabable de información. No hay orden en la producción de mensajes, cualquier persona la puede generar, autónomamente, sobre el tema que quisiera hacerlo, inorgánicamente, buscando hacer presencia. En una red social un mismo tema puede agendarse repetidas veces por distintas personas, que de este modo creen hacer presencia novedosa sin darse el trabajo de leer en la vorágine informativa que su “primicia” está ya instalada, repetida y trasnochada.

1.2. Transiciones culturales y políticas: nuevos patrones de consumo y de resignificación en contextos de polarización

A partir de la incorporación de la *World Wide Web*, red informática mundial que funciona a través de internet, los nuevos nativos en el planeta son digitales. O sea que, desde 1989 año en el que se implementa, tenemos ya al menos un par de generaciones de cibernautas. Lo que marca la diferencia con lo que está pasando ahora, es que tanto el satélite, como la fibra óptica e Internet, se perfeccionaron, ganaron velocidad y abarcabilidad, expandiendo las fronteras de la industria infocomunicacional.

Y el funcionamiento y desarrollo de las redes sociodigitales, o estructuras en dinámica de burbujas compuestas por personas con intereses o valores comunes que se conectan desde distintos puntos

del planeta de forma instantánea e inmediata, modifica las formas tradicionales de comunicación y sus enlaces con los procesos sociales, culturales y políticos.⁶⁷ Las generaciones anteriores a la *Web*, a la que acabamos integrándonos no sin nostalgias por la era pre-digital, nos socializábamos presencialmente, con la prensa, la radio y la televisión cumpliendo roles de receptores conceptualmente pasivos y en realidad activos, con capacidad de resignificar los mensajes.

1.2.1. ¿Audiencias líquidas?

Para comprender las articulaciones entre comunicación, cultura, sociedad y política, es necesario considerar que en el consumo contemporáneo, como dice Carlos Scolari “las audiencias, con el permiso de Zygmunt Bauman, se han vuelto líquidas” (2013: 221), puesto que cada consumidor elige qué ver, sin someterse a la oferta del medio, optando por temas, medios, dispositivos y modalidades como los *streaming*, descargas, *podcast*, *TikToks* y otros. Así es este mundo de ahora, donde ya no es el medio el que une las individualidades, sino una narrativa, una historia que puede circular en *youtube*, o en *whatsapp*, o un blog, o se puede descargar para verlo en el ordenador, o conseguir el *link* para verlo en imagen, o escucharlo en audio, o leerlo, con la posibilidad de repetirlos si se quiere, o frenarlos a medio recorrido y rebobinarlos, o (des)arreglarlos.

En la era digital las prácticas colectivas dan paso a accesos y apropiaciones individuales por las facilidades técnicas de consumo particularizado con el celular, *tablets* y ordenadores. El sujeto es el ser individual y no el comunitario. La radio o la televisión, operando como íconos de la reunión familiar, son figuras cada vez más lejanas o focalizadas en acontecimientos especiales como un buen partido de fútbol o una noticia importante. En los años precedentes, el consumo

67 Existe una variedad de redes con distintas vocaciones como interconectar relacionando (*Facebook, Twitter, Instagram, Google*), entretener (*TikTok, Youtube, Pinterest*), acoger relaciones profesionales (*LinkedIn*) y generar encuentros de públicos y temas específicos (*TripAdvisor, DevianArt, Goodreads*).

colectivo connotaba un interés creado también colectivo y un diálogo colectivo sobre un tema compartido.

Esta práctica está en proceso de fraccionamiento por las características del acceso individualizado, en relación o con intereses, o gustos, o estados de ánimo, o requerimientos, o urgencias, o hábitos, también individualizados. Un antecedente lo encontramos en el *zapping*, que permite ver televisión sin predominio del medio, sino con la posibilidad selectiva y de decisión del consumidor, en un mar diversificado de ofertas por cable y satélite, superando anteriores situaciones de enclaustramiento en un canal, un horario, un programa. En estos procesos los medios tradicionales sufren reacomodos al lenguaje digital, lo que no impide que mantengan vigencia especialmente en tiempos de crisis, porque gozan de mayor credibilidad que las redes sociodigitales, con las que están cada vez más emparentados. Como en todo proceso de reacomodo, las prácticas comunicacionales operan yuxtapuestas.

1.2.2. Política pop

Políticamente, el procedimiento dominante con las tecnologías digitales es el *politainment*, anglicismo compuesto por la *politic* o política y el *entertainment* o entretenimiento, por lo que se podría asumir que se trata de un quehacer de la política siguiendo las reglas del espectáculo y la popularidad. Conocido también como la *política pop*, se explica en tres dimensiones: i) en el traslado de la política a los sets de los medios masivos, y ahora a los espacios digitales, amoldándose a sus lenguajes de *infoentretenimiento*; ii) en la cultura del espectáculo; y iii) en la ralentización conceptual sobre el sentido del populismo (Contreras, 2020).

Estamos hablando de sistemas de *infoshow político*, término que se le atribuye a Gianpiero Mazzoleni (2010) quien argumenta que existe una tendencia a tratar con los cánones de la popularidad a hechos, actores, procesos, acontecimientos y palabras de la política

que tradicionalmente se desarrollaban en núcleos especializados, acercándolos a los vericuetos de la vida cotidiana y a los enjambres mediáticos, en un proceso en el que la política y la cultura popular, la información y el entretenimiento, lo cómico y lo serio, lo real y lo surrealista, se unen en una especie de matrimonio entre la política y la televisión, y que provocan el efecto *sound bites*, a través del cual se intercalan “fragmentos de declaraciones, frases de efecto de este o aquel exponente político, citas breves que encajan a la perfección con el ritmo apremiante de las noticias televisivas” (Mazzoleni, 2010: 109).

En esta relación la televisión descubre que la política puede crear nuevas audiencias, otros nichos de mercado y jugosos ingresos, mientras que los políticos se dan cuenta que pueden llegar gustosamente a un amplísimo número de personas en diferentes contextos. Y establecen un acuerdo de mutua conveniencia. El requisito para que esto funcione radica en que los políticos y la política se adapten a la lógica de la masividad, es decir de la popularidad combinada con los gustos, adoptando los lenguajes y estilos de entretenimiento, levedad, sensacionalismo, paternalismo y banalización a los que acuden los medios de comunicación y redes sociodigitales ganados por afanes mercantiles.

1.2.3. Cultura del espectáculo

De esta manera, la política y los políticos se hacen parte del show, como expresiones de la sociedad del espectáculo, que Vargas Llosa explica en la metamorfosis que sufre la comprensión de la cultura, desde un modelo de “cultura-culta” elitista, excluyente, erudita expresada en el libro, la pintura, la escultura, la música clásica y la filosofía, hasta la cultura global en la que los mercados, la revolución científica y tecnológica trabajan en el eclipse de las fronteras, para hacerse en la cultura de masas con fines de diversión y evasión (2012: 14), acudiendo a recursos en los que predominan la imagen y el sonido por sobre la palabra, la forma sobre el contenido, la estética sobre la ética, y el eslogan por sobre el programa.

A esta cultura Gilles Lepovetsky denomina “cultura-mundo” (2010: 79), que Vargas Llosa dice que aborrega al individuo y lo hace reaccionar de manera gregaria en una cultura del entretenimiento con recursos fabricados para la conquista de audiencias, ubicando posiciones de privilegio en el rating, socio principal del mercado, quien fija los valores de la sociedad en la civilización del espectáculo (2012: 15). En estas sociedades la primacía la tiene la diversión, la publicidad se convierte en el elemento ordenador de las conductas sociales y la trivialización gana estatuto estratégico en las campañas electorales.

En este ambiente, la organicidad social se hace con productos culturales fabricados por las industrias de la diversión para hacer olvidar todo aquello que perturba, angustia, convoca, genera criticidad, moviliza y dinamiza la exigibilidad de derechos. Con la masificación del consumo, las sociedades viven momentos de evasión y búsqueda de placer, como escapatorias de las preocupaciones y responsabilidades. Dada esta situación, distintos procesos electorales transcurren sin conocerse las apuestas de sociedad o programas de gobierno, de manera tal que los votos se licúan entre opciones que rebotan entre la simpatía y la antipatía que provocan los candidatos, los líderes y las organizaciones políticas.

Así dadas las cosas, y en línea de coherencia con esta tendencia, el campo político es ocupado por artistas, cantantes, presentadores de televisión, futbolistas, *influencers*, opinólogos, empresarios y otros personajes populares que son elegidos no tanto por sus aptitudes en la política, sino por su reconocida presencia pública o posicionamiento, eclipsando el lugar y estilos que por siglos habían ocupado los intelectuales, los doctorcitos, los líderes sindicales, los políticos y los referentes éticos de una sociedad, a no ser que éstos se acomoden a los parámetros gustosos del show demostrando sus habilidades para el baile, el canto, la cocina, los deportes y otros menesteres que operan como carnadas para captar votos.

En esta relación resulta una condición más determinante que los políticos aprendan a hacer política entreteniéndolo a que los personajes

populares aprendan a hacer política. Por eso los cultores de la política pop dicen que cuando los políticos se presentan joviales, agradables, graciosos, naturales, cotidianos y desacartonados, entonces se hacen gustosos y simpáticos, con lo que la política se convierte en pop de popularidad, lo que, en sus concepciones, equivale a votos.

Precisando el traslado de la política a estas medialidades, en su obra *La política pop, de los líderes políticos a los telepresidentes*, Adriana Amado dice que los dirigentes contemporáneos son hijos de la cultura pop basada en los estilos audiovisuales, el entretenimiento, el culto a la celebridad, el melodrama en la política, la metáfora del superhéroe y la primacía del consumismo, fabricando *presidentes celebrities* (2016).

1.2.4. Populismos sin populismo

Esta reflexión lleva a la consideración de otro referente de la cultura pop: el populismo que, en su acepción más general, se refiere a la tendencia política que pretende atraerse a las clases populares. Sin entrar en disquisiciones conceptuales, es menester aclarar que en la cultura pop no rigen las concepciones que consideran el populismo como una ideología que opone pueblos a élites con insurgencias sociales en la perspectiva de transformación del bloque histórico de poder. Tampoco se explica en los regímenes nacionalistas que proponen el desarrollo industrial con sustitución de importaciones. Por el contrario, su realización se produce en su sentido peyorativo que enfatiza en los liderazgos caudillistas, así como en el sentido degradante que identifica populismo con demagogia.

De este modo, la política pop se conecta con el populismo sin ser lo mismo, apuntando a una relación íntima entre líder y medios, donde el político es mensaje y medio simultáneamente, en procesos de *populismo*, con dirigentes que se valen de la gramática del espectáculo del entretenimiento –y el culto a las celebridades– para potenciar su liderazgo figurativamente heroico (Amado, 2016).

En definitiva, la combinación entre el poder de la imagen y la

personalización de los liderazgos en la política cambia las formas de comunicación y las dinámicas de las organizaciones políticas. Se sacrifica el valor de las ideologías y de las militancias a cambio del espectáculo. El fin principal de la política ya no parece ser la construcción de formas de poder, sino la atracción de electores, el posicionamiento de líderes que asemejan superhéroes más que conductores políticos, o el sostenimiento del posicionamiento de los poderes en sistemas de campaña publicitaria permanente.

En contextos de polarización como los que vivimos, los grupos políticos y ciudadanos están instalados en polos opuestos, con ideologías, orientaciones, actitudes, opiniones e intervenciones encontradas. Estas relaciones se alimentan de recursos poco comunicacionales avivados en tiempos de la cultura digital. Uno de estos recursos, frecuentes en las redes sociodigitales, son los *haters* o discursos del odio, de enemigos, de odiadores, dirigidos a marcar acentuando las diferencias, para lo que no se limitan esfuerzos en ofender degradando a los oponentes. En línea con esta práctica desregulada de toda norma que sostienen las libertades de opinión y expresión, así como el derecho a la información y la comunicación, se naturalizan mecanismos dolosos como los *fake news* o mentiras comunicadas en sistemas de postverdad, así como desinformaciones o malas informaciones intencionalmente expuestas para hacer daño.

2. Comunicación en debate, la transición urgente

2.1. Transiciones comunicacionales digitales: la revalorización fragmentada del informacionismo y del mediacentrismo

Strictus sensu, las primeras aproximaciones a las dinámicas contenidas en las tecnologías digitales, y que han removido los pisos de las tradiciones comunicativas, así como han seducido las nuevas interpretaciones, en realidad están transitando una regresión al tiempo cuando se sujetaba

la comunicación a la centralidad de los medios, haciéndola depender de ellos, sustentadas en una comprensión conservadora de las mediatizaciones, que originalmente tiene una interpretación biológica, como “la influencia que algo o alguien ejerce sobre una persona o grupo de personas condicionando su libertad de acción”.⁶⁸ En este caso ese algo o alguien vienen a ser las tecnologías digitales.

Por el super-poder que se le está asignado a las tecnologías digitales, y que tiene el mismo sentido de las mediatizaciones desde su perspectiva funcionalista, estaríamos en presencia de una trituradora de prácticas sociales y comunicacionales en clave de medio masivo y de formas de socialización colectiva, porque las narrativas de ahora, desentornilladas de los tradicionales centros productores de la radio, la televisión y la prensa, están diseminadas en polos consumidores/emisores desperdigados en cada cibernauta que se construye a sí mismo, en procesos digitalizados de entropía comunicacional. Desde esta perspectiva, ya no son sólo los medios, ni tan sólo las redes, sino cada individuo el gestor de opinión, incorporándose nuevos actores de la comunicación como los *prosumidores*, los *influencers* y los *community manager*, responsables de empatizar con los públicos.

Entonces, en otras dimensiones, más expansivas y menos centralistas, más individuales y menos colectivas, y más proactivas que pasivas, las mediatizaciones digitales por la manera como se las concibe y se las ejerce, con institucionalidades y pensadores que operan como fans seducidos por la tecnología, siguen siendo ejercicios de influencia con innovaciones en las palabras, imágenes, signos, emoticones, memes y *TikToks*, pero en el fondo, y a pesar de los añadidos que realiza cada prosumidor a un mensaje, no se diferencia estructuralmente del estilo funcionalista que equipara comunicación con difusión y moldeamiento y la sociedad con un organismo vivo de adaptación.

Un factor importante a considerar en las transiciones de la comunicación digital es el hecho que la comunicación verbal convive con

68 Diccionario de Biología, <https://www.biodic.net/palabra/mediatizacion/>, consulta realizada el 17/07/2019

la no verbal y es posible observar, escuchar, leer, interpretar los gestos, el lenguaje corporal y los tonos de voz como en conversaciones cara a cara, aunque los mensajes se dispersan porque cada usuario elabora sus propios contenidos y su consumo en tiempos y espacios diferentes o de consumo asincrónico,⁶⁹ provocando situaciones de saturación informativa (infoxicación) que empujan a priorizar lenguajes cada vez más acotados, concentrados en sí mismos, sin obligatorias referencias al contexto o a los espacios de los otros comunicacionales.

En relación a la gestión institucional y política de las tecnologías digitales, Byung-Chul Han identifica la existencia de un “régimen de información” (2021: 9) hecho de algoritmos e inteligencia artificial que determinan los procesos económicos, sociales y políticos, en un régimen del capitalismo de la información y la vigilancia que degrada a las personas a la condición de datos, a pesar de sus posibilidades de acceso ya no sólo para el consumo sino para la producción discursiva. Digámoslo sin más vueltas, se ha impuesto un estilo mercantil con una utilización institucional y política anómica de las tecnologías digitales, a las que han convertido en algoritmos de demolición que trivializan la vida, denuestan lo comunitario, magnifican el individualismo, exaltan las pasiones, hacen de la vida y de la política una cultura del espectáculo y naturalizan los *fake news* como fuentes de información, fomentando la incertidumbre mientras agigantan los miedos y contribuyen a la polarización de las sociedades, así como a la intolerancia social, racial y territorial.

Con la generalización de un sistema mercantilista de la comunicación digital se está legitimando una libertad confusa, distinta al carácter de las libertades de opinión, de expresión y de información, y que quieren suplir las normas deontológicas con prácticas naturalizadas de desinformación, mala información o falsa información. Con estas manifestaciones de anomia comunicacional,

69 Epitech. 2021. *Comunicación digital: ¿Qué es? Concepto y características*. <https://www.epitech-it.es/comunicacion-digital/>. Consulta realizada el 10 de septiembre de 2022.

que más que características de las tecnologías digitales expresan los modos como se las lee y se las gestiona, el mundo se ha puesto fuera de órbita, porque lo digital, como cualquier medio, no es bueno o malo per se.

2.2. De la casi interacción a la comunicación

Es común escuchar que los procesos comunicativos digitales implican la adopción de un sistema eminentemente participativo por la expansión de las interconexiones en tiempo real. Contraviniendo esta afirmación, sostengo que en realidad se trata de una forma informacional renovada, estableciendo un particular sistema de casi-comunicación, porque sus dispositivos tecnológicos, que son generosos para el acceso y la conectividad, no garantizan por sí mismos espacios y formas de comunicación como construcción de sentidos. Conectan, pero no necesariamente comunican.

Por el contrario, son experiencias que se siguen moviendo en las dinámicas del difusionismo, ampliando el polo de la emisión a una multiplicidad de actores cuyos mensajes circulan en burbujas que se conectan con otras burbujas, donde coexisten ámbitos de consumo reconfigurados, *prosumidores* y *fandoms* que expanden las funciones de recreación de los mensajes. Se trata de formas de *comunicación aparente* (Contreras, 2017: 30), porque desarrollan procesos de casi participación o de casi interacción con intercambios simbólico-digitales sin obligatorias reciprocidades, en sistemas donde no parecen tener otro destino más que hacer presencia y en procesos de autocomunicación con capacidad ilimitada para dar, completar, amoblar y recibir información.

Son formas de casi-comunicación no comparables con las modalidades legitimadas de la comunicación participativa que al enarbolar la democratización de la comunicación reivindica el derecho al acceso, a la participación, al diálogo y, añadimos, a la convivencia, que presupone niveles de interpelación con batallas simbólicas por el poder. Experiencias como la radio popular ya transgredieron el

esquema unidireccional de los medios masivos con la contundencia de la participación, del diálogo, del protagonismo ciudadano y de proyectos de sociedad inclusivos con democratización de la palabra. La experiencia contemporánea del acceso y la participación es otra, distinta, tanto en las formas de consumo como en las de producción y, especialmente, en la construcción de sentidos de sociedad.

La participación es una alternativa de respuesta a la exclusión del poder comunicar, del poder ser y también del poder tener. La participación en la comunicación horizontal, participativa, educativa y popular es indesligable del quehacer colectivo de confrontación con los poderes que impiden la propia expresión. En este sentido no es un ejercicio de expansión, de reacomodo o de conexión, sino esencialmente de comunalidad de sentidos y significaciones, así como de alteración de un orden desigual presentado como natural.

Los *prosumidores* no son réplicas de los “*emirec*” (emisor-receptor = interlocutor), propuestos por la comunicación participativa y popular (Kaplún, 2002) para construir sentidos históricos desde los pueblos, así como tampoco se asemejan a la noción de la comunicación horizontal, definida como “[...] el proceso de interacción social democrática que se basa sobre el intercambio de símbolos por los cuales los seres humanos comparten voluntariamente sus experiencias bajo condiciones de acceso libre e igualitario, diálogo y participación” (Beltrán, 1981: 17).

A no engañarse entonces, los *prosumidores* no son en sí mismos sistemas participativos, sino sistemas de casi-participación que para ser plenamente participativos necesitan inscribirse en proyectos de sociedad incluyendo con legitimidad las ausencias y los silencios convertidos en presencias reivindicadoras y voces con poder. Las redes sociodigitales han demostrado, eso sí, una capacidad inigualable de (auto)convocatoria en distintos acontecimientos, a veces en torno a causas o en coyunturas políticas, multiplicando por cientos de miles las concentraciones y movilizaciones. Esta es una potencialidad expresada que es base de derroteros transformadores sostenidos.

La participación implica la capacidad de expresión, la visibilización, la articulación de las partes en proyectos colectivos, y la capacidad de convertir lo comunitario en un espacio de transformación de aquello que coarta la democracia y la convivencia. Si no, en nombre de la democracia, de los derechos y de la participación se van a retomar dispositivos como el *feed back* o retroalimentación que hacía creer que participación era opinar sobre lo dicho. O en el caso de las narrativas transmedia, se podría confundir participación con la capacidad para reformar, añadir, adecuar o extender relatos en múltiples lenguajes para hacer presencia.

Adriana Amado advierte sobre la vigencia de la estructura *posmedios*, cuya principal característica comunicacional es el paso de la representación, es decir de la identidad colectiva, a la presentación o sea de las construcciones de sentidos a las presencias testimoniales, con formatos en los que el *storytelling* pretende reemplazar las discusiones abstractas con las pequeñas historias contadas por sus protagonistas (2012: 27-28). No debería extrañar por ello, si esto se legitima, que surjan interpretaciones acerca de una estructura “*posparticipación*” basada en un sistema con límites borrosos que ya no tienen como referentes ni la responsabilidad individual (con los principios) ni la responsabilidad social (con la sociedad).

Con este sistema, las intervenciones y las decisiones están en la punta de los dedos, o más precisamente en los pulgares, del modo como señala Michel Serras:

Ya sólo hay conductores, sólo hay motricidad (...) ya no hay jueces en el pretorio, sólo oradores, activos; ya no hay sacerdotes en el santuario, el templo se llena de predicadores (...) Y, tendremos que decirlo, ya no hay poderosos en la arena política, ahora ocupada por los decididos. (Serras, 2013: 53)

Las decisiones están distribuidas por millones y las voces, que se basan en lo concreto y lo singular de una política que debe mostrar resultados que ilusionen, se escuchan sin distinciones ni asimetrías;

las expresiones se desplazan raudamente sin fronteras. Todo el mundo se puede comunicar con todo el mundo, con traducciones automáticas y simultáneas en sociedades del acceso que dejaron en el olvido a la Torre de Babel (Contreras, 2017: 65).

La comunicación digital en su desarrollo actual está en deuda con la comunicación y con la sociedad, está pendiente que el desarrollo tecnológico se canalice hacia la construcción de sentidos de sociedad, de cultura, de política y de espiritualidad para la convivencia. El debate está abierto en un escenario que ha supuesto batallas académicas, luchas sociales y prácticas comunicacionales que confrontan para generar sociedades con justicia y procesos de comunicación como un inapelable derecho a la palabra.

3. De las redes a las transmediaciones, transiciones con horizontes históricos

Las mediaciones han sido la certeza académica contemporánea más arraigada y consagrada en el mundo de la comunicación, hasta que viene la digitalización y de un plumazo (¿o de un tuitazo?) nos retorna a la época de las mediacentrismos, volviendo a otorgarles, esta vez a las redes sociodigitales, poderes omnímodos que antes se les asignaba a los medios hoy llamados tradicionales.

Este giro no ha contado con la suficiente reflexión, porque en realidad sólo ha seguido el rumbo de la avalancha digital donde se amalgamaron profundas transformaciones tecnológicas. Es el (des) tiempo ahora de hacer un intervalo y reconocer los procesos sociales, culturales, políticos y comunicacionales que están mediando en estas estructuras para que los algoritmos señalen caminos de encuentro y buen convivir. Para ello vamos a ensayar una aproximación a la reconducción de la comunicación digital desde las redes a las mediaciones, analizando estos aspectos: las narrativas transmedia que las entendemos como caminos hacia las *transmediaciones* y la

caracterización de las *transmediaciones* que amalgaman las redes en la sinergia de los procesos sociales, culturales y políticos.

3.1. Narrativas transmedia y crossmedia, la transición posible

Las narrativas transmedia son un adelanto en el camino hacia las mediaciones desde y con las características particulares de la comunicación digital, multimedial, desconcentrada, abierta a múltiples puntos de producción discursiva y de consumo particularizado con diversos lenguajes en burbujas que son espacios paralelos de otras burbujas. Están bien definidas por Carlos Scolari como

...una particular forma narrativa que se expande a través de diferentes sistemas de significación (verbal, icónico, audiovisual, interactivo, etc.) y medios (cine, cómic, televisión, videojuegos, teatro, etc.). No son simplemente una adaptación de un lenguaje a otro (...) sino una estrategia que va mucho más allá y desarrolla un mundo narrativo que abarca diferentes medios y lenguajes. (2019: 24-25)

Un relato se expande en diferentes medios, plataformas, lenguajes, personajes y situaciones en una dispersión textual que tiene su hilo conductor en lo narrativo. Por eso se dice que “sería más adecuado hablar de una red de personajes y situaciones que conforman un mundo” (Scolari, 2019: 25), un mundo complejo que se teje en un relato y en formas de apropiación en permanente interacción multimodal, de una cultura construida digitalmente en medios/redes, adaptados a las posibilidades de las tecnologías de ahora y resueltas con los *storytelling* como forma de narrar esas historias.

El campo del consumo se ha abierto a espacios de producción mixtos: fragmentados y compartidos, tanto por medios masivos tradicionales, así como en los digitales que operan en la lógica descentrada de las redes sociodigitales, donde se producen nuevos personajes y situaciones hechos por los consumidores digitales, quienes a diferencia de los tradicionales que se conformaban con consumir su producto favorito, se convierten en *prosumidores* que expanden los

mundos narrativos en sistemas de convergencias mediáticas de relatos que no pueden confinarse a un solo medio, puesto que “transmedia es interacción: la audiencia no solo quiere una relación intensa con la narradora, sino también que sus inputs tengan algún tipo de impacto en el mundo narrativo” (Scolari, 2019: 31)

El término *prosumidores* fue propuesto por Alvin Toffler en su obra *La tercera ola* (1979), para destacar la unión de funciones entre productores y consumidores, definiendo al *prosumer* como al consumidor que consume lo que él mismo produce, entre otros, su propia información. En su sentido contemporáneo, se caracteriza porque forja formas de exposición de las narrativas mediante sistemas *crossmedia* y *transmedia*, que no se explican solamente en las facilidades tecnológicas, sino básicamente en una actitud comunicativa que lleva a desarrollar prácticas de apropiación, modificación y recirculación de los mensajes a los que se les otorga sus propias significaciones. Es decir, que el consumidor se incorpora en las narrativas (re)construyéndolas.

Crossmedia, como lo indica su nombre en inglés, significa (entre)cruzar (*cross*) los medios (*media*). Se trata de presentar con coherencia una misma historia por diversos medios, soportes, canales y plataformas que se refuerzan entre ellos, de manera integrada, haciendo en su conjunto una unidad. Su referente inmediato son los sistemas de *multimedios*, basados en la interactividad entre distintos medios trabajando un mismo mensaje proporcionado desde un centro productor.

Por su parte, *transmedia* se caracteriza porque despliega una narrativa en diversos medios, canales, plataformas y formatos actuando cada uno por separado, con sus propios lenguajes y sus públicos, sin necesidad de articularse entre ellos para darle sentido a una historia. Cada uno la cuenta independientemente a su manera. Ya no es la oferta comunicacional la que le da convergencia a una historia narrada en distintos lenguajes y en distintos medios, son los consumidores los que los articulan accediendo a veces a un comic, otras a un artículo de opinión, o a un video, o a un podcast. No es el medio el factor

determinante, sino la intertextualidad, que Scolari la entiende “radical” porque las diferentes partes están conectadas entre sí de algún modo, “lo cual tiene que ver con el concepto de multimodalidad y el hecho de ser diseñado para una cultura en red” (Scolari, 2019: 34).

Por lo dicho convenimos con Scolari que hace unos años las palabras clave en comunicación eran *multimedia* e *interactividad*, y que ahora está de moda hablar de *convergencias* y *narrativas transmedia*. Las convergencias operan como un proceso centrípeta de concentración y fusión que se complementan con las narrativas transmedia que las expanden y dispersan, haciendo converger la producción de la industria cultural y de los prosumidores, de donde resulta una situación de permanente tensión.

En síntesis, las narrativas transmedia representan una forma contemporánea de comunicación digital, con afiliación a las características que las tecnologías han incorporado en las formas de producción y consumo en red, contando historias que se expanden por múltiples plataformas, medios y redes, con completaciones permanentes e ilimitadas de los *prosumidores*. Queda ahora encontrar el camino de reconocimiento de las historias que se construyen, con quiénes las construyen, cómo y para qué se construyen.

3.2. Camino a las *transmediaciones*, la transición latente

Las estructuras transmediales están bien definidas, queda ahora la tarea de definir las dinámicas y las hablas cotidianas y organizativas de las sociedades y de las culturas con las que tienden puentes los sistemas multimediales, es decir, las *transmediaciones*.

Vamos a entender las *transmediaciones* como los procesos de comunicación digital que se hacen en el re-conocimiento de las resignificaciones combinadas con formas diversas de producción que desarrollan los prosumidores, tejiendo encuentros desde las diversidades socioculturales y desde las redes sociodigitales con narrativas transmediales para construir horizontes comunes

relacionados con la vida buena en convivencia, afianzando iniciativas de democratización de la comunicación digital.

3.2.1. Transmediaciones con mediatizaciones en el cambio sociocultural

Una primera definición que nos acerca a la recuperación de las mediaciones y su lectura en tiempos digitales, es la *mediatización*, “utilizada como un concepto para describir el proceso de expansión de los diferentes medios técnicos y considerar las interrelaciones entre los cambios de los medios de comunicación y el cambio socio-cultural” (Gomes, Pedro, 2015: 33). Desde esta perspectiva, medios y cultura y sociedad, redessociodigitales y cultura y sociedad están interpenetrados haciendo una unidad indesligable. Con este reconocimiento es menester superar la mirada cautivada por la supuesta omnipresencia de las tecnologías, que por más disruptivas e innovadoras que fueren, son dispositivos cuyo funcionamiento depende de los procesos sociales, de los recorridos históricos y de los ritmos culturales que los activan y les dan vida en mutuas correspondencias.

Los cambios tecnológicos van de la mano de los cambios socioculturales y políticos que, como se sabe, tienen la característica general de la diversidad y la complejidad, más asibles desde la comunicación digital que desde los centralismos mediacentristas. Si a los medios tradicionales se les pudo encontrar funciones educativas desde la información periodística o desde las mediaciones pedagógicas, sin duda que cuando se definan los caminos de la comunicación digital con sentido de sociedad y equidad, las redes sociodigitales serán grandes contribuyentes desde las dispersiones de los *prosumidores* que aprenderán a tejer redes de convergencia en contenidos y en horizontes.

En el mismo sentido, reconociendo la articulación tecnología / cultura / sociedad, Jesús Martín Barbero demuestra que la comunicación no es cuestión de medios o de tecnologías, sino de mediaciones que ocurren en la vida cotidiana, en el campo denso de la

cultura, donde construimos sentidos sobre nuestras vidas en diversos espacios y significaciones, como se lee a continuación:

(...) la comunicación se nos tornó cuestión de mediaciones más que de medios, cuestión de cultura y, por tanto, no sólo de conocimientos sino de re-conocimiento. Un reconocimiento que fue, de entrada, operación de desplazamiento metodológico para rever el proceso entero de la comunicación desde su otro lado, el de la recepción, el de las resistencias que ahí tienen su lugar, el de la apropiación desde los usos. (Martín-Barbero, 1987: 10).

Mirar la comunicación desde el otro comunicacional y no desde el polo emisor, supuso un rompimiento epistemológico con las arraigadas corrientes difusionistas que le conceden un poder sobredimensionado a los medios y los mensajes producidos desde su centralidad, con fines efectistas de persuasión. Ocurren apropiaciones que equivalen a resemantizaciones y resignificaciones de sentidos desde las identidades y modos de ser, estar y querer ser y querer estar de las ciudadanías. Mirar la comunicación desde esta perspectiva, es hacerlo desde el campo denso de la cultura y ya no desde las pretendidas digitaciones y manipulaciones del campo de la emisión. Y admitir que existen resistencias, es reconocer las libertades de los consumidores que acomodan las producciones discursivas a sus necesidades de vivir, de ser, de tener, de conocer, de decir o de disfrutar.

Entonces, el eje son las mediaciones, o las articulaciones entre prácticas de comunicación y dinámicas sociales, que tienen sus temporalidades en la pluralidad de matrices culturales. Apropiarse de esta dinámica implica pensar la comunicación desde otro lugar, planteando preguntas desde "*las brechas, el consumo y el placer*" (Martín-Barbero, 1987: 229) que son las vivencias cotidianas de los sujetos y sus formas de consumo con capacidad de producción de sentidos. Ejemplificando lo dicho, Martín Barbero sugiere que la televisión es vista desde tres lugares de mediación: la cotidianidad familiar, la temporalidad social y la competencia cultural (Martín-Barbero, 1987:

233). En cambio, las redes sociodigitales, están siendo asumidas desde cuatro campos de mediación: la cotidianidad individual, la inmediatez social, la competitividad y el afán de estar y hacer presencia.

Esta es la dimensión de las mediaciones que se pierde cuando las transiciones del mundo digital se detienen en las estructuras y funciones inexploradas de las tecnologías, o en las recomposiciones de la producción discursiva en las redes sociodigitales, o en las características de las narrativas centradas en contar historias navegando en los espacios inciertos de las emociones siguiendo la dinámica de las sociedades del espectáculo.

En teoría se reconocen roles activos de consumo de los prosumidores, pero en la práctica son réplicas de los sentidos centralistas del informacionismo y del mediacentrismo estallados en múltiples puntos fragmentados de ciudadanos que se conectan al mundo digital con algún dispositivo y mediante determinadas plataformas con fines de estar conectados / relacionados. En las condiciones actuales, tanto en las prácticas como en los análisis, existe un predominio de la dimensión de productor de los prosumidores, quedando el consumo relegado a la función tradicional de la recepción, eso sí activa, que se refleja en las variadas formas de interacción. Está haciendo falta indagar más los procesos que se generan en esta dimensión, inspirados en los estudios culturales y, principalmente en las mediaciones, para determinar cómo está estructurado el campo de las resistencias, las resignificaciones y construcciones propias de sentidos.

3.2.2. Transmediaciones con pensamiento crítico y horizontes de transformación

La segunda característica de las *transmediaciones* está relacionada con el equilibrio entre las dimensiones lúdicas de la vida cotidiana y las de la construcción de pensamiento crítico, que repongan la noción

de los sentipensamientos.⁷⁰ En realidad, sentido común habitado en la vida cotidiana y pensamiento crítico labrado en la vida organizativa y política son dimensiones de una realidad social que las transversaliza. En este camino, ya el año 2002 Jesús Martín Barbero advirtió sobre la necesidad de trabajar de manera articulada la relación ideología/cultura/tecnología, con la intención de “contrarrestar en alguna medida la creciente tendencia al autismo tecnicista y la hegemonía gerencial que parecen estarse adueñando de los estudios de comunicación” (2002: 9).

No se trata entonces solamente de manejar las tecnologías con fines de conectividad y de presencia. Se tiene que avanzar en la participación interactiva para construir proyectos de sociedad desde el campo disperso de los *prosumidores*. Para ello es necesario recuperar la sinergia que se contagian en su imbricación la ideología con la cultura y con la tecnología, más aún en un tiempo de aligeramiento de valores en el cual la comunicación digital activa básicamente la relación tecnología / cultura del espectáculo, dejando de lado la ideología y, con ella, la función política de la comunicación. Por eso es importante recuperar del concepto de las mediaciones la dimensión que entronca el polo de la recepción y del consumo activo con los procesos sociales en sus derroteros históricos, dándose que las mediaciones...

“...en un segundo momento, y justamente para que aquel desplazamiento no quede en mera reacción o pasajero cambio teórico, se está transformando en reconocimiento de la historia: reapropiación histórica del tiempo de la modernidad latinoamericana y su destiempo abriendo brecha en la tramposa lógica con que la homogeneización capitalista aparenta agotar la realidad de lo actual” (Martín-Barbero, 1987: 10).

70 En nuestro trabajo “*Sentipensamientos. De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien*”, Quito: Universidad Andina, 2014, recuperamos la *sociología del sentipensante* propuesta por Orlando Fals Borda, y popularizada por Eduardo Galeano, para significar la articulación indesligable entre sentimiento y razonamiento, entre emoción y conocimiento, entre ficción y realidad, entre sentido común y praxis, entre intuición e ideología.

La complejidad y la diversidad son dimensiones inherentes a las mediaciones y base de los protagonismos ciudadanos desde sus propias constituciones, resistentes a “la tramposa lógica de homogeneización” con que el capitalismo -y los poderes- pretenden instalar un pensamiento único. La gran paradoja de estos tiempos es que, a pesar del reconocimiento de las redes sociodigitales como múltiples puntos de producción discursiva, éstas representan una particular forma de diversidad fragmentada en una especie de redes de soledades. Las tecnologías digitales per se no garantizan participación desde la diversidad, puesto que ésta no depende sólo de las posibilidades de acceso y de conectividad, sino de entender la comunicación como constructora de sentidos, en la constitución de proyectos de sociedad, desde la multiplicidad de cotidianidades, de identidades, de imaginarios, de aspiraciones y de exigibilidades.

En consecuencia, existe la necesidad contemporánea de repolitizar la cultura y la comunicación, para que el sentido común sea un lugar de partida y de conexión hacia la praxis social y para que el consumo sea también un espacio de participación en la construcción de proyectos colectivos, lo que supone superar la exclusión del derecho a expresar la palabra, así como superar la exclusión de los pueblos del ejercicio del poder. En palabras de Jesús Martín Barbero, participación es enfrentar “el conflicto histórico a través del cual lo popular se define en cuanto movimiento de resistencia, de impugnación de la dominación estructural en nuestra sociedad” (1983: 5).

Entonces, hablar de trascendencia histórica en estos tiempos detenidos en el campo de lo popular en la masividad, es una tarea urgente, profundizando la definición de lo popular en la dimensión de pueblo que tiene lo popular, en su sextuple connotación de superación de la pobreza, de luchas por los derechos, de luchas por la equidad, de luchas por el poder, de reconocimiento de sus identidades y de armonía con la naturaleza. En este recorrido, es imprescindible reponer la ideología como una dimensión central de la comunicación, de la política y de la cultura.

En definitiva, se trata de superar el uso reducido de las tecnologías digitales que han configurado un mundo comunicacional de *infodemia* según la Organización Mundial de la Salud, por la infoxicación que generan acompañada de la naturalización de *fakenews*. Debemos aclarar que estos procesos reflejan como espejos lo que está ocurriendo en la construcción social de la realidad rasgada de valores y repleta de incertidumbres. Esto lleva a que vivamos tiempos de caos alimentado por la disrupción del mundo digital en alianza con la pandemia, la socialización de la desconfianza, la incertidumbre, la violencia y la anomia. A decir de Jesús Martín Barbero:

Yo creo que este mundo está tan fuera de órbita que sólo un regreso al caos nos va a permitir reinventar la sociedad. Reinventar una sociedad con capacidad de acoger toda la diversidad que hoy existe en este planeta, toda la diversidad de sensibilidades, de inventiva, de tipos de esperanza, toda la diversidad narrativa que hay hoy, la explosión narrativa de los jóvenes. Entonces, bienvenidos nuevamente al caos. (Uranga & Martín Barbero, 2014)

Entrar en el caos para salir de él desde sus propias energías implica al mismo tiempo la capacidad de retornar a las mediaciones, para desarrollar con ellas la tarea de construir conocimiento desde la superación de las incertidumbres, desde las resistencias a las censuras a la palabra, desde las causas concretas de las juventudes, desde el enfrentamiento a los feminicidios, desde la erradicación de la violencia infantil, desde las protestas a la naturalización de la pobreza, desde las exigibilidades de las y los defensores de los derechos, en suma, desde esos espacios que no se amoldan a las legitimaciones del uso mercantilizado del desarrollo digital (Contreras, 2022).

En tiempos de pandemia se han desarrollado importantes experiencias de convergencia social/cultural – digital, y de actividades colectivas sincrónicas de formación, de solidaridad y de cultivo de imaginarios colectivos. Se trata de dinamizar este sentido educativo que tiene la comunicación en el sentido freiriano de praxis, reflexión y acción sobre el mundo con el que mediamos, para transformarlo transformándonos.

3.2.3. Transmediaciones en el encuentro para la buena convivencia

En coherencia con las anteriores, la tercera característica que define a las *transmediaciones*, reliva la importancia del encuentro en contextos de polarización y de fragmentación del mundo en burbujas sociales, políticas, territoriales, generacionales y sociodigitales. Las redes sociodigitales, por la manera ensimismada como están funcionando, están estructurando una “cultura burbuja” con segmentaciones cada vez más precisas de la población. Son como calabozos de ensimismamiento donde se tejen identidades intraculturales que se atribuyen todas las virtudes diferenciales con el resto de otras burbujas que cultivan los mismos sentimientos de aislamiento autoconsentido. El resultado es un mundo digital fragmentado en burbujas y un mundo social y político también aislado en burbujas que hacen cada vez más lejana la práctica del diálogo, de la concertación y del encuentro, desarrollando más divisiones y desencuentros con duplicación de organizaciones, de movimientos y de acontecimientos porque es más fácil dividir que sumar.

Las *transmediaciones* proponen resistir este embarrancamiento del mundo en burbujas que nos separan, y cultivar su encuentro. Estas burbujas son las nuevas diversidades, digitales, que tienen que tejer alteridades y proyectos comunes desde sus propias constituciones, del mismo modo que tradicionalmente se busca converger desde las diversidades territoriales, étnicas, sociales, generacionales, políticas y de género. Los nuevos tejidos sociodigitales, que tienen todas las condiciones tecnológicas para el encuentro, requieren empaparse de comunicación desarrollando el primero de sus principios, que es saber escuchar, con todos los sentidos. No sólo acceder o hacer presencia o decir, sino escuchar, reconocer a los otros y dialogar, intercambiar, construir redes de confianza con las multitudes de burbujas multicolores, multisigno, multigeneracionales, multimediáticas y multidiscursivas, referenciadas a contextos que se tejen desde su diferencia para significaciones cotidianas e históricas compartidas.

¿Qué significa en estos tiempos digitales y de polarización social, política, territorial y étnica, hablar con sentido o construir comunicación con sentido y constituyendo sentidos de sociedad? Asumir este desafío supone dar los primeros pasos de las redes a las *transmediaciones* poniendo las tecnologías al servicio de proyectos históricos, inmediatos y estructurales. Hay que volcar la mirada a los procesos inmersos en una polarización que debe reconducirse hacia el encuentro, la concertación y la paz desde las resistencias, reivindicaciones, exigibilidades y esperanzas de las ciudadanías. Para encarar este proceso vale plantearse otra pregunta: ¿tal como funciona actualmente la comunicación digital contribuye a la polarización o a su superación? Y otras preguntas de yapa: ¿tiene que ser inevitablemente así?, ¿el discurso del odio (*haters*) es el lenguaje legitimado de las redes sociodigitales?.

Hace un tiempo escribimos que las políticas de comunicación necesitan ponerse al día con temas contemporáneos como:

- i) interpelar la (in)comunicación en su contexto y relaciones de poder;
- ii) interpelar las políticas públicas en comunicación centradas en la dinámica mediática, abriéndola a la naturaleza de las redes sociales digitales;
- iii) interpelar la naturaleza occidental de las políticas públicas, para complementarla con la emergencia vivificante de los paradigmas interculturales;
- iv) interpelar la noción de lo público desde las formas de constitución híbridas de lo público y lo privado en la descentralización de las sociedades. (Contreras, 2021: 69)

Son temas innatos a las *transmediaciones*, porque sirven de bisagras entre la comunicación y la sociedad en su historicidad actual. La comunicación digital debe constituirse en el dinamizador de políticas de comunicación que consoliden su naturaleza dialogal, participativa y de convivencia, poniendo en común (*communicare*) historias de vida, esperanzas, temores, sentipensamientos y proyectos construidos colectivamente. El acceso y la conectividad son apenas los dispositivos que permitirán estos procesos, no son la comunicación capaz de

fundamentar una sociología del encuentro, con interculturalidades y alteridades sin fronteras.

3.2.4. Transmediaciones desde las narrativas transmedia

La cuarta característica de las *transmediaciones*, se encuentra en el recorrido de las narrativas transmedia, que se asumen como el portal o punto de ingreso de las mediaciones a la era digital desde su práctica de encuentros culturales, sociales, políticos y espirituales sin someterse a las lógicas de los medios, plataformas o redes, sino poniéndolos al servicio de proyectos, memoria acumulada, prácticas sociales y horizontes de los pueblos, reafirmando, adecuando, profundizando y actualizando identidades con las posibilidades que les brinda el nuevo contexto. El eje no son los medios, ni las redes, ni las plataformas, sino las historias construidas con y sin ellos. La transversalidad que ocurre en los medios/redes configurando sistemas de multimedia e hipertextos, en realidad viene a ser una expresión de las transversalidades contenidas en las narrativas hechas en los espacios múltiples de construcción discursiva buscando sus convergencias en horizontes compartidos.

Las *transmediaciones* combinan la lógica de los sistemas de multimedia con la de la narrativa transmedial, generando un sistema intermedio. Tener las narrativas transmedia como la puerta de ingreso de las mediaciones a la comunicación digital, permite afinar enfoques y recursos metodológicos. Uno de ellos tiene que ver con los procesos de revalorización de la cultura oral que provoca la realidad digital y sus sistemas de escritura como un hipertexto en el que valen igual las palabras, los sonidos, las imágenes, los signos, los emoticones, y otros que privilegian la narración de historias. Se escribe como se habla, haciendo del chat una oralidad transcrita y del meme y del *TikTok* una extensión de las socializaciones que, ya se ha visto que cuando se embarcan en procesos de movilización social, son mediaciones contemporáneas de profundo sentido comunicacional.

Si esto es así, es posible avanzar a situaciones en las que los sentipensamientos transiten del dominio emocional tallado con los pulgares, a los espacios de pausa para pensar lo que se escribe, o se reproduce. No creo que se trate de poner en contradicción la palabra escrita y la oralidad, sino lo que representan, tomando en cuenta que “el mundo digital supone, sobre todo, la demolición de la hegemonía letrada (...) el caos mueve el piso de aquella seguridad que sostenía que para ser inteligente había que ser letrado” (Uranga & Martín Barbero, 2014). Las tecnologías digitales permiten por igual la comunicación hablada que la escrita, por ejemplo vía *whatsapp*. Sin dejar la escritura y combinándola con las múltiples expresiones, existen más alternativas, puesto que “en la nueva cultura del hipermedio, los juegos de encadenamiento entre texto e imagen se multiplican todavía por la consideración de las connotaciones aportadas por el entorno visual” (Ayala, 2014).

En estas condiciones se legitima la denominada “cultura del telegrama”, alimentada en las redes sociales con medias palabras, signos y abreviaturas, que chocan con el estilo epistolar y de la buena gramática que cuida la prensa, porque la urgencia de llegar al destinatario con mensajes breves, espontáneos y poco meditados, le ha ganado el tiempo a la reflexión sobre lo importante. La escritura *short message service* (SMS) se ha impuesto al estilo narrativo y hay que aprender a generar procesos reflexivos o mediaciones pedagógicas desde estos textos. Implica un cambio, pero favorable a las lógicas de expresión de todas y todos siguiendo las hablas cotidianas en sus entornos, además con la posibilidad de contar historias no sólo individuales (*storytelling*), sino también colectivas (*storydoing*). Las narrativas transmedia están hablando desperdigadas desde estos espacios, ahora corresponde hablar encontrándonos en horizontes y proyectos históricos, desde la vida cotidiana y organizativa, para generar procesos de comunicación digital desde las *transmediaciones* que son múltiples medios, lenguajes y sistemas que median redes y reproducción social.

3.2.5. Transmediaciones con democratización de la comunicación digital

El uso mercantil que predomina en el manejo de las tecnologías digitales tiene que ser transformado. No podemos resignarnos a ver cómo transita el mundo en un desorden digital que ha profundizado las brechas entre países y entre sociedades, polarizándolos, y donde la democracia deviene en sistemas de *redescracia e infocracia* que hacen del mundo comunicacional una *infodemia*. Retomando las banderas de un nuevo orden mundial de la información y la comunicación, es necesario plantearse propuestas de soberanía tecnológica digital, para humanizarla y destacar sus gigantescos alcances educativos y sociales. Es vital contrarrestar la monopolización de internet, sus infraestructuras y plataformas, estableciendo redes de fibra óptica en los sures del planeta. También urge elaborar legislaciones que garanticen la propiedad de los datos como bienes personales o comunes.

Y el retorno a los códigos deontológicos es un requisito más necesario aun en tiempos de infoxicación, para que la palabra camine de la asimetría al equilibrio informativo, de la dispersión a la alteridad e interculturalidad, de los monopolios y oligopolios mediáticos y de plataformas a la democratización del acceso y de la propiedad, de la falsa libertad al diálogo y la palabra con sentido, de la banalización al respeto de la vida, de la naturalización de la mentira a la recuperación de la verdad, de la individuación competitiva a la solidaridad comunitaria, de la sociedad del miedo a la cultura de la esperanza, del algoritmo robotizado al dato humanizado, y de las redes sociodigitales que conectan a las *transmediaciones* que comunican.

4. Conclusiones: de la conectividad a la comunicación

Una cosa es cierta, conectividad no es comunicación, mensajería no es comunicación, tampoco acceso para observar, o escuchar, o retransmitir o producir sólo para estar presentes es comunicación, incluso prosumir,

en las condiciones actuales, es presumir comunicación. En estos tiempos, la comunicación gana sentido en su capacidad para contribuir al encuentro desde las fragmentaciones, generando espacios para estar juntos, compartiendo, conviviendo. Y, en cualquier circunstancia, comunicación es la construcción, de/construcción y re/construcción de sentidos de sociedad, de cultura, de política y de espiritualidad.

La cartografía comunicacional se ha complejizado y es necesario mantener las brújulas que orientan los recorridos por los mapas nocturnos desde los medios a las mediaciones y desde las redes a las *transmediaciones*, antes que los robots y los algoritmos, que no tienen corazón, nos impongan sistemas de valores contabilizados en *likes* y no en sentipensamientos. La utopía de la democratización de la comunicación y la sociedad está vigente en tiempos digitales.

Referencias bibliográficas

- Amado Suárez, Adriana (2012). *Manual de marketing y comunicación política. Acciones para una buena comunicación de campaña electoral*. Buenos Aires: Asociación Civil de Estudios Populares / Fundación Konrad Adenauer Stiftung.
- Amado Suárez, Adriana (2016). *Política pop. De líderes populistas a telepresidentes*. Buenos Aires: Ariel.
- Arango-Forero, Germán (2013). "Comunicación digital: una propuesta de análisis desde el pensamiento complejo". Cundinamarca: Palabra Clave 16 (3), pp. 673-697
- Ayala Pérez, Teresa (2014). *La palabra escrita en la era de la comunicación digital*. Santiago de Chile: Literatura y lingüística N° 30. Consulta realizada el 20 de septiembre de 2022 en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-58112014000200015>
- Beltrán Salmón, Luis Ramiro (1981). "Adiós a Aristóteles: la comunicación horizontal". Sao Paulo: Comunicación y Desarrollo, N° 6, Cortez.
- Comunicare (s/f). *Comunicación analógica y comunicación digital*. Madrid: <https://www.comunicare.es>
- Contreras Baspineiro, Adalid (2014). *Sentipensamientos. De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Editorial Tierra.

- Contreras Baspineiro, Adalid (2017). *Jiwasa. Comunicación participativa para la convivencia*. Quito: FES Comunicación / 3cs.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2020). "Recreaciones de la política pop". La Paz: ERBOL, 21 de febrero.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2021). "En tiempos de *Pawipacha*: poner la teoría y las prácticas de políticas públicas en comunicación al día". Cochabamba: Revista Punto Cero Año 26 N° 42, julio 2021, pp. 68-83. Cochabamba: Facultad de Comunicación Social de la Universidad Católica Boliviana, filial Cochabamba.
- Contreras Baspineiro, Adalid (2022). "Comunicologías del sur". Quito: Ciespal (en edición)
- Diccionario de Biología, <https://www.biodic.net/palabra/mediatizacion/>, consulta realizada el 17/07/2021.
- Epitech (2021). *Comunicación digital: ¿Qué es? Concepto y características*. <https://www.epitech-it.es/comunicacion-digital/>
- Gomes, Pedro Gilberto (2015). "Midiatização: um conceito, múltiplas vozes". En Antonio Fausto Neto, Natalia Raimondo Anselmino, Irene Lis Gindin (editores), *Relatos de investigaciones sobre mediatizaciones*. Rosario: Centro de Investigaciones en Mediatizaciones, Facultad de Ciencias Políticas y RRII, Universidad Nacional de Rosario.
- Habermas, Jürgen (1989). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Ed. Cátedra.
- Han, Byung-Chul (2021). *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*. Buenos Aires: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Kaplún, Mario (2002). *Una pedagogía de la comunicación (el comunicador popular)*. La Habana: Caminos.
- Lipovetsky, Gilles (2010). *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*. Barcelona: Anagrama, Colección Argumentos.
- Martín-Barbero, Jesús (1983). "Comunicación popular y los modelos transnacionales". Quito: Ciespal, Revista Chasqui N° 8.
- Martín-Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gilli, 1ª edición.
- Martín Barbero, Jesús (2002). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Mazzoleni, Gianpietro (2010). *La comunicación política*. Madrid: Alianza.
- Scolari, Carlos (2019). *Narrativas transmedia. Cuando todos los medios cuentan*. Barcelona: Planeta.
- Serras, Michel (2013). *Pulgarcita. El mundo cambió tanto que los jóvenes deben reinventar todo: una manera de vivir juntos, instituciones, una manera de ser y de conocer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Toffler, Alvin (1979). *La tercera ola*. USA: Plaza & Janes.

Uranga, Washington (2014). "Bienvenidos de vuelta al caos". *Entrevista a Jesús Martín Barbero*. Buenos Aires: Página 12, lunes 24 de noviembre.

Vargas Llosa, Mario (2012). *La civilización del espectáculo*. Lima: epublibre.

Un emprendimiento como el que Adalid Contreras Baspineiro pone a consideración del lector, adquiere invaluable importancia en tanto retoma el impulso contestatario de las construcciones narrativas promotoras de la revalorización de la diversidad, como pilar esencial para la construcción de una teoría propia del estar en un entorno asediado por la vecindad de una catástrofe planetaria de la cada vez más próxima extinción de la especie de los sapiens, a causa de la perpetuación del modelo homocéntrico del desarrollo heredado de la modernidad capitalista con su discurso centrado en la prevalencia absoluta de la razón y la mirada lineal del progreso.

Un aporte añadido por Contreras Baspineiro a sus textos, es que estos rehúyen el simplismo y la depreciación lingüística a la cual viene incitando la seudo comunicación a través de redes, plataformas y aplicaciones. Sus escritos, como los de Luis Ramiro Beltrán, Néstor García Canclini, Jesús Martín-Barbero y otros maestros con cuya obra resulta equiparable la del autor, nos dan la magnífica oportunidad de adentrarnos en una recopilación imperdible por su alcance provocador al desentrañamiento de los nudos conceptuales que mantenían blindada la teoría de la comunicación al más mínimo cuestionamiento de sus premisas.

ISBN: 978-9978-55-217-9



9789978552179

The logo for CIESPAL, featuring a stylized house-like shape above the word "CIESPAL" in a serif font.

EDICIONES
CIESPAL

**Libertad
y conocimiento**