

Ensayos para comprenderla como escenario de resistencia social y re-existencia política



RE-VISITAR LA COMUNICACIÓN POPULAR

Ensayos para
comprenderla como
escenario estratégico de
resistencia social
y re-existencia política

GERMÁN ANTONIO MUÑOZ
GONZÁLEZ
Editor académico

 **UNIMINUTO**
Corporación Universitaria Minuto de Dios
Educación de calidad al alcance de todos

RE-VISITAR LA COMUNICACIÓN POPULAR

Ensayos para comprenderla como
escenario estratégico de resistencia
social y re-existencia política

Germán Antonio Muñoz González
Editor académico

Autores

Simeón Gilberto Giménez Montiel • Jorge Alejandro González
Sánchez • Ángela María del Rosario Calvo de Saavedra • Germán
Antonio Muñoz González • Betsy Malely Linares Sánchez •
Patricia Botero Gómez • Aura Isabel Mora • Rigoberto Solano
Salinas • Fabián Camilo Prieto Fontecha • Edwin Arcesio Gómez
Serna • Juan Carlos Mijangos Noh • Carmen Castillo Rocha •
Mario Luis Rodríguez Ibañez • Eulogia Tapia Quispe • Brígida
Gutiérrez Clares.

Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO

2018



Presidente del Consejo de Fundadores

P. Diego Jaramillo Cuartas, cjm

**Rector General Corporación Universitaria Minuto de Dios
- UNIMINUTO**

P. Harold Castilla Devoz, cjm

Vicerrectora General Académica

Marelen Castillo Torres

Rector Sede Principal

Jefferson Enrique Arias Gómez

Vicerrectora Académica Sede Principal

Luz Alba Beltrán Agudelo

Directora General de Investigaciones

Amparo Vélez Ramírez

Directora General de Publicaciones

Rocío del Pilar Montoya Chacón

Director de Investigación Sede Principal

P. Carlos Germán Juliao Vargas, cjm

Decana Facultad de Ciencias de la Comunicación

Eliana del Rosario Herrera Huérfano

Director Maestría en Comunicación - Educación en la Cultura

Germán Antonio Muñoz González

Coordinadora de Publicaciones Sede Principal

Paula Liliana Santos Vargas

Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política / Germán Antonio Muñoz González... [y otros 14]. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios -UNIMINUTO, 2018.

ISBN/Impreso: 978-958-763-292-7

e-ISBN/ Digital: 978-958-763-294-1

377 p.

1. Comunicación –Cultura popular–América latina 2. Comunicación en Política – América latina 3 . Comunicación en Educación – América latina 4. Comunicación– Educación – América latina

CDD: 302.2 R39rBRGH Registro Catálogo UNIMINUTO No. 93550

Archivo descargable en MARC a través del link: <https://tinyurl.com/bib93550>

RE-VISITAR LA COMUNICACIÓN POPULAR ENSAYOS PARA COMPRENDERLA COMO ESCENARIO ESTRATÉGICO DE RESISTENCIA SOCIAL Y RE-EXISTENCIA POLÍTICA

Editor académico

Germán Antonio Muñoz González

Autores

Simeón Gilberto Giménez Montiel • Jorge Alejandro González Sánchez • Ángela María del Rosario Calvo de Saavedra • Germán Antonio Muñoz González • Betsy Malely Linares Sánchez • Patricia Botero Gómez • Aura Isabel Mora • Rigoberto Solano Salinas • Fabián Camilo Prieto Fontecha • Edwin Arcesio Gómez Serna • Juan Carlos Mijangos Noh • Carmen Castillo Rocha • Mario Luis Rodríguez Ibañez • Eulogia Tapia Quispe • Brígida Gutiérrez Clares.

Corrección de estilo

Elvira Lucía Torres Barrera

Diseño y diagramación

Leidy Johanna Rodríguez Vergara

Diseño de portada

Lina María Cabrera Cubillos

Impresión

Panamericana Formas e Impresos S.A.

Impreso en Colombia – Printed in Colombia

Primera edición: 2018
200 ejemplares

© Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO

Carrera 73 A # 81 B – 70, piso 8

Tel. (57 + 1) 2916520, ext. 6012

Bogotá D.C. - Colombia

2018

Esta publicación es el resultado del proyecto de investigación *Fundamentación conceptual y pedagógica del campo de la comunicación-educación en la cultura y apoyo a la construcción operacional de la maestría en "Comunicación-educación en la cultura" - Fase II*, financiado por la III Convocatoria Interna de Proyectos de Investigación para el fomento de la investigación interdisciplinar e interinstitucional, de la Dirección de Investigaciones de Sede Principal en la Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO.

Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO. Todos los capítulos publicados en *Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política* son seleccionados por el Comité Editorial de acuerdo con criterios establecidos. Están protegidos por el Registro de Propiedad Intelectual. Los conceptos expresados en los artículos competen a sus autores, son su responsabilidad y no comprometen la opinión de UNIMINUTO. Se autoriza su reproducción parcial en cualquier medio, incluido electrónico, con la condición de ser citada clara y completamente la fuente, siempre y cuando las copias no sean usadas para fines comerciales.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO 1.	
“NOTAS PARA UNA TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN POPULAR” Y CONSIDERACIONES	21
<i>Simeón Gilberto Giménez Montiel</i> <i>Jorge Alejandro González Sánchez</i>	
CAPÍTULO 2.	
ESFERA PÚBLICA, PODER COMUNICATIVO Y DEMOCRACIA	51
<i>Ángela María del Rosario Calvo de Saavedra</i>	
CAPÍTULO 3.	
BASES PARA CONSTRUIR LA RELACIÓN ENTRE COMUNICACIÓN POPULAR Y RE-EXISTENCIA POLÍTICA	85
<i>Germán Antonio Muñoz González</i> <i>Betsy Malely Linares Sánchez</i>	
CAPÍTULO 4.	
COMUNIDADES EN RESISTENCIAS Y RE- EXISTENCIAS: APORTE A LOS PROCESOS DE COMUNICACIÓN POPULAR	135
<i>Patricia Botero Gómez</i> <i>Aura Isabel Mora</i>	

CAPÍTULO 5.

CAMINOS DE LA RE-EXISTENCIA: CONVERSA
SOBRE EL DEVENIR OTRO(S) DESDE LA COMU-
NICACIÓN EN ESCENARIOS INTERCULTURALES 193

Rigoberto Solano Salinas
Fabián Camilo Prieto Fontecha

CAPÍTULO 6.

LA EDUCACIÓN O LOS “SABERES DEL MUNDO
DE LA VIDA” EN CLAVE DE CIBERCULTURA 265

Edwin Arcesio Gómez Serna

CAPÍTULO 7.

LO POPULAR Y LO LIBERTARIO EN LA
COMUNICACIÓN-EDUCACIÓN: APUNTES DESDE
EL SURESTE MEXICANO 301

Juan Carlos Mijangos Noh
Carmen Castillo Rocha

CAPÍTULO 8.

FUNDACIÓN COLECTIVO CABILDEO, BOLIVIA:
LOS SABERES DE LAS AWICHAS 327

Mario Luis Rodríguez Ibañez
Eulogia Tapia Quispe
Brígida Gutiérrez Clares

RE-VISITAR LA COMUNICACIÓN POPULAR¹

ENSAYOS PARA COMPRENDERLA COMO
ESCENARIO ESTRATÉGICO DE RESISTENCIA
SOCIAL Y RE-EXISTENCIA POLÍTICA

INTRODUCCIÓN

Esta es la tercera publicación de la serie de trabajos del programa de investigación de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de UNIMINUTO que intenta reconfigurar el campo de la Comunicación-Educación en América Latina. El trabajo anterior presentó los “desafíos y nuevas comprensiones del campo C-E-C (Comunicación-Educación-Cultura)”, con base en la construcción que fundamenta conceptualmente la Maestría de Comunicación-Educación en la Cultura, y en este libro se pretende visitar y profundizar la categoría de base (la comunicación) que articula el campo para mirarla desde diversas perspectivas conceptuales y, en esta forma, dotarnos de una mejor comprensión de la misma. Desde la década de 1960 se han producido múltiples intentos por desmarcarse del sistema de comunicación dominante, mediante experiencias que se han autodenominado como comunicación de base, comunitaria, grupal, horizontal, participativa, crítica, liberadora, alternativa, popular, etc.

¹ Aunque la expresión re-existencia será tematizada a lo largo del libro, en principio la entenderemos como la capacidad de inventarse formas de buena y bella vida para todos, como la “afirmación de la vida frente al mundo de la muerte moderno/colonial”.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

En el plano de la comunicación se ha hablado de “romper el muro de silencio”, “dar voz a los que no tienen voz”, “corregir los desequilibrios existentes en el orden mediático” prevaleciente, en el cual no tienen cabida amplios sectores ciudadanos. La actividad comunicacional se entiende como un resorte para lograr participación consciente y organizada de los sectores populares en torno a demandas comunes, a la vez que para alcanzar su mayor cohesión interna. Entre todas estas expresiones, se generalizaron las de *comunicación alternativa* y *comunicación popular*.

En los espacios institucionales cobró fuerza la comunicación alternativa, particularmente luego que la Unesco acogiera este término cuando en la década de 1970 el Movimiento de Países No Alineados puso en la mesa de discusiones la propuesta de un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC), como réplica al “colonialismo informativo” existente. En cambio, la *Comunicación Popular* ha buscado afirmarse como una corriente cuyo accionar se remite a la estructura social vigente. Es decir, se asume lo popular como un factor de la relación de dominación presente en la sociedad, que remite a las relaciones de poder y las luchas por la hegemonía. La Comunicación Popular rescata las condiciones de producción y reproducción social del sentido, dando particular importancia a los procesos organizativos y de movilización. Este énfasis, debido a que la organización social en función de las clases dominantes implica mantener clases dominadas, se inscribe como un paradigma clave para la articulación de una respuesta antihegemónica.

Poco a poco se fue configurando, entonces, un espacio para esta *comunicación otra*, cuyo potencial resultaba

disminuido por la dispersión y el aislamiento. La constatación de tal realidad dio paso a procesos de coordinación entre medios y entidades afines, y así comenzaron a tejerse redes que buscan dar respuestas conjuntas a problemas comunes, que van desde el intercambio de información y de experiencias hasta la implementación de iniciativas de capacitación técnica, pasando por la concertación de acciones y definiciones programáticas.

En esta lucha por la democratización de la comunicación junto a los medios de comunicación popular, alternativa, independiente, comunitaria, etc., se encuentran los colectivos por el acceso universal y apropiación de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC); las redes de intercambio para desarrollar el *software* libre; los organismos de monitoreo o presión frente a contenidos sexistas, racistas, excluyentes, etc., vehiculizados por los medios; los programas de educación crítica de los medios (*media literacy*); las asociaciones de usuarios para intervenir en la programación de los medios; las redes ciudadanas y de intercambio informativo articuladas mediante internet; los investigadores críticos; las asociaciones de periodistas independientes; los colectivos de mujeres con perspectiva de género en la comunicación; los movimientos culturales; las redes de educación popular; los observatorios por la libertad de información; las asociaciones para oponerse a los monopolios; los movimientos en defensa de los medios de carácter público...

Asistimos a una búsqueda inédita que pasa por rescatar los propios procesos organizativos, pues como anotaba Robert White (1995): los movimientos sociales “son un patrón de comunicación que emerge ‘por fuera’ y en oposición

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

a la estructura de comunicación institucional, jerárquica, (no democrática), existente en la sociedad”, por cuanto estos:

...a fin de reforzar la identidad y lealtad, tienden a introducir y legitimar un patrón alternativo de comunicación, que en relación al patrón dominante, pone énfasis en que todos los miembros tienen derecho a obtener y hacer aportes comunicativos cuando quieran, que los miembros pueden participar en todas las fases del proceso colectivo de toma de decisiones en comunicación, que pueden implicarse en la comunicación “horizontal” entre individuos y grupos sin ser objetados por las autoridades, que la comunicación sea dialógica en el sentido que los miembros tienen derecho de réplica y a esperar una réplica directa. (White, 1995, p. 93).

En sus *Notas para una teoría de la Comunicación Popular*, Gilberto Giménez señala que el sintagma *Comunicación Popular* puede tener al menos dos sentidos: o se refiere a procesos comunicativos que se generan dentro del ámbito de las propias clases populares, entre interlocutores que comparten un mismo horizonte cultural (comunicación intraclasista) o se refiere a procesos comunicativos iniciados desde las “alturas” de la cultura hegemónica hacia “abajo”, es decir, en dirección a las clases subalternas (comunicación interclasista).

Cabe acotar que en el marco de las articulaciones sociales han surgido iniciativas en el plano comunicacional. La más relevante es, sin duda, la Minga Informativa de Movimientos Sociales², en la cual confluyen una decena de

² La Minga Informativa de Movimientos Sociales (véase: <http://www.movimientos.org>) está conformada por la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC/Vía Campesina), la Red de

coordinaciones y redes sociales del continente en la perspectiva de construir “una agenda social en comunicación” conjuntamente con la diversidad de expresiones, movimientos y luchas que reivindican que “otra comunicación es posible”. No se trata de una mera red informativa, sino de un verdadero fenómeno social de estos nuevos tiempos.

Este es un libro de ensayos, en el que participan como invitados miembros de la Red de Comunicación Popular Abya Yala, de la cual hacen parte investigadores de México, Cuba, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina y Colombia. En cada uno de los equipos de investigación se ha debatido el tema, a partir de las experiencias locales. La intención no es teorizar el planteamiento de la Comunicación Popular. Con modestia, queremos hacer algunos recorridos por el campo a partir de nuestras reflexiones en construcción. Por eso hablamos de “revisitar”, usando el estilo ensayístico, en el cual es posible apostar por diversas formas de escritura y de pensamiento —no necesariamente coincidente— en torno a un objeto de estudio.

El resultado es una obra polifónica, una escritura compartida que involucra voces diversas en forma de diálogos con interlocutores cercanos, que tejen con muchos hilos el pensamiento generador de un colectivo que se

Mujeres Transformando la Economía (REMTE-Marcha Mundial de Mujeres), la Asamblea de Pueblos del Caribe, Enlace Indígena, Diálogo Sur-Sur LGBT, Grito de los Excluid@s, Jubileo Sur, la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas (RMAA), la Convergencia de Movimientos de los Pueblos de las Américas (COMPA), la Agencia Latinoamericana de Información, el periódico *Brasil de Fato* y la revista *Caminos* del Centro Memorial Martín Luther King. Minga es una palabra kichwa (o quechua) que significa trabajo colectivo.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

articula en la *comunica(c)ción*³ y cada uno de los capítulos que la componen merece una breve presentación.

El primero, es un texto pionero, “Notas para una teoría de la Comunicación Popular”, de Gilberto Giménez Montiel, originalmente publicado en México, en 1978. Junto con el comentario de Jorge González, ponen las bases para hablar de lo popular, la comunicación y, obviamente, la Comunicación Popular, vista desde la dominación, y la “comunicación popular para la libertad”. Se trata de un clásico que hace 39 años marca un hito importante dentro del campo de estudios de las ciencias de la comunicación. Y un documento que ilumina hoy nuestro trabajo, volviendo a las fuentes primarias que han construido el campo.

El segundo, a cargo de la filósofa Ángela Calvo, centra la atención en la evolución histórica de la “esfera pública”, entendida inicialmente como dispositivo de conversación,

³ “...entendida como prácticas comunicativas productoras de significados que ponen en marcha diversas experiencias de acción colectiva juvenil [...] la relación entre las prácticas comunicativas y la acción colectiva juvenil, me han llevado a plantear, la noción de *comunica(c)ción*, con el fin de destacar, por una parte, que dicha acción colectiva juvenil en el mundo contemporáneo es predominantemente comunicativa y expresa rupturas sistemáticas frente a las formas de control, comando, gestión y modulación dominantes, así como maneras de realización que constituyen residuos, alternativas de expresión, interacción y apropiación constituyente, o en otras palabras, ‘dispositivos de éxodo’ (Negri *et al.*, 2010; Negri, 2012) frente a las regulaciones biopolíticas y noopolíticas. En su otro sentido, con la noción de *comunica(c)ción* expreso también la decisión de delimitar lo que puede ser asociado a la comunicación, que en principio podría relacionarse con intercambios lingüísticos o difusión de información, para ligarlo con la acción, o mejor, con la comunicación en tanto *práctica social*, lo cual demarca en cierta medida el estatuto ontológico que aquí le concedo”. (Aguilar Forero, 2015).

hasta llegar a la cultura de masas en el interior del capitalismo, donde se desvirtúa la opción de una “democracia deliberativa” y se producen otras esferas articuladas a los mercados, con la lógica del consumo como guía. Aunque no se propone explícitamente, estamos en los albores de una esfera pública virtual en la que el exceso de información leve, deformada o intencionadamente mentirosa, conduce a una nueva fase de las relaciones sociales y a una cultura política del engaño, el odio y la calumnia. La construcción de democracia en el mundo contemporáneo, a partir de la comunicación razonable y la perspectiva decolonial no parecen empresas fáciles. La Comunicación Popular se revela como opción emancipadora. El hilo principal que teje su reflexión es la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas.

El capítulo tercero, a cargo de Germán Muñoz y Malely Linares, propone releer la Comunicación Popular desde una perspectiva singular: la conexión entre las luchas de los movimientos sociales y formas diversas de acción colectiva y la emergencia de estrategias y dispositivos de comunicación, que ciertos actores estratégicos conciben como necesarios, con miras a la re-existencia. En el contexto latinoamericano y en medio de las transformaciones inmensas que se producen, hay dos que consideramos prioritarios: los agentes en condición juvenil que operan como *multitud* haciendo usos diversos y creativos de la Comunicación Popular en un entorno cada día más pantallizado; y los pueblos originarios en defensa de la vida y sus territorios. Entre los segundos, dos experiencias alimentan el análisis de formas alternativas de resistencia para la vida: la *Otra Comunicación* en el neozapatismo (México) y, el *Tejido de Comunicación* de la ACIN en el norte del Cauca (Colombia). Ambas permiten comprender lo que

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

llamamos “re-existencia”, y nos llevan a lo largo y ancho del continente a mirar críticamente otras experiencias en medio de grandes turbulencias sociales y políticas.

Aura Isabel Mora y Patricia Botero, en el capítulo cuarto, crean un espacio conversacional muy rico, donde las biografías son materia prima para hablar de *comunidades en resistencias y re-existencias*, en sus territorios, en sus luchas. La revisión de autores y teorías de la re-existencia y su relación con la comunicación las lleva a la figura de la otredad y de la mirada decolonial de ese otro, que resiste desde su ser negado y exterminado. La genealogía de las comunidades las lleva a fijarse en la comunidad de Villa Gloria en Cartagena, recuperadora de tierra de playa; y en las ecoaldeas y villas ecológicas. También en movimientos de comunicación alternativa del norte del Cauca y en culturas ancestrales, que tienen en común propuestas de “formaciones insurrectas, inéditas (en la mirada occidental) pero experimentadas milenariamente por civilizaciones que entrañan la urgencia de encarnar en cada subjetividad la vida colectiva desde cinco siglos de civilización latinoamericana subordinada, por una mirada incompleta”.

La *conversa* entre Rigoberto Solano y Camilo Prieto, que se presenta en el capítulo quinto, apuntala la relación de la comunicación con la re-existencia. Ellos se preguntan qué estamos entendiendo por cada uno de los dos términos desde la perspectiva de la interculturalidad crítica y proponen un ejercicio mayeútrico en el cual se interpelan, trayendo al diálogo las voces de campesinos, de indígenas, de comunidades, de colectivos como Mujeres Al Borde (LGBTIQ) e Hijos de la Calle (hip hop), que construyen desde sus diversos territorios y saberes esa relación

compleja que se anuncia desde el comienzo. Incluso se atreven a proponer formas específicas de elaborar dicha relación: “dialogar con los ideales y prácticas libertarias, en clave intercultural... [mediante] el desarrollo de capacidades y prácticas de autogobierno, la construcción de relaciones de responsabilidad inter-generacional, intersexual, ambiental; y... [poniendo] la ética y la política de la vida en el centro de su existencia social”.

En el capítulo sexto Edwin Gómez, miembro del equipo base del programa en Comunicación-Educación-Cultura, presenta un ensayo dedicado a la relación entre educación y cibercultura —espacio que es parte fundamental de nuestra reconfiguración del campo—, en el cual plantea una serie de interrogantes, toda una agenda de trabajo muy significativa: “¿expresiones como ciberciudadanía o ciberdemocracia, tecnopolítica e informática comunitaria, pueden [construir] una realidad diferente?; ¿...[son solamente] expresiones estéticas y comunicativas sin potencia política y de transformación?; ¿...podrían entenderse como resistencias y re-existencias en la vida social de los pueblos?”. Una salida importante que presenta se encuentra en la “informática comunitaria” (Gurstein), puesta al servicio de prácticas educativas diseñadas como formas de acción política, desde abajo, desde las experiencias de las comunidades.

Juan Carlos Mijangos y Carmen Castillo Rocha, desde las comunidades mayas de Yucatán (México), elaboran en el capítulo séptimo su reflexión con una perspectiva *libertaria*. Lo hacen después de haber sometido a lectura crítica los clásicos conceptos de *educación popular* y *comunicación popular*. En busca de una nueva mirada, de inspiración anarquista, fijan su atención en autores como Iván Illich y Noam

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Chomsky, quienes permiten introducir y poner de relieve el pensamiento de María Montessori. Indudablemente, es un texto que nos sacude y nos invita a mirar con otros ojos a los fundadores del campo Comunicación-Educación-Cultura (C-E-C). El paso de lo popular a lo libertario genera un gran debate que, al igual que las posiciones más radicales de la decolonialidad, abre espacios a la reconfiguración que proponemos. Sin duda, el primer objetivo de la educación es la libertad; y la comunicación no puede ser otra cosa que una práctica de libertad. Un espíritu libre no puede aprender ni compartir como esclavo.

Finalmente, nos encontramos con “los saberes de las awichas” bolivianas, en el texto de Mario Rodríguez y el equipo de investigadoras de la Fundación Colectivo Cabildeo. No es un capítulo como los otros y lo colocamos en el cierre del libro, a manera de brillante colofón, como un escrito testimonial que es capaz de recoger el pensamiento ancestral con sus narrativas poéticas propias y su manera particular de hacer comunicación en la cotidianidad. Esta calidad excepcional es muy valiosa para acercarnos a la textura de lo que páginas atrás hemos venido llamando “lo popular”. Muestra cómo la sabiduría de las abuelas (campesinas mayores del altiplano) para cuidar la vida humana y la Madre Tierra se expresa en saberes ancestrales que ellas han cuidado y saben comunicar mediante *formas de hacer* en tres campos fundamentales para sus comunidades: 1) la alimentación y la producción de alimentos, 2) la salud y la medicina tradicional y 3) los tejidos y textiles. Se trata de una auténtica lección acerca de los saberes en las culturas andinas aymaras y de sus prácticas educativas y comunicativas, de sus conversaciones con los entornos naturales y de las dificultades para darles continuidad en las nuevas generaciones.

Cada uno de los temas tratados traza una historia propia y al recoger tradiciones que se pierden lentamente, queda en evidencia la lucha desigual con la sociedad de consumo. Se podría escribir un libro sobre cada tema y resulta provocativo tomar estos saberes como un lugar de referencia para posteriores estudios comparativos.

El libro, en su conjunto, siembra pistas valiosas para esa comunicación del común que está en el horizonte de nuestras reflexiones. Y al abrir el campo en múltiples direcciones, al pensar desde las experiencias, recuperamos la esencia olvidada de este fecundo espacio que se mantiene vivo gracias al aporte de muchos. Es importante insistir en nuestro propósito: comprender la Comunicación Popular como un escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política. Lo cual equivale a apostar por una relectura política de la Comunicación Popular, desde Abya Yala, en medio de una coyuntura histórica de enorme incertidumbre y radicalización del poder hegemónico dominante.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar Forero, N. (2015). *Comunica(c)ción: la comunicación en la acción colectiva juvenil: dos experiencias organizativas en la ciudad de Bogotá* (Tesis doctoral), Universidad de Manizales: Cinde.
- White, R. (1995). *Democratization for Communication as a social movement process in The democratization of communication*. Cardiff: WACC and University of Wales Press.

CAPÍTULO 1

“NOTAS PARA UNA TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN POPULAR” Y CONSIDERACIONES¹

NOTAS PARA UNA TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN POPULAR

*Simeón Gilberto Giménez Montiel*²

¹ Las “Notas para una teoría de la Comunicación Popular” de Gilberto Giménez Montiel se publicaron originalmente en la revista *Christus*, año 43, Ciudad de México, núm. 517, en 1978, y fueron republicadas, tal como se reproducen en este capítulo, junto con el comentario de Jorge A. González titulado: “Una nota sobre Gilberto Giménez y sus *Notas para una teoría de la Comunicación Popular*: visiones, retos y herencias”, en la Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación de ALAIC, vol. 13, núm. 25, en septiembre de 2017.

² Licenciado en Filosofía por la Universidad de Comillas, España, Licenciado en Ciencias Sociales por el Instituto de Scienze Sociali en la Universidad Gregoriana de Roma, Doctor en Sociología, Universidad de la Sorbona, París III. Profesor de Asignatura en la División de Estudios de Posgrado de las Facultades de Filosofía y Letras y de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Investigador Titular de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), nivel 3; de la Asociación Mexicana de Semiótica; y de la International Communication Association (ICA). Director y fundador del Seminario Permanente de Cultura y Representaciones Sociales desde 1999 así como director de la revista electrónica Cultura y Representaciones Sociales.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

¿QUÉ ES LO POPULAR?

Cuando hablamos de *Comunicación Popular* nos referimos, por supuesto, a cierto género de comunicación que de alguna manera tiene que ver con el pueblo. Nuestra primera tarea será, por consiguiente, la de definir qué se entiende por *pueblo*. Excluimos, de entrada, todas las connotaciones románticas o neorrománticas que representan lo popular como un “alma”, una esencia, una cualidad o un estilo de vida valorados *a priori* y acríticamente tanto en el plano político como en el cultural.

Los románticos del siglo XVIII exaltaban de este modo el *alma popular* de la nación o de la región como fuente perenne de ingenuidad, de espontaneidad y de frescura, en contraposición al carácter artificioso de la cultura urbana o cortesana³.

El populismo tercermundista, aún vigente en ciertos círculos de la izquierda latinoamericana, constituye una variante política de este viejo tema en la medida en que tiende a idealizar al “pueblo”, presentándolo como sujeto protagonista de la historia, provisto de un proyecto político y cultural propio que se contrapone al de las élites urbanas “ilustradas”. Lo popular es aquí progresista y liberador por

³ Se debe al romanticismo alemán, particularmente a Herder, Goethe y Bürger, la revalorización de la literatura popular y su elevación a la categoría de los más altos símbolos estéticos, políticos y morales. Véase: Toschi, P. (1962). Guida allo studio delle tradizioni popolari, Turín: Boringhieri. En especial p. 35 y ss.

definición, y el pueblo es una clase-sujeto⁴. El pueblo y lo popular no constituyen una esencia o una substancia, sino que se definen por su posición relacional. Así:

... el carácter “popular” de un hecho cultural cualquiera (sea este una canción, una práctica ceremonial, una creencia o un relato) radica en la relación histórica de diferencia y de contraste con respecto a otros hechos culturales coexistentes y copresentes en el interior de un mismo organismo social. La transmisión oral de los textos literarios, por ejemplo, implica una “connotación” popular solo allí donde exista una élite socio-cultural que practique esencial o exclusivamente la tradición escrita; carece de dicha connotación en las sociedades y épocas sin escritura, en las que no existía una distinción-oposición entre oralidad y escritura. (Cirese, 1976, pp. 15-16).

Pero no es cuestión de andar amontonando y yuxtaponiendo oposiciones binarias a la manera estructuralista para abarcar y comprender lo que es pueblo y lo que es popular⁵; se requiere todavía reducir el sistema diferencial que los circunscribe a un fundamento sociológico común: la diferenciación socioeconómica y sociocultural en el marco de las relaciones sociales de producción. Se trata, en otros términos, de definir

⁴ Suele encontrarse muy frecuentemente esta concepción en cierta literatura de la izquierda pequeño-burguesa argentina directa o indirectamente ligada al fenómeno peronista.

⁵ Así procede, por ejemplo, el brasileño Waldo César, quien pretende abarcar lo popular mediante cuatro sistemas de relaciones/oposiciones (rural-urbano, popular-oficial, popular-erudito y sagrado-secular), prescindiendo de todo análisis de clase. Véase su artículo: César, W. (1976). O que é ‘popular’ no catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 36, 5-18.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

lo popular a la luz de una teoría de las clases sociales, fuera de la cual no es posible conferirle un estatuto científico riguroso.

Dentro de esta perspectiva, entendemos por *pueblo* “el conjunto de las clases subalternas e instrumentales” sometidas a la dominación económica y política de las clases hegemónicas dentro de una determinada sociedad⁶. Las clases sociales así caracterizadas no se definen exclusivamente por su posición en las relaciones sociales de producción (condición necesaria, pero no suficiente), sino también por sus respectivos sistemas de identificación cultural. En efecto, las clases subalternas que aquí identificamos con “pueblo” son *portadoras* (y no necesariamente productoras) de ciertos comportamientos y concepciones culturales diversos de y contrapuestos a los de las clases hegemónicas.

En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen de su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a estas de un modo hostil, aquellas forman una clase [...] Sobre las diversas formas de sociedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimiento, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los forma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. (Marx, s.f., pp. 35 y 99).

Del carácter subalterno de la cultura popular, que remite siempre a una subalternación económica y política, se derivan ciertos rasgos que la tornan profundamente

⁶ Véase: Gramsci, A. (1976). *Literatura y vida nacional*. México: Juan Pablos editor. En concreto, pp. 239-240.

ambigua. Estos son, entre otros, la ambivalencia política, la fragmentariedad, la falta de coherencia y de sistematización, porque el pueblo “no puede poseer, por definición, concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente centralizadas” (Gramsci, 1976, p. 240), salvo cuando deja de ser subalterno y se halla en camino de conquistar la hegemonía (capacidad de dirección política y cultural).

El pueblo así caracterizado está lejos de constituir una realidad sociológica o culturalmente homogénea, pese a tener por común denominador una situación de dependencia y subalternación con respecto a las clases dominantes. No se identifica solamente con las clases preindustriales marcadas por la “tradicición” y el arcaísmo; comprende también a las clases subalternas “modernas” ligadas al desarrollo industrial, como el proletariado y el subproletariado urbano y rural⁷. Se impone distinguir, por lo tanto, subgrupos y subculturas dentro del vasto ámbito popular tanto en sentido vertical como horizontal (regionalismo, etnias, etc.)⁸. Pero antes de emprender cualquier operación analítica

⁷ Véase a este respecto Lombardi Satriani, L. M. (1976). *Folklore e Profitto*. Florencia: Guarraldi Editore. En especial, p. 52 y ss.

⁸ “Podemos decir que las concepciones románticas y post-románticas del pueblo-nación establecen una oposición vertical en el sentido de que se contraponen la nación entera, sin distinción de clases ni de categorías sociales, a lo que se considera extraño a ella [...] Ocurre algo semejante con el *ethnos* de los positivistas, y puede reconocerse un carácter análogo de oposición vertical en el concepto de pueblo-región. En este caso, en efecto, se contraponen la región, sin distinción de clases ni de categorías sociales, al Estado centralizador. Podemos decir, por el contrario, que se establece una oposición de carácter horizontal en aquellos modos de concebir el pueblo que distinguen categorías diversas en el interior de una misma sociedad (nación o región), sometiéndola a un corte horizontal. La noción de pueblo-clases subalternas divide

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

en este sentido conviene tener muy presente esta juiciosa observación epistemológica de M. Rossi:

El concepto de clase social constituye la primera *categoría negativa* de la filosofía social, es decir, la categoría que compendia las determinaciones esencialmente contradictorias de la estructura social. Por eso el concepto de clases debe distinguirse rigurosamente del concepto de grupo (que, por el contrario, expresa de un modo muy genérico el hecho positivo de determinadas formas de interrelación) y de otros conceptos análogos o subordinados que se utilizan en el análisis sociológico [...] De donde resulta el criterio de que el reconocimiento de la situación de clase de un grupo determinado debe preceder, como lo más conocido a lo menos conocido, a la individuación descriptiva de los comportamientos del grupo empíricamente considerado. (Lombardi, 1976, p. 63).

¿QUÉ ES COMUNICACIÓN?

La palabra *comunicación* procede del latín *communis*.

Cuando nos comunicamos estamos tratando de establecer una 'comunidad' con alguien. O sea que estamos tratando de compartir una información, una idea, una actitud. La esencia de la comunicación consiste en la 'sintonización' entre el que percibe y el que envía un mensaje determinado. (Scramm, 1969, p. 3).

Naturalmente, esta aproximación puramente intuitiva y descriptiva tiene que precisarse. La teoría norteamericana

horizontalmente la sociedad (naciones, regiones, etc.) en 'clases' dominantes y clases dominadas" (Cirese, 1976., pp. 16-17).

concibe la comunicación como un flujo lineal de información o de “mensajes” entre un emisor y un receptor (Lasswell, 1948). Pero esta concepción, esquematizada por Harold D. Lasswell en su célebre “paradigma de los efectos” (quién dice, qué, a quién, con qué efectos), ha sido objeto de las más severas críticas⁹. Seleccionemos solamente dos de las principales:

- El esquema identifica comunicación con transmisión de información, desconociendo la densa infraestructura de “implícitos” que en la comunicación humana condiciona y regula todo flujo de información sin identificarse con esta. Tales son, por ejemplo, las “presuposiciones” y los “preconstruidos” que en el proceso comunicativo se dan por supuestos y “ya sabidos”, y son objeto de una especie de complicidad ideológica entre el emisor y el receptor¹⁰.
- El esquema de Lasswell des-socializa el acto de comunicación abstrayéndolo de todo contexto social y reduciéndolo a un proceso puramente intersubjetivo. Se olvida de este modo que la comunicación es indisociable de las relaciones sociales objetivamente estructuradas, en la medida en que necesariamente las actualiza, las expresa y las refuerza en el plano

⁹ Véase la discusión del “paradigma de los efectos” en la notable tesis (inédita) de Francisco Chávez, Margarita de Haene y José Antonio Ugalde (1976), titulada *Lenguaje y Comunicación*, México, Universidad Iberoamericana.

¹⁰ Sobre este tema, véase Ducrot, O. (1972). *Dire et ne pas dire*, Paris, Herman.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

simbólico, adoptando sus mismas características de simetría o de disimetría¹¹. En una sociedad de clases la comunicación es forzosamente desigual y se halla profundamente marcada por sus condiciones sociales de producción.

Nosotros diremos, entonces, que *la comunicación es el proceso de producción/recepción de complejos efectos de sentido (y no solo de “información”) a partir del lugar que los interlocutores ocupan en la trama de las relaciones sociales y en función del horizonte ideológico-cultural de que son portadores en virtud de su situación o posición de clase*¹².

¹¹ Martínez, J. M. (1973). Para entender los medios: medios de comunicación y relaciones sociales. En volumen *colectivo Ideología y Medios de Comunicación*. Buenos Aires: Amorrortu. En especial, p. 109 y ss. “Los medios que se usan para transmitir mensajes entre personas (o clases) —dice Martínez— adquieren la cualidad de la relación que se da entre esas mismas personas (o clases); la expresan, eventualmente la provocan, y desde luego la intensifican” (Martínez, 1973, p. 113).

¹² Michel Pécheux representa el proceso de comunicación en el sentido de nido utilizando el esquema informacional, pero reformulado y profundamente “sociologizado”. Helo aquí:



A = el destinador-emisor

B = el destinatario

R = el referente

L = el código común entre A y B

—> = el “contacto” establecido entre A y B

D = la secuencia verbal emitida por A en dirección a B.

Pécheux define “D” como discurso, es decir, como un ‘efecto de sentido’. “Notemos —dice— a propósito de D que la teoría de la información

Dentro de esta concepción el emisor y el receptor no son individuos aislados y abstractos, sino “lugares” sociales e ideológicos cristalizados en “aparatos” y ocupados por agentes individuales o colectivos que en última instancia pueden intercambiarse sin que la estructura ideológica de la comunicación varíe substancialmente¹³. En otras palabras, el emisor no es nunca el origen absoluto del mensaje que emite, ni puede hablar “en propio” por su boca siempre, ni la “raza” ni el “espíritu”, sino los intereses materiales y simbólicos de su clase y de su grupo de referencia¹⁴. El receptor, por su parte, descodifica igualmente el sentido al trasluz de los intereses materiales y simbólicos de su clase,

subyacente al esquema conduce a hablar de mensaje como transmisión de información; pero lo dicho precedentemente (se refiere a los fenómenos de implicación) nos lleva a preferir el término ‘discurso’, que implica que no se trata necesariamente de una transmisión de información entre A y B, sino, de modo más general, de un ‘efecto de sentido’ entre los puntos A y B”. Pêcheux, M. (1969). *Analyse automatique du discours*. París: Dunod. En especial, p. 16 y ss. El aporte capital de Pêcheux consiste en que los elementos A y B del esquema no designan la presencia física de seres individuales, sino solo “lugares determinados en la estructura de una formación social” (Pêcheux, 1969, p. 18).

¹³ Para la relación entre teoría del discurso y aparatos ideológicos, véase Regine, R. (1973). *Histoire et Linguistique*. París: Armand Colin. En especial, p. 103 y ss.

¹⁴ El siguiente texto de Enrique Semo ilustra bien lo que queremos decir: “Cuando Hidalgo encabeza la insurgencia popular, deja de ser el hijo de rancheros y miembro del bajo clero, para convertirse en vocero de una nueva fuerza: la revolución popular. Por su boca habla no su origen, sino las fuerzas sociales que lo han llevado al teatro de la historia. En este caso, no es un representante político de las capas medias quien dirige a las clases populares, sino que estas se dan un dirigente que fue cura de pueblo e hijo de una familia de la burguesía del campo”; Semo, E. (1977). Clases sociales y partidos en la Revolución de Independencia. *Plural*, 73, p. 42.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

de su grupo o de la institución a la que se halla adscrito. El acto de comunicación, por lo tanto, nunca es plenamente libre, como trata de hacernos creer la ilusión de la autonomía subjetiva, sino que se halla socialmente condicionado y está sujeto a leyes¹⁵.

La comunicación así entendida supone, obviamente, compartir al menos parcialmente un código cultural común, entendiendo por código, con Jakobson, un determinado repertorio de “posibilidades preconcebidas” o de “representaciones prefabricadas” sin las cuales no sería posible la comunicación. Tal código cultural es siempre un código de clase que en virtud de su coeficiente ideológico se ignora como tal. En efecto, es propio de toda vulgata ideológica universalizar lo particular y contingente, y “olvidar” la historia de su propia fabricación.

Tal vez sea útil consignar aquí una distinción corriente entre los comunicólogos. La comunicación puede ser unilateral o bilateral, según que exista o no reciprocidad y retroalimentación entre los interlocutores. Corresponde a lo mismo la distinción que otros hacen entre *información* (simple difusión de mensajes sin buscar ni obtener respuesta) y *comunicación* (intercambio de mensajes).

La distinción precedente se relaciona con otro aspecto fundamental de la comunicación: su eficacia social. La comunicación es siempre eficaz, no en el sentido de la ideología de

¹⁵ Este ha sido uno de los grandes aportes de Michel Foucault, como lo demuestra Regine Robin en su obra arriba citada, p. 83 y ss. No se puede decir cualquier cosa, de cualquier modo, en cualquier momento y en cualquier lugar.

la “omnipotencia de los medios”, sino en el de que comporta siempre algún tipo de modificación en los interlocutores. En términos de Jakobson diríamos que toda comunicación es “conativa” en la medida en que se centra sobre el destinatario interpellándolo (no siempre explícitamente) y obligándolo a reaccionar en forma adaptativa o crítica.

Dentro de la perspectiva teórica que acabamos de dibujar, el análisis crítico de la comunicación implica formular por lo menos las siguientes preguntas fundamentales:

- ¿Desde dónde, desde qué posición estructural, desde qué institución, aparato o estructura de poder tiene lugar la producción de mensajes y efectos de sentido?
- ¿Qué horizonte cultural, qué intereses materiales y simbólicos son inherentes a dichas “posiciones” o “lugares”?
- ¿Con base en qué código cultural se desarrolla predominantemente el proceso de comunicación?
- ¿Cuál es el efecto objetivo del proceso comunicativo sobre las condiciones de vida y sobre el sistema de identificación ideológico-cultural del que son portadores los receptores o destinatarios?

Huelga decir que nuestras reflexiones sobre Comunicación Popular tratarán de encuadrarse dentro de esta problemática sociológica, evitando en lo posible

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

los consabidos enfoques subjetivizantes que continúan haciendo estragos en la materia.

COMUNICACIÓN POPULAR DESDE LA DOMINACIÓN

Si nos atenemos a las consideraciones teóricas expuestas, el sintagma *comunicación popular* puede tener al menos dos sentidos: o se refiere a procesos comunicativos que se generan dentro del ámbito de las propias clases populares, entre interlocutores que comparten un mismo horizonte cultural (comunicación intraclasista); o se refiere a procesos comunicativos iniciados desde las “alturas” de la cultura hegemónica hacia “abajo”, es decir, en dirección a las clases subalternas (comunicación interclasista). En este último caso se trata de una relación que se establece entre constelaciones culturales no solo diferentes, sino “desniveladas”¹⁶, dentro de una misma formación social; lo que supone, como condición de posibilidad, la existencia de un *mínimum* de integración nacional en el plano lingüístico y cultural.

Un ejemplo de comunicación popular en el primer sentido es la que se da entre los propios campesinos con ocasión de sus fiestas tradicionales. Ejemplos de comunicación popular en el segundo sentido son las campañas electorales de los políticos en las zonas rurales, los programas de la radio y de la televisión para “auditorios de provincia”, los sermones de los curas rurales y la enseñanza escolar en área suburbana o campesina.

¹⁶ Para la noción de “desniveles culturales” véase: Cirese (1976, p. 10 y ss).

En lo que sigue solo nos referimos a la Comunicación Popular en este último sentido, dado que el tópico que nos ocupa parece concernir principalmente a intelectuales urbanos interesados de alguna manera en tareas de promoción popular en el plano político, religioso o cultural.

¿Cómo pueden comunicarse los escolarizados urbanos con los estratos populares?

Ante todo, nunca como átomos individuales, sino en cuanto insertos en determinadas instituciones o aparatos, directa o indirectamente ligados a la estructura del poder. Lo cual no significa que los intelectuales estén irremediabilmente condenados a relacionarse con el pueblo solamente desde la perspectiva y los intereses de la dominación. En efecto, la relativa elasticidad de los aparatos permanentemente atravesados por la lucha de clases permite que los intelectuales que los habitan puedan adoptar una posición de clase *diferente de su situación de clase originaria*¹⁷. *En virtud de lo cual los intelectuales, o bien asumen plenamente el horizonte cultural y los intereses de su situación de*

¹⁷ “Una clase social o una fracción de ella puede no tener una posición de clase correspondiente a sus intereses. El ejemplo típico lo constituye la aristocracia obrera que en las coyunturas adopta precisamente posiciones de clase burguesa [...] pero tomentos el caso inverso: clases o fracciones de clases que no pertenecen a la clase obrera como, por ejemplo, la pequeña burguesía que en coyunturas concretas puede asumir posiciones de clase proletarias o próximas a las de la clase obrera”. Poulantzas, N. (1974). *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd’hui*. Paris: Editions du Seuil. En especial, pp. 17-18 (hay traducción castellana en Siglo XXI).

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

*clase, o adoptan el punto de vista y los intereses objetivos de las clases subalternas*¹⁸.

En el primer caso, *la comunicación con el pueblo se realizará siempre dentro de la lógica de la dominación y con base en los códigos culturales dominantes cristalizados en los aparatos ideológicos de Estado.*

Pasemos revista a los principales modelos de comunicación compatibles con este primer cuadro. Estos diferentes modelos corresponden, por lo general, a la diferente valoración que hace el polo hegemónico de la configuración cultural propia de sus interlocutores populares.

Cuando el emisor hegemónico descalifica y excluye radicalmente toda cultura subalterna por desprecio racista, por elitismo urbano o por lo que sea, solo hay lugar para una forma de comunicación que podríamos denominar *comunicación compulsiva o coactiva*. Este tipo de comunicación acompaña siempre a toda empresa de aculturación forzada, se caracteriza por su verticalidad unilateral, su extrema violencia simbólica y su estilo autoritario y represivo, todo ello orientado a un único fin: la substitución en bloque de los contenidos culturales populares por los de la “cultura cultivada” de la elite urbana, aunque sea en forma de “texto gratuito”, o de catecismo elemental.

¹⁸ No debe interpretarse esta alternativa como algo dependiente exclusivamente del “libre albedrío” o de la “decisión subjetiva” de los actores sociales. La opción de clase de los intelectuales se halla objetivamente condicionada por sus prácticas políticas y sociales.

La escuela liberal latinoamericana, cuya pedagogía descansa en última instancia sobre la dicotomía tradición/modernización (como en los tiempos de Sarmiento descansa sobre la dicotomía civilización/barbarie), opera frecuentemente dentro de este esquema de comunicación. No es muy diferente la actitud comunicativa de cierta izquierda pequeño-burguesa que se arroga la representación de los estratos populares, pretende adoctrinarlos desde arriba y excogita para ellos líneas de acción política desconociendo profundamente el espesor antropológico de los destinatarios de su “discurso revolucionario”.

En el plano religioso, son ejemplos históricos de este mismo esquema la evangelización misionera de los tiempos de la conquista —poseída de sacro furor antiidólatra— y la pastoral rigorista de los obispos jansenistas del siglo XVII francés, implacables perseguidores de las fiestas populares tradicionales¹⁹.

Pero sin abandonar en lo más mínimo la lógica de la dominación, el polo hegemónico puede valorar positivamente, en forma parcial e interesada la cultura de sus interlocutores subalternos, sea para insertar a estos en el circuito del consumo capitalista, sea para ganar su lealtad y apoyo en beneficio de las más turbias “causas” ideológicas y políticas. Llamaremos *comunicación manipulatoria* al conjunto de procesos comunicativos que se inscriben dentro de esta óptica, que es la predominante en la “civilización del lucro”.

¹⁹ Véase: Plongeron, B. (1976). *La religion populaire dans L'occident chrétien*. Paris: Editions Bauchesne.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

La estrategia de los *mass media* en sus relaciones con el pueblo responde casi siempre a este modelo. Ya Eliseo Verón llamaba la atención sobre “el doble discurso de la clase dominante” a través de los *media*: uno dirigido a su propio ámbito interno (por ejemplo, la prensa “seria” o “cultura”), y otro dirigido a las masas (*v. g.*, la prensa “sensacionalista”). Este último se caracteriza, entre otras cosas, por la recuperación sistemática de los estereotipos y códigos populares, convenientemente remodulados, con el objeto de conquistar y ampliar la audiencia popular, que significa ampliar el mercado capitalista (Verón, 1973, p. 58 y ss).

El acercamiento al mundo subalterno en vista de la explotación turística del folklore opera en el mismo sentido. Muchos elementos de la cultura popular son recuperados por la cultura del lucro y distorsionados en función de sus fines propios. Más aún, cabe afirmar que la sociedad capitalista avanzada tiende cada vez más a apoderarse a nivel mundial de la totalidad de la cultura popular para someterla a una transnacional operación de consumo²⁰.

En el plano religioso corresponde a este esquema de comunicación cierta pastoral paternalista y condescendiente, como la que se practica en los santuarios tradicionales, en la medida en que trata de conquistar y mantener la adhesión formal de las masas campesinas o suburbanas a la institución eclesial a cambio de tolerar sus “prácticas tradicionales” y sus “creencias ingenuas”. ¿No es acaso

²⁰ Véase: Satriani, L. (1976, p. 182 y ss).

razonable hacer algunas concesiones al pueblo-niño para mantenerlo dentro del redil?²¹.

Cabe señalar todavía una forma peculiar de comunicación con el pueblo que se realiza desde los santuarios de la ciencia capitalista avanzada. Nos referimos a la *comunicación expropiatoria* practicada por cierta antropología positivista de inspiración anglosajona que lanza batallones de investigadores sobre las “culturas arcaicas” para hurtarles imágenes, gestos y fragmentos de identidad que luego son exhibidos sin escrúpulo alguno ante auditorios eruditos, sin que ello reporte consecuencia alguna para la “cultura observada” ¿Quién no conoce la tragedia de Chiapas, perseguida y desnudada por la “observación participante” de cientos de antropólogos, sin que por ello se hubiere registrado el más mínimo alivio en las condiciones de vida de su población indígena? Estos “científicos sociales” se inclinan sobre el pueblo, como decía Gramsci, no para “guiarlo y conducirlo a una catarsis de civilización moderna”, sino simplemente para observarlo “como el zoólogo observa el mundo de los insectos” (Gramsci, 1975, pp. 116 y 121).

Todas las formas de comunicación hasta aquí reseñadas concurren a un único fin: la reproducción de las condiciones de dominación hegemónica a costa de la progresiva destrucción del espesor cultural de las clases subalternas. No escapa a este efecto ni siquiera la *comunicación romántica* o *kenótica* de algunos intelectuales urbanos que pretenden una identificación imposible con

²¹ También los aparatos pastorales de la Iglesia pueden generar un “doble discurso”, cualitativamente diferente, según que los destinatarios sean los intelectuales urbanos o las masas populares.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

la cultura popular, sobrevalorada en contraposición a la civilización técnico-industrial (fenómeno *hippy*) o sobrecargada de sentido religioso en el marco de una mística de solidaridad con los pobres (experiencia de los curas obreros, Hermanitos de Charles de Foucauld). Esta actitud comparte (las más de las veces temporalmente) la cultura de la pobreza, pero no la libera ni depura. Además, muchas veces representa solo una fuga terapéutica de la vida burguesa y citadina, unida a una búsqueda de refugio en el ámbito de la civilización preindustrial.

COMUNICACIÓN POPULAR PARA LA LIBERTAD

A los modos ya reseñados de comunicación “desde la hegemonía” debe contraponerse una forma progresista y crítica de comunicación popular que supone por parte de los intelectuales una previa “conversión política” que los lleve a situarse en el lugar social y dentro de la perspectiva cultural de las clases subalternas. Pero no “para quedarse allí” disfrutando del folklore o compartiendo evangélicamente “el destino de los pobres”, sino para contribuir a su maduración política y a la elevación/depuración crítica de su cultura en vista de la eversión del bloque histórico dominante y de la construcción de una nueva “civilización crítica”, como diría Gramsci.

En este caso la Comunicación Popular implica al menos tendencialmente la quiebra de la lógica de la dominación y no se realiza “desde arriba”, es decir, se lleva a cabo desde el pueblo mismo, compartiendo en lo posible sus propios códigos.

Llamemos *comunicación popular emancipadora* al conjunto de los procesos comunicativos que tienden a encuadrarse dentro de este esquema. Las pocas experiencias realizadas en América Latina en esta línea (método de Paulo Freire, algunos ensayos de teatro, arte y gráfica popular, etc.) nos permiten ya identificar algunas de sus características fundamentales:

- Esta forma de comunicación supone una prolongada inmersión en el medio subalterno, de modo que se produzca una permanente relación de ósmosis y una fecundación recíproca entre los intelectuales y el pueblo. Esta inmersión se ve facilitada por lo que algunos llaman *conversión topográfica*, es decir, el abandono del hábitat hegemónico y la radicación en el hábitat del oprimido. Sin este “desplazamiento de lugar” el intelectual no tendría acceso a los códigos populares, ya que estos solo pueden ser aprendidos por contacto directo y “familiarización”²². Nótese que la implantación del intelectual en el medio subalterno no tiene aquí por objeto la fusión mística o una imposible identificación cultural con el elemento popular. El intelectual no abjura de su condición ni abdica de su función dirigente en su contacto con el pueblo. De lo contrario no podría existir esa fecundación recíproca que Gramsci describe admirablemente en los siguientes términos:

²² Para el concepto de “aprendizaje por familiarización” véase: Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Droz. En especial, p. 189 y ss.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

El elemento popular “siente” pero no siempre comprende o sabe. El elemento intelectual “sabe” pero no comprende o, particularmente, “siente”. Los dos extremos son, por lo tanto, la pedantería y el filisteísmo por una parte, y la pasión ciega y el sectarismo por la otra [...] El error del intelectual consiste en creer que se pueda saber sin comprender y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado (no solo del saber en sí, sino del objeto del saber), esto es, que el intelectual pueda ser tal (y no un puro pedante) si se halla separado del pueblo-nación, o sea, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y, por lo tanto, explicándolas y justificándolas por la situación histórica determinada; vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia, a una superior concepción del mundo, científica y coherentemente elaborada: el “saber”. No se hace política-historia sin esta pasión, sin esta vinculación sentimental entre intelectuales y pueblo-nación. En ausencia de tal nexo, las relaciones entre el intelectual y el pueblo-nación son o se reducen a relaciones de orden puramente burocrático, formal; los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio. (Gramsci, 1975, p. 120).

- Como claramente lo señala Gramsci en el texto citado, la inmersión del intelectual progresista en el mundo subalterno no es pasiva ni puede ser políticamente muda o silenciosa. Por el contrario, ha de traducirse al menos en denuncia, cólera y testimonio; denuncia de la subhumanidad en que viven los oprimidos, articulación de su inmensa cólera, y testimonio de su “voluntad de historia”, de esa voluntad de historia a la que se refería el gran antropólogo italiano de Martino en este admirable texto:

Quando caminaba yo por los vericuetos de las barriadas populares, los hombres y las mujeres salían de sus inmunos tugurios para rogarme que hiciera pública la historia

de sus padecimientos y de sus fermentadas rebeliones. En otras ocasiones, al verme participar a mis anchas de lo mejor de su vida, es decir, de la alegría fraterna de los convites campesinos ennoblecidos por esa vena de poesía que frecuentemente florece en versos improvisados, alguno de ellos me decía: “contarás luego a los de la ciudad que después de todo los campesinos no somos bestias y que aquí no solo hay miseria”. Ellos quieren entrar en la historia, no solo en sentido de apoderarse del Estado y de convertirse en protagonistas de la civilización, sino también en el sentido de que ya desde ahora, desde su presente estado de indignancia, sus historias personales dejen de ser consumidas privadamente solo dentro del recinto ruinoso de la barriada [...] para ser notificadas al mundo, para adquirir carácter público mediante el periódico, la radio o el libro, y se conviertan de este modo en tradición e historia. (como se citó en Mazzacane & Lombardi Satriani, 1974, pp. 31-32).

- Pero la función del intelectual solidario con el pueblo no se agota en la tarea de “prestar voz a los que no tienen voz”. *Implica sobre todo y principalmente su intervención educadora y dirigente en el seno del mismo pueblo, contribuyendo activamente a que las clases subalternas tomen conciencia crítica de sus propios horizontes culturales.* De este modo ayudará a contrarrestar el desprecio hacia sí que la cultura dominante trata de introyectarles sutilmente para dominarlas mejor. Esta toma de conciencia constituye un requisito necesario para que el pueblo redescubra su propia identidad cultural y pueda construirse a partir de allí una identidad nueva, plenamente crítica, pero al mismo tiempo sólidamente entroncado con sus tradiciones culturales específicas.

- Re-visitación la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Esta conciencia crítica implica la posibilidad de un rechazo total o parcial de ciertas formas culturales tradicionales (las formas folklóricas, por ejemplo); *pero este eventual rechazo tendrá que ser fruto de una libre opción del pueblo mismo y de una elaboración crítica, por parte del mismo de nuevas formas culturales.*

Una cultura realmente antagonista, elemento esencial para la construcción de una sociedad diferente, tiene que apoyarse sobre los aspectos más impugnativos de la cultura popular. Solo así se irá configurando una sociedad en la que los campesinos, por ejemplo, puedan relacionarse libremente con su propia cultura, aceptándola o rechazándola en parte o en todo, y transformándola en algunas de sus líneas según formas autónomamente escogidas; una sociedad, en fin, en la que nada se escoja por cuenta de otros, sino en la que los campesinos, por ejemplo, decidan directamente y por sí mismos 'qué hay de vivo y qué hay de muerto' en su propia cultura, qué es aceptable o inaceptable para ellos dentro de su propio horizonte cultural. (como se citó en Mazzacane & Lombardi Satriani, 1974, p. 36).

La *comunicación emancipadora* está igualmente lejos del inmovilismo folklorizante, de la manipulación interesada y de la opresión cultural. Su eficacia característica es la promoción de las clases populares hacia la libertad política y social, respetando profundamente su sistema de autoidentificación, su iniciativa cultural y su derecho a ser diferentes.

CONSIDERACIONES

UNA NOTA SOBRE GILBERTO GIMÉNEZ Y SUS *NOTAS PARA UNA TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN POPULAR: VISIONES, RETOS Y HERENCIAS*

*Jorge Alejandro González Sánchez*²³

Sobre el clásico artículo *Notas para una teoría de la Comunicación Popular* del profesor mexicano Gilberto Giménez podemos realizar las siguientes consideraciones:

²³ Licenciado en Comunicación, Maestro en Sociología y Doctor en Ciencias Sociales, Universidad Iberoamericana. Inició su trabajo en investigación de las culturas contemporáneas en un contexto rural en México entre 1976 y 1981. Fundador del área de Comunicación, hegemonía y Culturas Subalternas en la Universidad Autónoma Metropolitana de Xochimilco en 1980. Miembro del Consejo Consultivo del Seminario de Estudios de la Cultura del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONALCUTA). Co-fundador y gestor del Doctorado en Ciencias y Humanidades para el Desarrollo Interdisciplinario, Universidad Autónoma de Coahuila y Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro de la International Sociological Association (de la que formó parte del Executive Committee de 1994 a 2002), la Complex Systems Society y la Asociación Latinoamericana de Investigadores de Comunicación. Aceptado como miembro regular por la Academia Mexicana de Ciencias desde 2008 en el área de Epistemología Genética.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

LA FORMACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN SOCIAL SOBRE LA COMUNICACIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA CRÍTICA

La publicación en diciembre de 1978 del texto de Gilberto Giménez, marca un hito que es importante señalar dentro del campo de estudios de las ciencias de la comunicación. Es precisamente en esa década de los setenta cuando en dicho campo se comienza a establecer una agenda (como todas las agendas, disputada) para orientar las pesquisas que intentaban volver inteligible un mar de contradicciones, comportamientos, acciones y reacciones dentro del dominio de los procesos de la comunicación. Dos importantes flujos marcaron las tensiones de esos tiempos:

Por un lado, comienzan a retornar a México y a América Latina los primeros investigadores de la comunicación formados en la tradición de la corriente llamada *clásica*, claramente con mayoría anglosajona (Universidades de Stanford, Michigan, Columbia, Harvard), que establecen los criterios de científicidad para los estudios del campo: más estudios empíricos, muy orientados a las técnicas, a la cuantificación estadística, a los estudios experimentales, con aspiraciones sobre la confiabilidad, la validez y la representatividad de las indagaciones para sustentar una agenda gobernada por entender y mejorar los efectos de los mensajes en los públicos, la modernización (forzada) de los campesinos y los análisis de contenido de los mensajes de los (así llamados) “medios” de comunicación de masas.

Otro flujo, esta vez forzado por los exiliados de la Operación Cóndor y el establecimiento de variadas dictaduras en el Cono Sur del continente, que comenzó a mediados de los años sesenta y se incrementó notablemente en la década siguiente, distribuyó por muchos países de América Latina a decenas y decenas de investigadores que, se denominaban como “críticos”, pues a diferencia de sus antagonistas “clásicos”, se concentraron en la denuncia de los mecanismos y los intereses ocultos o disfrazados de las estructuras de poder y capital que orquestaban los contenidos alienantes de los “medios”.

En muchos sentidos, la década de los setenta constituye una especie de parteaguas en el campo de la comunicación. Gilberto Giménez llega a México en esa década, después de escapar del terror de la dictadura paraguaya de Stroessner y de formarse en sociología de la cultura en París.

LA COMUNICACIÓN DESDE LAS RELACIONES SOCIALES: DESMITIFICAR EL OBJETO

En el fondo, la pertinencia de *Notas para una teoría de la Comunicación Popular*, está en enfocar la mirada en las relaciones sociales que están más allá tanto de las evidencias de una regularidad observada y reportada como un porcentaje, como de las crónicas o testimonios de la dominación ideológica.

Frente a la idea de que *emisores* y *receptores* fueran algo así como voluntades aisladas que se conectan en un canal, la perspectiva de Giménez nos empuja a entender ambos roles como lugares en la estructura de una sociedad.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Al hacerlo, se genera una especie de desmitificación que abre un camino con tres momentos interconectados. Primero, nos lleva del registro de las *características* (descripciones) al establecimiento de las *relaciones objetivas*, es decir, independientes de la voluntad y el gusto de los agentes sociales; después, el trayecto conduce de la explicitación de esas *estructuras*, y finalmente, a los *procesos de transformación* de las mismas. Todas las ciencias tienen por objeto la representación de los procesos que gobiernan el dominio de fenómenos del que se pretende dar cuenta, es decir, los cursos de acción en el tiempo en el que se organizan y reorganizan las estructuras que dan origen e inteligibilidad a los detalles o propiedades que alcanzamos a registrar de los objetos.

De esta manera, considero que Giménez propone sin tapujos una perspectiva científica para demoler los objetos de la comunicación entendidos como si fueran entidades abstractas, sustancias o esencias que durante décadas muy variados estudios han generado (y desafortunadamente siguen generando): *pseudoproblemas*, *pseudopreguntas*, *pseudoobservables*, *pseudohechos* y, desde luego, *pseudoteorías* como con todo rigor lo ha mostrado Rolando García (1981). En este sentido, el texto de Giménez plantea adecuadamente la discusión al problematizar tanto el concepto de comunicación como la noción de *popular* que la califica.

INFLUENCIAS Y PERSPECTIVAS: LA OPCIÓN POR LA CIENCIA. NI LITERATURA NI COSIFICACIÓN

La opción por una *visión científica* para el estudio de la Comunicación Popular, esto es, una perspectiva que

define problemas desde una toma de posición, genera preguntas, registra observables, propone mecanismos para su comprensión y, así, ayuda a generar explicaciones mediante procesos de transformación; de ninguna manera puede conformarse con la expedición de atractivas y sugestivas metáforas literarias o periodísticas, como tampoco puede detenerse en cosificar el objeto de estudio al reducirlo a cantidades o magnitudes profusamente documentables.

La tensión está entre el *melatismo* (“me late que así es...”) o el *yo-opinismo* (“yo creo que así es...”), por un lado, y una versión *empirista* (primero los datos, luego los contamos y después la teoría) que, por el otro, prevalecía en los tiempos de la publicación original de las *Notas para una teoría de la Comunicación Popular*, y desafortunadamente, me parece, sigue prevaleciendo, disfrazada ahora bajo las famosísimas TIC en el campo de los estudios sobre comunicación en América Latina y buena parte del mundo.

Todavía tenemos demasiadas descripciones y muy poco desarrollo de una teoría, una representación de los procesos, que permita acumular y recolocar plausiblemente los estudios puntuales.

¿Y POR QUÉ UN TEXTO ASÍ FUE PUBLICADO EN UNA REVISTA “CONFESIONAL”?

La difusión y la influencia posible de las ideas de este texto de Gilberto Giménez es otro tema importante. La revista *Christus*, inicialmente concentrada solo en teología cristiana, fue refundada en 1978 y acogida por el Centro de Reflexión Teológica por varios jesuitas, entre ellos, Luis

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

del Valle Noriega, quien tuvo un papel muy importante en la llegada a México de Gilberto Giménez y su entrada como profesor e investigador en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México.

Por sus características académicas, el artículo bien pudo haber sido publicado en cualquier revista mexicana o latinoamericana de ciencias sociales, pero no es casual que apareciera en una revista cristiana inspirada en la *teología de la liberación*, para la que el contacto y el conocimiento dialógico con los sectores oprimidos, las clases subalternas, los explotados, en otras palabras, el “pueblo”, ha sido fundamental como toma de posición frente a la realidad tanto de la Iglesia Católica tradicional como de los más pobres en las sociedades de toda nuestra América Latina. Por esta razón, este trabajo se leyó y discutió mucho más dentro de las comunidades eclesíásticas de base que en el mundo académico, en México y en algunos otros países, pero siempre dentro de los mismos públicos.

Gracias al trabajo docente y de investigación etnosociológica de Gilberto Giménez pudimos conocer en México los trabajos de Alberto M. Cirese (*Cultura egemonica e culture subalterne*, 1976), pionero en estudiar y conceptualizar la problemática de las culturas subalternas desde una perspectiva gramsciana. Precisamente, de este tipo de discusión y toma de posición frente al estudio científico de las dinámicas culturales de México y América Latina, proviene toda la perspectiva de los *frentes culturales* que he propuesto y desarrollado desde 1982. Por ello, este libro, dedicado a la Comunicación Popular, alternativa, comunitaria, subalterna, constituye una plataforma ideal para recordar y releer las *Notas para una teoría de*

la Comunicación Popular y, al mismo tiempo, reconocer a Gilberto Giménez su valioso trabajo de docencia e impulso a la investigación de la sociedad entendida desde el punto de vista de la significación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Droz.
- César, W. (1976). O que é 'popular' no catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 36, 5-18.
- Cirese, A. M. (1976). *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo.
- Chávez, F., de Haene, M., & Ugalde, J. A. (1976). *Lenguaje y Comunicación*. México: Universidad Iberoamericana.
- García, R. (1981). *Draught & man: the 1972 case history* (Vol. 1. Nature pleads not guilty), Oxford: Pergamon Press.
- Gramsci, A. (1976). *Literatura y vida nacional*. México, Juan Pablos editor.
- Gramsci, A. (1975). *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*. México: Juan Pablos Editor.
- Giménez, M. G. (1978). Notas para una teoría de la Comunicación Popular. *Christus*, 43(517).
- Lasswell, H. (1948). *The communication of Ideas*. New York: Stewart.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Martínez, J. M. (1973). Para entender los medios: medios de comunicación y relaciones sociales, En *volumen colectivo Ideología y Medios de Comunicación*. Buenos Aires: Amorrortu.

Marx, C. (s.f.). *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Moscú: Edit.

Mazzacane, L., & Lombardi Satriani, L. M. (1974). En *Perché le feste*. Roma: Giulio Angioni editore.

Pêcheux, M. (1969). *Analyse automatique du discours*. París: Dunod.

Plongeron, B. (1976). *La religion populaire dans L'occident chrétien*. París: Editions Bauchesne.

Poulantzas, N. (1974). *Les classes sociales dans le capitalisme aujour- d'hui* (pp. 17-18). París: Editions du Seuil.

Robin, R. (1973). *Histoire et Linguistique*. París: Armand Colin.

Semo, E. (1977). Clases sociales y partidos en la Revolución de Independencia, *Plural*, (73), 42.

Schramm, W. (1969). *Procesos y efectos de la comunicación*. Quito: CIESPAL.

Toschi, P. (1962). *Guida allo'studio delle tradizioni popolari*. Turín: Boringhieri.

Verón, E. (1973). Remarques sur l'idéologique comme production de sens. *Sociologie et Sociétés*, 2, 58 y ss.

CAPÍTULO 2

ESFERA PÚBLICA, PODER COMUNICATIVO Y DEMOCRACIA

Ángela María del Rosario Calvo de Saavedra¹

EL ORIGEN MODERNO DE LA ESFERA PÚBLICA

La esfera pública es uno de los tres imaginarios sociales que configuran el mundo moderno; junto con la economía de mercado y la noción de soberanía popular, constituyen el andamiaje que dará lugar, en el siglo XVIII, al Estado de derecho. El término *imaginario social*, acuñado por Charles Taylor, hace referencia a las representaciones que el ciudadano común se hace de la existencia social, del acoplamiento de unos con otros, de las expectativas mutuas de comportamiento y los criterios normativos que las fundamentan. Típicamente no se articula en discursos teóricos, es común a la mayoría de los miembros de una sociedad y expresa una comprensión de sentido compartida que hace posible prácticas colectivas así como un horizonte de legitimidad para las interacciones sociales.

¹ Doctora en Filosofía. Profesora emérita Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del Executive Committee de la Hume Society y miembro fundador del Comité Coordinador de RELAER (Red Latinoamericana de Estudios sobre Reconocimiento).

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

En este sentido, tiene un carácter descriptivo y normativo (Taylor, 2004, p. 23).

La esfera pública, que surge primero en Gran Bretaña y luego en Francia y Alemania, en la fase del capitalismo mercantil, tuvo inicialmente un carácter literario y giró en torno a la crítica estética. En efecto, se origina a partir de la emergencia de un “público lector generalizado”, que comienza a interesarse por estar al corriente de las novedades que circulan por la ciudad, interés que demanda espacios de comunicación pública, tales como librerías, museos, bibliotecas, teatros, foros de lectura, *coffee houses*, en fin, nudos sociales de conversación que contribuyan a la autoilustración de personas privadas. La ciudad moderna no es solamente el corazón del comercio de mercancías, es el contrapeso cultural y político de la corte y de la aristocracia.

Jürgen Habermas, en una de sus primeras obras, *Historia y crítica de la opinión pública* (1962/1994)², caracteriza la esfera pública burguesa como una nueva forma de vida asociativa propia de la sociedad ilustrada, constituida por iniciativa de personas privadas, cuya especificidad proviene tanto de la calidad y forma del discurso —racional y crítico— como de la amplitud de la participación popular. Es importante precisar que el calificativo “burguesa” no se refiere a su limitación a un grupo social, sino al conjunto de la sociedad misma, sociedad civil incipiente, en tanto

² La edición española de *Historia y crítica de la opinión pública*. La transformación estructural de la vida pública de 1994 (Barcelona: Gustavo Gili) incluye el “Prefacio a la nueva edición alemana” de la obra, escrito por Habermas en 1990.

distinta y contrapuesta a la Corte; en este sentido, *burgués* se identifica con ser humano.

En la esfera pública se introduce una nueva forma de sociabilidad, modelada por la relación autor-lector, orientada por la autonomía, la simetría y la reciprocidad, propias del mundo de la conversación, en el cual el vínculo entre los participantes se articula a partir de un interés común en medio de la pluralidad de concepciones de vida, inevitables en la sociedad comercial moderna. Su pretensión es fomentar formas de interacción no basadas en la autoridad del estatus social de los individuos, sino en la razonabilidad de los argumentos.

La conversación es el dispositivo privilegiado por los ilustrados ingleses para el contagio de esa nueva sociabilidad, mediada por el texto escrito, primordialmente el ensayo. David Hume, epígono de la Ilustración británica, en *Sobre el género ensayístico*, divide la “parte elegante de la humanidad”, la que ejercita su mente, en dos grupos: el de los *doctos* y el de los *conversadores*, con el ánimo de fomentar el vínculo entre ambos como garante del progreso de la humanidad. Atribuye a épocas anteriores el gran defecto de haberlos mantenido separados, perjudicando así tanto los libros como la vida social, pues:

¿Qué posibilidad hay de encontrar asuntos de conversación adecuados a las exigencias placenteras de las criaturas racionales, si no recurrimos de cuando en cuando a la historia, a la poesía, a la política y, siquiera sea de modo elemental a los principios de la filosofía? [...] Por otra parte, el saber ha sido enormemente perjudicado al haberse visto recluido en universidades y celdas, apartado del mundo y de la buena compañía. Siguiendo ese procedimiento, lo que

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

llamamos las *belle lettres* se convirtió en una total barbarie, al ser cultivadas por hombres que no tenían el menor gusto por la vida y por las buenas maneras, y que carecían de esa libertad y facilidad de expresión que solo puede adquirirse mediante la conversación [...]. ¿Qué otra cosa podía esperarse de hombres que jamás consultaron la experiencia en ninguno de sus razonamientos, o que nunca buscaron esa experiencia donde solamente podía encontrarse, esto es, en la vida común y en la conversación? (Hume, 1742/1995, pp. 26-27).

Desde esta perspectiva, el filósofo, como hombre de letras, se considera a sí mismo “un embajador que proviene del mundo del estudio y que viaja al de la conversación”, encargado del comercio de opiniones y afecciones entre las mentes, motor de la extensión de la simpatía, ese principio de comunicación que hace que, a cualquier parte donde vayamos o, en cualquier situación en la que nos encontremos, seamos afectados por la felicidad o miseria de nuestros congéneres. Los materiales de dicho intercambio civilizador los brindan los conversadores, actores sociales en el mundo de la vida cotidiana; su elaboración corresponde a quienes se dedican al ejercicio del saber (p. 27).

El espíritu de la época se articula en la idea de cultivo y refinamiento de la naturaleza humana y de las relaciones sociales, mediante el ejercicio de la comunicación: la economía de mercado impulsa el desarrollo de la técnica y de la ciencia, así como el de las artes; y, a medida que se reduce la ignorancia:

...más sociables se vuelven los hombres [...]. Además de las mejoras que reciben del conocimiento y de las artes liberales, es imposible que no sientan un aumento de

humanidad por el hábito mismo de conversar unos con otros, y de contribuir al entretenimiento y placer mutuos. (Hume, 1752/1989, pp. 116-117).

Los textos humanos son testimonio de la preocupación creciente de los escritores de la época por establecer reglas que facilitaran el curso de la conversación y, consecuentemente, dinamizaran la esfera pública, determinante en la consolidación del mundo moderno. Siempre se pensó como espacio incluyente de cuestionamiento acerca de lo humano, sus disposiciones cognitivas y emocionales, así como sus potenciales de cultivo y refinamiento en aras de una sociedad floreciente y estable.

A partir de la proliferación de libros, *periodicals*, panfletos y prensa de opinión, publicaciones que circulaban y animaban las conversaciones informales, paulatinamente se va gestando un amplio círculo de debate que se decanta en “opinión pública”, noción acuñada a mediados del siglo XVIII, pero cuyo significado evoluciona no solo en el tiempo sino de manera diferente en Francia y en Inglaterra.

Rousseau es el primero en usar la expresión *opinion publique* en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), para referirse a aquella que expresa inclinaciones, hábitos y tradiciones no corrompidas por los expertos ni por los críticos, contra quienes va dirigido el discurso. Solo con los fisiócratas, advierte Habermas (1962/1994a), quienes la vinculan al público ilustrado, adquiere la *opinion publique* la estricta significación una opinión que, cribada por la crítica, acaba por destilar una opinión razonable. Sin embargo, en medio de un régimen absolutista, faltan las bases institucionales para una opinión pública crítica,

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

el aislamiento entre la sociedad y el Estado se mantiene infranqueable, de modo que solamente después de la Revolución Francesa ella adquiere fuerza y radicalidad política (pp. 128-130).

En Inglaterra, el término *public opinion* tiene una historia y un contenido diferente: en efecto, se diferencia claramente de la opinión común o vulgar, por cuanto:

...ella se forma en la discusión pública, luego de que el público, por medio de la educación y la información, haya sido puesto en condiciones de formarse una opinión fundada [...] La opinión pública se forma en la disputa argumental alrededor de un asunto. (Habermas, 1962/1994a, p. 102).

Lleva la impronta de la racionalidad, del argumento, del juicio, propia del público ilustrado. Inicialmente, este carácter racionante de la opinión se expresa mediante el vocablo *public spirit*, instancia de la sociedad civil capaz de exigir legitimidad al legislador, que Burke sustituye más adelante por *general opinion*. De la fusión de estas dos expresiones surgirá *public opinion*, que el *Oxford English Dictionary* registra por primera vez en 1781 (Habermas, 1962/1994a, pp. 128-130).

Lo notable es que en Inglaterra la esfera pública se convierte en el espacio común de discusión capaz de aglutinar personas que, por principio, no se conocen previamente e incluso vienen de ámbitos socioculturales diferentes, y lo hace a través de medios de comunicación —en ese momento exclusivamente escritos—. Estas publicaciones, que circulaban entre la gente educada —criterio decisivo

de inclusión en la esfera pública burguesa— contenían información, análisis, argumentos y contraargumentos, conversaciones morales y estéticas que, al ser ampliamente difundidos en encuentros cara a cara en distintas plataformas y escenarios, iban refinando las perspectivas y gustos individuales, formando así la opinión y la voluntad pública. La Ilustración fue posible precisamente por la apropiación ampliada y crítica de la filosofía, la literatura y el arte. El adjetivo *público*, más que a un punto de vista común, general, se refiere a aquel sostenido por quienes se unen en el debate racional y crítico sobre asuntos que suscitan su interés: lo público se caracteriza por surgir de un modo peculiar de comunicación, el “discurrir”.

La expansión creciente de la red de comunicación pública, “mediada por la lectura y focalizada en conversaciones”, se va politizando gradualmente hasta afirmarse como fuente de legitimidad de las leyes. La tarea política de la publicidad burguesa es, en realidad, separar la sociedad civil del Estado e imponer así la ley del ejercicio crítico de la razón, contra el absolutismo del poder. El ejercicio del raciocinio público da origen en Inglaterra a un parlamento moderno, que ha de apelar a la nueva tribuna de la opinión pública para legitimar sus propuestas políticas. El efecto fue la instauración del poder comunicativo público, en dos sentidos: por una parte, la disputa entre el Estado y la prensa libre de censura se convierte en un asunto cotidiano; por otra parte, al abrirse el parlamento a la sociedad civil, desaparece el carácter secreto de sus deliberaciones y decisiones. Lo novedoso es precisamente esa relación de los estamentos políticos con la opinión pública, lo cual exige legitimar la autoridad exclusivamente mediante la fuerza del

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

argumento.³ Por su parte, el público, para convertirse en auténtico participante, tiene que ejercitarse, mediante la educación y la información, en la capacidad de formarse opiniones justificables, abiertas a la crítica. Esta dinámica es la que caracteriza en sentido estricto la opinión pública, como la que “surge de la discusión pública y además influye en las leyes del Estado” (Habermas, 1962/1994a, p. 126).

Es preciso destacar que el potencial de la esfera pública en el tránsito desde el absolutismo hacia un modelo democrático estriba justamente en el hecho de que, teniendo una identidad independiente del sistema político, va deviniendo en condición de legitimidad del gobierno: su tarea específica, según Habermas (2009b), es lograr “que se movilicen las cuestiones relevantes y las respuestas controvertidas, las informaciones exigibles y los argumentos apropiados a favor y en contra”, de manera que se recojan “los impulsos procedentes de la sociedad civil [para] devolverlos en una forma elaborada al público de los lectores” y además “introducir los temas relevantes y las contribuciones apropiadas en las agendas de las instituciones estatales, así como observar y comentar los propios procesos institucionalizados de deliberación y toma de decisiones”. El efecto esperado de “esta circulación comunicativa entre el centro (Estado) y la periferia (esfera pública política) son las *opiniones públicas razonadas*, como producto peculiar de la esfera pública” (p. 161). Habermas (1991) subraya que “la argumentación no es un proceso de

³ En 1792, Fox, en su discurso en la Cámara de los Comunes, introduce por primera vez el término en el Parlamento inglés. Así se logra el reconocimiento indirecto del potencial crítico y normativo del público capaz de razonar. Véase: Habermas (1962/1994a, p.102).

decisión que acabe en *resoluciones*, sino un procedimiento de solución de problemas que conduce a *convicciones*” (p. 180); lo característico de la democracia no son los acuerdos logrados sino el uso deliberativo de la razón.

La importancia de la esfera pública política en la configuración de la sociedad y de la ciudadanía modernas deriva de lo que sucede en ella como lugar simbólico de conversación y discusión, en principio inclusiva, en torno a temas relevantes sobre los cuales es plausible alcanzar un punto de vista común. Su carácter normativo está vinculado a su capacidad para forjar una cultura política reflexiva y crítica capaz de influir en el gobierno, dando forma a la noción de soberanía popular: la burguesía piensa que el dominio de la ley, cuya génesis es la opinión pública, elimina el dominio personal y arbitrario, entonces, no puede ser dominación. El debate es un dispositivo de razonabilidad, por cuanto la razón se forja en la comunicación, que lejos de ser mera sumatoria de intereses particulares, es “la concurrencia pública de argumentos acerca de lo prácticamente necesario para el bien común”. La esfera pública “se supone que debe ser escuchada por el poder, pero ella misma no es un ejercicio de poder”, motivo por el cual “puede idealmente estar desvinculada del espíritu partidista y ser racional (Taylor, 2004, pp. 89-90). Media, a través de la opinión pública, entre las demandas de la sociedad y el Estado. Esta discusión permanente entre personas privadas, estaba guiada por ciertos criterios: la paridad de los conversadores en cuanto seres humanos, la apertura de asuntos antes inabordables para el lego—por ejemplo, se legitima el juicio profano en el arte y la moral—, el “desenclaustramiento” de lo público, que permite que lo discutido se torne general por su relevancia

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

y accesibilidad y el objetivo de ilustración mutua mediante el diálogo (Habermas, 1962/1994a, p. 73). En suma, abre el camino a la autonomía de la cultura.

Es necesario advertir que, aunque el principio rector de la esfera pública burguesa fuese la inclusión, hubo procesos de comunicación y grupos de personas excluidos de la publicidad dominante, hegemónica. El círculo de conversación, en realidad, estuvo limitado a los propietarios educados. Sin embargo, Habermas destaca cómo ese modelo de lo público burgués —tanto en sus contenidos como en las formas de proceder— dio lugar hacia finales del siglo XVIII en Inglaterra, a lo que se denominó “publicidad plebeya”, la entrada en escena de otras esferas públicas subculturales, origen de la movilización política de las clases bajas campesinas y de los trabajadores urbanos: “a partir de la cultura popular tradicional, bajo el influjo de la intelectualidad radical, y bajo las condiciones de la comunicación moderna [se desarrolló] una nueva cultura política con prácticas y formas de organización propias” (Habermas, 1994b, p. 6). En esta expansión a un nuevo contexto social, verdaderamente se despliega el potencial emancipador de esfera pública, que expresa “la dinámica interna de la cultura popular” en reiteradas revueltas que, a pesar de ser violentamente reprimidas, dejan traslucir un contraproyecto alternativo al mundo jerárquico de la dominación.

El hecho de haber negado tanto a las mujeres como a otros grupos sociales la participación igualitaria en la esfera pública evidencia la contradicción interna de la democracia de clase moderna: “la democracia burguesa desembocó desde el principio en una contradicción con las premisas esenciales de su autoentendimiento —derechos de igualdad

e inclusión sin restricciones—” No obstante, el tipo de comunicación reflexiva que se había logrado instaurar hizo “que los discursos universalistas de la publicidad burguesa [...] no quedaran inmunes contra la crítica interna [...] gracias a su potencial de autotransformación” (pp. 7-10).

En su análisis reconstructivo, a Habermas (1994b), le interesa destacar cómo, desde su surgimiento, la esfera pública tuvo un potencial normativo para orientar la democracia, entendida, en términos mínimos, como inclusión del *otro* diferente: más que por el contenido de las conversaciones que en ella circularan, fue novedosa por “las formas de sociabilidad igualitarias, la libertad de discusión, las decisiones por mayoría” que instauró. Su potencial emancipador radica en que en ese espacio común, creado literalmente por la práctica de originales formas de interacción, “pudieron ensayarse las normas de igualdad política de una sociedad futura” (pp. 3-4). La “solidaridad es la fuerza productiva de la comunicación” que, al ser revitalizada en la esfera pública como poder de integración social, puede contrarrestar los efectos de los otros dos poderes, el dinero y la burocracia administrativa (p. 24) porque la posibilidad de autoorganización social es inmanente a la práctica comunicativa.

DE LA ESFERA PÚBLICA A LA CULTURA DE MASAS

La contradicción interna de la opinión pública burguesa ya mencionada, reproduce la contradicción del sistema capitalista mismo, entre la pretensión universalista

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

de inclusión y la exclusión creciente generada por la estructura de clases. En política, el Estado de derecho liberal desembocó, en el siglo XX, en el fascismo en Europa y, en la posguerra, en el Estado de bienestar norteamericano, apoyado motivacionalmente por la industria cultural que, al expandirse a la masa, logra convertir las expresiones del anhelo de libertad y felicidad —como el arte, la literatura y la filosofía— en mercancías, objetos de entretenimiento y consumo, haciéndoles perder su aura y neutralizando con ello su potencial emancipador.

La dinámica social que fue minando la función integradora del poder comunicativo de la sociedad civil, produce, según Habermas, “la transformación estructural de la esfera pública”. En efecto, la división de Estado y sociedad civil, que concentra todo el poder en el primero y se despreocupa de garantizar los derechos políticos de los ciudadanos, se acopla con la imposición del modo de producción capitalista que culmina en la alienación del hombre como ser genérico, como lo denunciara Marx.

Dialéctica de la Ilustración, escrita por Horkheimer y Adorno (1947/2009), los padres fundadores de la Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt, en 1947, es quizás el diagnóstico más dramático que conocemos de cómo y por qué “la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (p. 51). La razón moderna ilustrada, normativamente vinculada con la promesa de libertad y de felicidad para el género humano, se tornó irracional al reducirse a razón instrumental, control técnico de la naturaleza que terminó en la dominación del sujeto. En esta dinámica de autodestrucción de la Ilustración, los ideales

morales y políticos del liberalismo burgués degeneran en el totalitarismo; así mismo, la cultura de la conversación, el debate y la crítica deviene “cultura afirmativa”⁴ mutismo del pensamiento y de la imaginación, adaptación pasiva a la forma de vida que instaura la sociedad de consumo, en la cual:

El individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos [...] Mientras el individuo desaparece frente al aparato al que sirve, este le provee mejor que nunca. En una situación injusta la impotencia y la ductilidad de las masas crecen con los bienes que se les otorga. La elevación, materialmente importante y socialmente miserable, del nivel de vida de los que están abajo se refleja en la hipócrita difusión del espíritu. Siendo su verdadero interés la negación de la cosificación, el espíritu se desvanece cuando se consolida como un bien cultural y es distribuido con fines de consumo. (Horkheimer & Adorno, 1947/2009, p. 55).

La industria cultural, que encuentra su expresión normativa en los medios masivos de comunicación, dispositivos técnicos de producción y difusión, es “racionalidad del dominio” en la medida en que despoja toda obra del espíritu de su potencial para trascender la realidad y la reduce a imitación en serie de la misma. La mercantilización

⁴ Concepto acuñado por Herbert Marcuse (1978) para referirse a esa noción según la cual “el mundo espiritual es abstraído de una totalidad social y de esta manera se eleva la cultura a la categoría de un (falso) patrimonio colectivo y de una (falsa) universalidad (...) Bajo cultura afirmativa se entiende aquella cultura que pertenece a la época burguesa y que a lo largo de su propio desarrollo ha conducido a la separación del mundo anímico-espiritual, en tanto reino independiente de los valores, de la civilización, [reino de la reproducción material], colocando a aquel por encima de esta” (p. 50).

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

de las creaciones humanas y su circulación cotidiana en la sociedad civil, genera una “esfera pública que no permite llegar a ninguna acusación perceptible” (p. 176). La cultura se “fusiona con el entretenimiento” y la diversión, de tal manera que no suscita, sino paraliza, la actividad del pensamiento y silencia la palabra crítica: “divertirse significa estar de acuerdo” (pp. 188-189), escapar de toda forma de resistencia y, podríamos decir, de re-existencia.

La comunicación —la conversación y el intercambio discursivo forjadores de opinión en el origen de la esfera pública— se enrarece, quedando reducida a comunicados que absolutizan la realidad vivida; en este desplazamiento, la publicidad adquiere un nuevo sentido, a saber, influir sobre consumidores y clientes y movilizar desde los medios el conformismo: “La ciega reproducción y la rápida difusión de palabras establecidas relaciona la publicidad con las consignas totalitarias” (p. 211). Se pasa así del debate crítico al consumo de cultura. Esta transformación determina la pérdida del interés y del placer en el diálogo de perspectivas, imponiéndose entonces una sociabilidad apolítica; por obra de los medios masivos de comunicación, la cultura deja de ser esfera pública autónoma frente al poder económico y burocrático. Paradójicamente, la expansión del acceso, la mayor inclusión, mina la participación política ciudadana en la búsqueda del bien común, clave normativa de la democracia.

La visión que Horkheimer y Adorno presentan de la transformación de la esfera pública burguesa y del liberalismo moderno en la industria cultural y el totalitarismo, obliga una posición escéptica y pesimista con relación a la experiencia inmanente al mundo de la vida cotidiana

que encarnara el interés emancipador y, en consecuencia, animara la crítica y la praxis transformadora. Si la razón se torna ella misma irracional, si el individuo ha sido perfectamente asimilado al sistema productivo, mediante la cultura de masas, la utopía de la libertad no tendrá lugar.

La pretensión de Habermas, heredero de la Escuela de Frankfurt, es retomar el proyecto de la Teoría Crítica, eludiendo la filosofía de la historia radicalmente pesimista de sus predecesores. En 1962, cuando publica *Historia y crítica de la opinión pública*, percibe el cambio estructural de la esfera pública posterior a la Ilustración como una desintegración progresiva de la vida asociativa liberal —condición prepolítica del Estado de derecho— que se agudiza con la entrada en escena de los *mass media*, cuyo efecto es la “comercialización y condensación de la red de comunicación”, cada vez más controlada y restringida, al surgir “una nueva clase de influencia, un poder de los medios que, utilizado manipulativamente, hace perder la inocencia al principio de publicidad. La esfera pública, dominada y pre-estructurada por los *mass media*, degeneró en un ruedo impregnado por el poder” (Habermas, 1994b, p. 17). El imperio de la racionalidad estratégica camuflada en la esfera pública, revive la contradicción interna de la sociedad burguesa en el plano de la comunicación: por un lado, tiene una función crítica e incluyente que promueve la autoorganización de la sociedad civil, pero, por el otro, su función es influir, controlar y manipular la voluntad de consumidores y clientes, adormeciendo su conciencia política.

Sin embargo, ya en el prólogo para la reedición de la obra 30 años después, juzga simplista su diagnóstico previo, —pensado como desarrollo sin matices desde un

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

público políticamente activo hacia uno replegado en la pura privacidad— y “demasiado pesimista” en su apreciación de “la capacidad de resistencia y sobre todo, el potencial crítico de un público de masas pluralista”, ya habituado por generaciones a “una nueva intimidad entre cultura y política” (p. 19). La nueva imagen es entonces, la de un “ruedo” dominado por los medios, en el cual “colisionan” tendencias y voces contrapuestas, opiniones informales que surgen de las historias personales insertas en autocomprensiones culturales que configuran el mundo de la vida y la práctica comunicativa cotidiana. Estas últimas, si las estructuras de poder no lo impiden, pueden provocar un “corto circuito” al chocar con las opiniones formales, institucionalizadas por los medios y, de esta manera, influir en la dinámica del Estado y en la economía. El dispositivo, de nuevo, es la publicidad crítica y reflexiva. Esta nueva comprensión justificará el papel normativo fundamental que otorga en sus escritos posteriores a la esfera pública en el modelo de democracia deliberativa.

La posibilidad de rescatar el potencial de la esfera pública en sociedades de masas, mediáticas, requirió un cambio de paradigma: de la filosofía de la conciencia a la teoría de la acción comunicativa. Ante la evidencia incuestionable de la evaporación que un sujeto o un grupo social que encarne el interés emancipador de la razón, la alternativa es desplazar la racionalidad a la estructura de los actos de habla orientados al entendimiento; así puede dársele un último voto de confianza a la razón como voluntad de racionalización del mundo de la vida, porque se “libera un potencial de racionalidad instaurado en la praxis comunicativa cotidiana” (Habermas, 1994b, p. 22). Un rendimiento significativo del cambio de paradigma es

la posibilidad de una teoría de la sociedad en términos de teoría de la comunicación y, derivada de ella, un concepto descriptivo y normativo de democracia —“democracia deliberativa”— “que toma en serio el mandato de una opinión pública políticamente activa” (p. 21).

DEMOCRACIA DELIBERATIVA

En el pensamiento político, desde sus orígenes griegos, las reflexiones normativas tienen que cotejarse con indagaciones empíricas para decidir acerca de su viabilidad. Habermas, al presentar su modelo deliberativo de democracia, que “se apoya en las *condiciones comunicativas* bajo las cuales el proceso político tiene para sí la presunción de producir resultados racionales” (Habermas, 1999, p. 239), reconoce su especial dificultad, debida a que, en sociedades complejas, atravesadas por el poder de los medios de comunicación de masas, “el carácter racional de la formación de la opinión y la voluntad” (Habermas, 2009b, p. 136), fundamentado en un procedimiento deliberativo que debe recorrer “*los diversos foros del sistema político en su conjunto*”, parece poco plausible fácticamente (p. 145).

Antes de poder establecer esa conexión entre facticidad y validez para el modelo deliberativo de democracia, Habermas (2009b) establece tres elementos normativos comunes para el marco institucional de toda democracia moderna: 1) la autonomía privada de proyectos de vida; 2) “la ciudadanía democrática” —inclusión y participación en la comunidad política—, y 3) una “esfera pública independiente” —generadora de opinión pública, instancia legitimadora

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

del gobierno—. La tradición liberal privilegia las libertades individuales y concibe el Estado como protector de los derechos de individuos concebidos como agentes económicos; la republicana, la participación política en un Estado entendido como comunidad ética; y la deliberativa, pensada como una vía intermedia, la formación discursiva de opiniones públicas razonables en la esfera pública que “operando como esfera libre de formación de la opinión y la voluntad, vincula entre sí al Estado y a la sociedad civil” (pp. 138-139).

Para explicar su opción por el tercer elemento, “una esfera pública deliberante”, como determinante de una democracia radical, Habermas se vale de tres metáforas que muestran su modo de funcionar:⁵

- 1) La libertad de opinión en una esfera pública deliberante funciona como una “correa de transformación” entre la estructura comunicativa mundial de la sociedad civil y procesos comunicativos formales de los cuerpos decisorios del Estado. Para lograrlo, tiene una función de “signo”, opera como sistema de “alerta”, con “sensores” no especializados diseminados en la sociedad. Esta función sería imposible sin la sensibilidad moral: en primer lugar,

⁵ Para la caracterización de las funciones de la esfera pública en el modelo de democracia deliberativa, cruzo la presentación de “¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica?” (2009) con elementos de los siguientes textos: “Prefacio a la nueva edición alemana de 1990” de *Historia y crítica de la opinión pública* (1994b); *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Boston, MIT Press, 1998 [Facticidad y validez. Madrid: Trotta, 2008], 8.8.3 “Civil Society, Public Opinion, and Communicative Power”; y “Tres modelos normativos de democracia” (1999).

“no percibiríamos determinados conflictos de acción como moralmente relevantes si no *sintiésemos* que la integridad de una persona está amenazada o ha sufrido menoscabo” (Habermas, 1991, 206). El capital emocional que circula en la esfera pública nos socializa como agentes morales, capaces de simpatía y compasión al reconocer la común vulnerabilidad humana, el hecho de que solo podemos lograr una identidad si contamos con el aprecio y reconocimiento de los otros. En segunda instancia, ese “*sensorium*” del sufrimiento despierta el interés emancipador y motiva la lucha política: “los sentimientos morales reaccionan a perturbaciones de las relaciones de reconocimiento intersubjetivo”. Por último, los sentimientos son decisivos en la fundamentación de las normas morales, porque sin empatía, sin la capacidad de imaginar las circunstancias vitales, las perspectivas y reacciones de personas distantes y provenientes de trasfondos culturales ajenos, no podríamos “abrir los ojos para la ‘diferencia’, es decir, para la peculiaridad y peso propio del otro que se atiene a su ‘otredad’” (pp. 206-207), condición de inclusión auténtica.

- 2) La esfera pública política funciona a modo de “caja de resonancia” que no solo detecta los problemas y necesidades de la sociedad, sino que los “problematiza”, “tematiza”, “amplifica”, “dramatiza” e intenta pensar soluciones que debe transmitir a las agendas de las instancias idóneas del sistema político para afrontarlos. Esta capacidad de influir en las políticas públicas mediante contribuciones razonables surge

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

de su tarea “como depuradora discursiva en los procesos indómitos de la formación de la opinión” (Habermas, 2009b, p. 140) por cuanto filtra aportes ilustrativos concernientes a intereses generalizables, los cuales devuelve a los ciudadanos para que los debatan con argumentos y así poderlos transmitir. Esta tarea es fundamental, puesto que los problemas ciudadanos solo se hacen visibles cuando son mirados en las historias y narrativas de vidas personales, de manera que el impulso de la esfera pública surge del ámbito privado, donde resuenan las patologías sociales. Es justamente la amplia circulación de mensajes entre los afectados por situaciones semejantes lo que suscita participación política, que cristaliza en opiniones públicas.

3) La esfera pública debe funcionar como un sistema de “esclusas para la racionalización discursiva” (pp. 141-142) de las decisiones gubernamentales y administrativas; ese es precisamente el poder comunicativo que adquiere la sociedad civil —infraestructura del espacio público político, alejada por igual del Estado y de la economía— mediante una esfera pública enérgica que, aunque no puede dominar, sí ejerce un papel de control y resistencia, cuyo último recurso es la desobediencia civil, que recuerda “a los actores en el escenario que deben su influencia a la aprobación del público que ocupa la galería” (Habermas, 1998, p. 382)⁶.

⁶ Traducción propia.

4) El acento de la democracia deliberativa está en los procesos informales de formación de la opinión y la voluntad, en las redes del espacio público, que “dependen de los recursos del mundo de la vida —de una cultura política libre y de una socialización política de tipo ilustrado y, sobre todo de asociaciones conformadoras de opinión que se constituyen y regeneran de modo espontáneo—” (Habermas, 1999, p, 246). Es preciso enfatizar que, si bien las argumentaciones son un modo exigente de comunicación, “ellas nacen y se desarrollan a partir de las rutinas cotidianas del dar y pedir razones. En el curso de las prácticas comunicativas cotidianas, los actores se mueven *ya siempre* en un ‘espacio de razones’” (Habermas, 2009b, p. 145). Esa vocación comunicativa de la praxis cotidiana, asume la racionalidad, con su interés emancipador, como patrimonio de la humanidad.

Las tres funciones de la esfera pública indican que las conversaciones y discusiones que cobran vida en su seno tienen, en principio, un potencial cognitivo, en la medida en que favorecen la circulación de informaciones pertinentes, permiten la reflexión crítica de argumentos y refinan el razonamiento de los participantes. En ese sentido, puede asumirse que ellas constituyen un proceso de aprendizaje ciudadano que aumenta el conocimiento y rectifica opiniones. De aquí deriva su validez. Dicho potencial ha podido corroborarse *de facto* mediante investigaciones empíricas —con pequeños grupos poblacionales— acerca de la influencia de los argumentos en las preferencias y decisiones individuales y colectivas.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Sin embargo, la gran pregunta es por el papel democrático de las esferas públicas mediatizadas, por definición, ajenas a los rasgos propios del proceso deliberativo. Sin duda, la complejidad de las sociedades contemporáneas, debida a la pluralidad de intereses, subculturas y visiones de mundo, así como a la amplitud de asuntos que requieren deliberación política, hace que “cada vez se necesite más comunicación” y variadas formas de ella en los distintos foros del proceso político.

Según Habermas, la apariencia de proliferación de mensajes que alcanzan a un público bastante amplio gracias a los medios masivos de comunicación —como bien lo han señalado los sociólogos— no puede ocultar cierto enrarecimiento de la política, entendida como deliberación y autogestión de los ciudadanos, no solo por el desigual acceso a ellos de las diferentes voces de la sociedad civil, sino por la misma estructura y dinámica de la comunicación mediática. La esfera pública, bajo su influjo, se transforma tanto en su estructura como en su dinámica: estructuralmente, pierde los rasgos de la confrontación discursiva, guiada por la fuerza de los argumentos, puesto que elimina las interacciones cara a cara y, con ellas, la reciprocidad propia del intercambio igualitario, cotidiano e informal de opiniones. En su dinámica, se introducen relaciones de poder inéditas, pues los expertos y los políticos dominan los medios. En síntesis, la comunicación apropiada por los medios masivos se caracteriza por ser “abstracta” y “asimétrica” porque, por una parte, es un espacio que prescinde de la presencia real de los interlocutores (aunque sea sensible a las demandas del público) y, por otra, establece una barrera infranqueable entre profesionales y legos —actores y espectadores—, instituyendo a los primeros como configuradores de la opinión de un público anónimo.

De cara a esta situación, el sistema político debería asumir que:

Los oyentes y espectadores de las audiencias de radio y televisión no son solo consumidores, esto es, participantes en el mercado, sino al mismo tiempo son ciudadanos, con un derecho a participar en la cultura, a observar los acontecimientos políticos y a tomar parte en la formación política de la opinión. (Habermas, 2009a, p. 132).

La tarea del Estado es patrocinar y promover canales de comunicación mediática alternativos, cuya supervivencia no esté determinada por su eficacia publicitaria o por financistas privados, sino por la opción de forjar una cultura política democrática mediante el acceso a información seria, a opiniones razonadas, a debates incluyentes y a deliberaciones reflexivas, sobre temas relevantes y diseñadas en formatos que susciten la curiosidad y el interés por ampliar y descentrar las experiencias privadas que, en última instancia, no hacen otra cosa que reproducir el *statu quo*. De nuevo, la presunción de que es plausible obtener resultados razonables de los procesos comunicativos, depende de la posibilidad de diálogo de perspectivas y saberes, en el cual los ciudadanos se habitúen a pensar los problemas, a buscar soluciones de manera cooperativa y a criticar las afirmaciones y juicios falsos, no en calidad de expertos, sino de participantes afectados en un mundo de la vida compartido.

En el mundo actual, la comunicación electrónica vía internet, parece compensar en cierta medida las debilidades de los medios de comunicación precedentes —la prensa, la radio, la televisión—, pues “permite que se reinstalen

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

elementos interactivos y deliberativos”, en condiciones de igualdad entre los participantes, aunque estos sean virtuales. A juicio de Habermas (2009b), de esta forma se “ha reanimado la figura históricamente periclitada de un público igualitario de participantes en la conversación y de compañeros epistolares que se escriben y se leen” (pp. 154–156) con una doble ventaja: en la red no penetra la censura autoritaria y el creciente acceso a ella fragmenta, descentra y deslocaliza los flujos de comunicación.

La conclusión de Habermas es que “el modo en que está institucionalizada jurídicamente la comunicación política en nuestro tipo de sociedades mediáticas y el modo en que esta funciona no *tienen que* entrar en contradicción con las expectativas normativas del modelo deliberativo” (p. 172). La justificación es que aún se mantiene el potencial emancipador de la esfera pública, su poder para “producir”, “mantener en movimiento”, “encauzar” y “filtrar” la comunicación política.

Acorde con su modelo deliberativo, las condiciones necesarias para la generación de opiniones públicas razonadas están centradas en los presupuestos y mecanismos comunicativos que deben atravesar el conjunto del sistema político. En las sociedades complejas circula la comunicación en tres niveles: los discursos institucionalizados en el sistema político (centro), los medios masivos y la interacción cotidiana de los ciudadanos en la esfera pública (periferia). En este esquema, en la periferia, la esfera pública se incorpora en las redes mediáticas —que operan como su “infraestructura”—, movilizándolo “la circulación comunicativa entre el centro y la periferia”. Se concibe, entonces, la esfera pública como “sistema de comunicación

intermediador” entre el sistema político y las organizaciones y conversaciones informales, indómitas, de la sociedad civil, cuya contribución normativa al proceso de legitimación democrática es lograr “que se movilicen las cuestiones relevantes y las respuestas controvertidas, las informaciones exigibles y los argumentos apropiados a favor y en contra”. Si ese es el caso, su efecto peculiar es la producción de “opiniones públicas razonadas” (Habermas, 2009b, 159-162).

Aunque las pretensiones normativas no suelen coincidir con la experiencia, tienen un potencial heurístico, puesto que permiten detectar, analizar las causas y criticar las patologías de la comunicación. Para evitar demonizar los medios o confiar en ellos de modo ingenuo, es decir, para asegurar el “tipo de retroalimentación correcto” entre ellos y la esfera pública informal, se requiere, primero, que la sociedad vigile su independencia del poder político y económico y, segundo, que asuma su tarea de formación de ciudadanos que participen en la articulación de opiniones públicas incluyentes. Naturalmente, estas exigencias no se cumplen en la realidad, pero las experiencias “discordantes” no significan que sean irrealizables, se deben tomar como “indicios críticos de las constricciones contingentes del proceso de legitimación que pueden modificarse en la práctica” (Habermas, 2009b, p. 173), en virtud del carácter reflexivo de la esfera pública, fortalecido por las dinámicas de los movimientos sociales.

De nuevo, Habermas (2009b) pone en el centro de la legitimidad democrática las “entradas correctas” de la pluralidad de voces de la sociedad civil al sistema político; para su propuesta de una democracia de ciudadanos, no

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

basta con que estos participen en calidad de votantes, se necesita que ejerzan su papel racionalizador de revisión y comentario de las políticas que afectan a la sociedad en su conjunto, tarea que implica involucrarse con interés en la comunicación mediática. En este orden de ideas, concibe la patología social como efecto de la combinación, poco feliz, de unos medios hegemónicos que reproducen la “discriminación social y la marginación cultural” propia del capitalismo neoliberal y la “colonización de la esfera pública por los imperativos del mercado” (p. 176).

A pesar de las condiciones patológicas generalizadas de las esferas públicas en las democracias occidentales actuales, Habermas rechaza el diagnóstico pesimista, basándose en la experiencia histórica del surgimiento de la esfera pública en el siglo XVIII europeo: en efecto, si bien en ese momento ya los bienes culturales se asimilaron a la lógica del mercado y la pretensión de inclusión universal en la autoorganización política de las sociedades modernas no se cumplió, “el surgimiento del arte autónomo y de la prensa independiente” es una muestra de que “la reconversión de la producción y de la distribución de los bienes culturales bajo las condiciones del tráfico mercantil bien puede tener un resultado completamente distinto, a saber, un efecto emancipatorio”, mientras no desplacen la comunicación orientada al entendimiento como mecanismo decisivo de coordinación de acción, sustituyéndola por mera racionalidad estratégica, influencia y dominación. A su juicio:

Las esferas públicas son conquistas de las sociedades occidentales modernas, logros evolutivos muy ricos en cuanto a presupuestos y por ello poco probables [...] Sin duda, junto con la desintegración de esta estructura compleja

y vulnerable de comunicación desaparecería también un fundamento social que es esencial para el modo exigente en que se entienden a sí mismas políticamente las sociedades modernas, la base de las democracias con Estado de derecho en tanto que asociaciones de ciudadanos libres e iguales que se autodeterminan a sí mismos. (Habermas, 2009b, p. 180).

REFLEXIÓN FINAL

Este texto fue escrito con el propósito de abrir la posibilidad de un diálogo de saberes entre el modelo de democracia deliberativa, propuesto por Jürgen Habermas, y el pensamiento poscolonial, con miras a pensar la comunicación como dispositivo decisivo de resistencia y re-existencia. La democracia deliberativa es una alternativa al modelo liberal —hegemónico desde los albores de la modernidad y deficitario en su potencial para pensar la integración social al margen de los imperativos del mercado— y al modelo republicano —cuyo énfasis en la comunidad ética de valores compartidos resulta inviable y totalitario en sociedades y culturas cada vez más plurales—. Pensada como democracia de ciudadanos, hace girar la justificación del sistema político en torno a la formación de opiniones públicas razonables, resultado de la praxis comunicativa cotidiana en la esfera pública.

La reconstrucción de la esfera pública como imaginario social decisivo en la configuración del mundo moderno, revela su potencial normativo —aún por realizar— para la construcción de una democracia incluyente en la cual los actores sociales autodeterminen su existencia común, política, mediante la conversación y el debate crítico,

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

asumiendo que el lenguaje orientado al entendimiento mutuo es el único poder no violento con el que contamos los seres humanos para coordinar la acción desde la diferencia.

La esfera pública surge en el siglo XVIII en Europa como efecto de la instauración paulatina de un modo peculiar de comunicación basada en la reciprocidad entre individuos libres e iguales. Su poder heurístico para la configuración de un espacio social igualitario radica en que en ella prima la voz del lego, considerado interlocutor válido por el hecho de ser afectado por situaciones en las que resuenan patologías sociales generalizables. En este sentido, puede decirse que, en principio, el estilo de comunicación que circula en ella es popular: recordemos que, a pesar de que en su realización histórica la esfera pública burguesa terminó siendo excluyente, su pretensión normativa es universalista; se trata de convocar a personas provenientes de distintos estratos sociales, de trasfondos culturales disímiles y con visiones de mundo plurales a pensar y construir su humanidad común. Más aún, de hecho quebró la palabra hegemónica de la Corte e instituyó la sociedad civil como instancia legitimadora del poder político, convirtiéndose así en un escenario polifónico en el cual entraron en escena voces que nunca antes habían sido escuchadas.

En la medida en que el tipo de comunicación propio de la esfera pública se fue institucionalizando mediante la afortunada combinación entre la creación de espacios propios en la ciudad y la práctica de escritura, lectura y discusión de opiniones razonadas, empezó a tener incidencia política, en virtud de su carácter reflexivo inmanente: en efecto, el ejercicio de dar y recibir razones, va transformando los pareceres particulares, mediante la

descentración de perspectivas, en opinión pública, no por mayoritaria, sino por su origen en el debate basado solo en la autoridad del mejor argumento.

La esfera pública funciona 1) como sensor emocional y cognitivo de los problemas y necesidades de la sociedad, tal como son experimentados por personas concretas; 2) como espacio de tematización, dramatización y diseño de alternativas de solución a dichos problemas, y 3) como racionalización discursiva de la voluntad y la opinión, que cristaliza en poder comunicativo en la medida en que ejerce control crítico e influencia sobre el poder central. Por su estructura y dinámica, se convirtió en práctica de resistencia al absolutismo y en paso decisivo hacia la constitución de Estados de derecho democrático, evidenciando así su potencial emancipador. Como proceso de ilustración mediante el diálogo, contribuyó de modo definitivo en la construcción y sedimentación de una forma de re-existencia individual y social, marcada por la autonomía privada —la libertad y el derecho de toda persona a proyectar un ideal de autorrealización— y la autonomía pública —su capacidad y autoridad autolegisladora de la vida en común—, bajo principios de justicia y valores de solidaridad.

Desde su nacimiento, sin embargo, la esfera pública —por hallarse entramada con el auge del capitalismo— vive una contradicción interna entre su interés emancipador inmanente (anclado en la pretensión de balancear las tres fuentes de integración social —dinero, burocracia administrativa y solidaridad—, dándole peso a este último mediante el ejercicio del poder comunicativo), y las demandas de mercantilización de la cultura y la división social de clases, cuyos efectos de exclusión y marginación

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

no se hicieron esperar. En el siglo XX, la esfera pública política se difuminó en la cultura de masas bajo el dominio de regímenes totalitarios. Es la dialéctica de la Ilustración que determinó la transformación de la racionalidad en barbarie. En este ocaso de la modernidad, el auge de los medios de comunicación tuvo un papel determinante.

Aunque el diagnóstico desolador tras la pérdida del sujeto capaz de motivar, desde su experiencia de marginación y sufrimiento, la transformación social, parece insuperable, Habermas pretende superarlo al situar el interés emancipador en la praxis comunicativa cotidiana, en la cual se halla ínsita tanto la moral en la forma de reconocimiento del otro diferente como interlocutor válido como el germen de la democracia deliberativa. Sin perder de vista las dificultades que tiene el modelo en una sociedad mediática, insiste en que la sustitución de la comunicación cara a cara por la que circula a través de medios masivos y virtuales no es, en principio, contradictoria con los presupuestos normativos de la deliberación. Naturalmente, se requiere transformar contenidos y formatos para afirmar su potencial en la formación de la opinión y la voluntad de los ciudadanos, único garante de una sociedad estable e incluyente.

Hasta este punto, he insinuado cómo el contenido normativo de la esfera pública puede abrir horizontes para pensar e introducir la comunicación popular en la política democrática. Sin embargo, vislumbro que la relación es de doble vía. A partir del capítulo escrito por Germán Muñoz y Malely Linares para esta publicación⁷, cuyo eje

⁷ Capítulo 3: “Bases para construir la relación entre comunicación popular y re-existencia política”.

es mostrar el potencial de la comunicación popular para la re-existencia política en los países latinoamericanos que, típicamente, vivieron la modernidad como colonialidad, aventuro la hipótesis de que la comunicación popular es un dispositivo poderoso para salvar esa “estructura compleja y vulnerable de comunicación” que es la esfera pública según Habermas, de la que depende el futuro de la democracia.

En efecto, si la experiencia europea del papel de la comunicación y la deliberación en la formación de una cultura política razonada deja abierta la posibilidad de un optimismo moderado, los testimonios que en ese contexto se pueden recoger de los efectos del poder comunicativo resultan bastante tímidos frente a la experiencia latinoamericana de movimientos sociales cuyas luchas, como lo señalan Muñoz y Linares, han adoptado la “comunicación para la resistencia social como un eje central articulador” de sus demandas de reconocimiento. La “comunicación popular”, originada en los pueblos latinoamericanos ajenos a todo el proceso de Ilustración y, hasta hace pocas décadas, ignorados en la geopolítica mundial, tiene una clara pretensión de resistencia política y de plantear formas de re-existencia social, que ha ganado resonancia mundial. Esta comunicación alternativa, a partir de las conmovedoras historias de marginación, exclusión, violencia e incluso exterminio, ha logrado sensibilizar al menos a una parte de la sociedad civil, haciendo de la comunicación “un acto de justicia social”.

Se trata, como en la esfera pública burguesa del siglo XVIII, de la apropiación de la palabra por parte de los actores sociales, para dar lugar a otras voces, a otras culturas, a otras etnias, en la autodeterminación política.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

La diferencia es que su palabra surge de prácticas sociales orientadas explícitamente a la transformación estructural del sistema capitalista, de la cultura hegemónica y de la comunicación mercantilizada. En este sentido, sus escenarios han tenido que ser otros y su penetración en los medios, así como la influencia política alcanzada, típicamente no han sido posible por vías pacíficas.

Surgida en la segunda mitad del siglo XX, la comunicación popular, desde el comienzo, ha estado inmersa en la industria cultural fortalecida por los medios de comunicación masivos, particularmente hegemónicos y mercantilizados en el contexto latinoamericano. De manera que constituye una experiencia contundente de que los medios tienen un potencial crítico si son apropiados por clases y culturas tradicionalmente subalternizadas. Apropiación que exige, un esfuerzo reflexivo de diálogo, memoria e imaginación para devenir poder comunicativo.

Un último aspecto que vale la pena destacar sobre el potencial de la comunicación popular en la configuración de una esfera pública activa es que, siendo una iniciativa de grupos marginados, la visibilidad de sus redes ha atraído el interés de distintos sectores de la ciudadanía —intelectuales, académicos, grupos juveniles, colectivos sociales y culturales—⁸ cuya palabra contribuye a la educación y a la formación de una opinión pública crítica. En síntesis, su

⁸ Muñoz y Linares traen como ejemplos de esta apertura el Encuentro Latinoamericano Democratizar la palabra en la integración de los pueblos y las dos cumbres continentales de Comunicación Indígena. Yo añadiría el grupo de investigación cuyo trabajo es objeto de esta publicación.

pretensión de democratizar la comunicación es un genuino esfuerzo por democratizar la democracia.

Para terminar, es plausible pensar que el testimonio de las luchas y logros de la educación popular latinoamericana, así como sus efectos a escala mundial, justifican la predicción utópica de Walter Benjamin en los albores del fascismo: “solo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza”⁹.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Habermas, J. (1991). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1994a). *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.

Habermas, J. (1994b). Prefacio a la nueva edición alemana de 1990. En *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.

Habermas, J. (1998). Civil Society, Public Opinion, and Communicative Power. En *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (num. 8.8.3). Boston: MIT Press.

Habermas, J. (1999). Tres modelos normativos de democracia. En *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.

⁹ Con esta frase termina Herbert Marcuse su famosa obra *El hombre unidimensional* (1969, p. 286).

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Habermas, J. (2009a). Medios, mercados y consumidores: la prensa seria como espina dorsal de la esfera pública política. En *¡Ay Europa!* (pp. 129-135). Madrid: Trotta.

Habermas, J. (2009b). ¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica? En *¡Ay, Europa!* (pp. 136-183). Madrid: Trotta.

Horkheimer, M., & Adorno, T. (2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Hume, D. (1989). Sobre el refinamiento en las artes. En *La norma del gusto y otros ensayos* (pp. 113-128). Barcelona: Península.

Hume, D. (1995). Sobre el género ensayístico. En *Sobre el suicidio y otros ensayos* (pp. 25-30). Madrid, España: Alianza.

Marcuse, H. (1969). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral.

Marcuse, H. (1978). Acerca del carácter afirmativo de la cultura. En *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur.

Taylor, C. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham and London: Public Planet Books, Duke University Press.

CAPÍTULO 3

BASES PARA CONSTRUIR LA RELACIÓN ENTRE COMUNICACIÓN POPULAR Y RE-EXISTENCIA POLÍTICA¹

Germán Antonio Muñoz González²
Betsy Malely Linares Sánchez³

¹ Con base en los debates y conclusiones del Foro Latinoamericano y Caribeño de Comunicación Popular y Comunitaria y del II Congreso Internacional sobre Comunicología del Sur, celebrados en CIESPAL (Quito), del 28 al 30 de junio 2016. Véase también Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación de ALAIC, año 13, núm. 25, junio-diciembre, 2016.

² Investigador emérito, por reconocimiento de Colciencias (2018). Filósofo de la Universidad de San Buenaventura (Bogotá), magíster en Semio-lingüística de l'EHESS (París), doctorado en Ciencias Sociales, niñez y juventud (Centro de estudios avanzados de la Universidad de Manizales – CINDE). Post-doctorado en Ciencias Sociales (CLACSO). Docente en Ciencias Sociales, Comunicación y Estudios Culturales en la Universidad de Manizales, Distrital Francisco José de Caldas (Bogotá), UNIMINUTO. Fundador y coordinador de la línea de estudios en el tema 'Jóvenes y Culturas Juveniles' de la Universidad Central (Bogotá). Líder del grupo de investigación 'Jóvenes, Culturas y Poderes' y miembro del grupo CLACSO 'Infancias y Juventudes en América Latina'.

³ Periodista colombiana, licenciada en Ciencias Sociales por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas; maestra en Estudios Latinoamericanos y especialista en Negociación y Gestión de Conflictos Políticos y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Docente en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) en el área de comunicación y cultura. Trabaja en fotografía, nuevas narrativas y periodismo digital, también en proyectos de formación con poblaciones campesinas, indígenas y jóvenes en condición de vulnerabilidad, en Colombia y México

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Asumiendo como propias las reflexiones planteadas en la introducción y en las *Notas para una teoría de la comunicación popular* de Gilberto Giménez, en este capítulo se propone pensar la Comunicación Popular (mantenemos la denominación), de larga tradición en América Latina, desde una perspectiva singular: la conexión entre las luchas de los movimientos sociales y formas diversas de acción colectiva y la emergencia de estrategias y dispositivos de comunicación, que ciertos actores estratégicos conciben como necesarios, con miras a la re-existencia.

Buscamos comprender su contenido en el contexto de las sociedades latinoamericanas del siglo XXI, en la actual coyuntura histórica que se enmarca en un ecosistema mediático que sobreinforma, miente, confunde y, así, oculta las luchas de los pueblos por sus derechos.

LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y LA COMUNICACIÓN POPULAR

Una lectura atenta del capitalismo posfordista permite ver que han emergido diversos movimientos sociales y nuevas formas de acción colectiva en América Latina; destacamos dos que consideramos prioritarios: por un lado, los pueblos originarios en defensa de la vida y sus territorios, a saber, los neozapatistas mexicanos, el Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra (MST) del Brasil, los piqueteros argentinos, los movimientos indígenas ecuatorianos, bolivianos y algunos en Colombia, que se han convertido en vanguardias de la resistencia mundial; y, por otro lado, las numerosas y diversas formas

de acción colectiva juvenil que en forma paralela han surgido recientemente en la web. Consideramos que tanto los pobladores de Abya Yala como los jóvenes habitantes de redes y paisajes mediáticos son protagonistas centrales de un momento histórico en el cual la comunicación popular juega un papel fundamental que requiere nuevas lecturas conceptuales, con mente abierta, más allá de las formas canónicas que conocemos.

Se habla de *novísimos* movimientos sociales, que han sido tratados teóricamente como “movilizaciones colectivas que surgen en la era de la globalización y que utilizan las nuevas tecnologías de la información como forma de comunicación e instrumento de lucha” (Feixa, Costa, & Saura, 2002, p. 16). A nivel global, los acontecimientos de Seattle (noviembre de 1999), Praga (septiembre de 2000) y Génova (julio de 2001), y las apariciones en la escena social de Anonymous, Wikileaks, Attac, Okupa y otros, han hecho recomodar la teoría de los movimientos sociales y surgir nuevos abordajes teóricos para entender las formas contemporáneas de movilización. No podemos olvidar “movidas” y “movilizaciones” (Aguilera, 2006) como las de los estudiantes a lo largo y ancho de América y Europa: los *pingüinos* en Chile, los *indignados* (M-15) en España, #YoSoy132 en México, etc.

Los *novísimos* movimientos sociales han sido caracterizados por su forma de operar en la era digital, sociedad-red o de la información, y por utilizar las TIC como estrategia de movilización y de lucha. Las redes generadas a partir de los medios masivos de comunicación funcionan hoy en la web y ello implica que los sujetos jóvenes-estudiantes, cuyas prácticas se han ido

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

transformando a partir del uso de nuevas herramientas infocomunicativas, son generaciones digitalizadas, interactivas e hipermediatizadas. Cada uno, de maneras diferentes, propone resistencias globales, con nodos de reciprocidad que crean redes transfronterizas mediante la comunicación para la resistencia social como un eje central articulador en la reivindicación de los procesos “desde abajo, a la izquierda y con la tierra” que se han pretendido ocultar, reprimir y eliminar, a partir de intereses de clases hegemónicas que son favorecidos por la propaganda, la estereotipación y la conspiración del silencio efectuada por los conglomerados mediáticos.

Estos movimientos buscan democratizar la palabra, liberarla, para hacerla participe de sus procesos de vida; hacer de la comunicación un acto de justicia social. Así, valiéndose de diversas herramientas comunicativas han roto el cerco informativo de los medios comerciales, que enfrentan hoy una crisis frente a formas diversas de comunicación crítica, no mercantil y, en defensa de todas las formas de vida. También muestran la insuficiencia de las teorías de la comunicación que conciben la masa como receptor pasivo, e invitan a pensar, más allá de la comunicación mediática hegemónica, en los usos que las culturas populares:

...hacen de lo que consumen, sus gramáticas de recepción, de decodificación. Porque si el producto o la pauta de consumo son el punto de llegada de un proceso de producción son también el punto de partida y la materia prima de otro proceso de producción, silencioso y disperso, oculto en el proceso de utilización. (Martín-Barbero, 2003).

Históricamente encontramos producciones que, siendo industrias culturales, se han ido transformando en producciones críticas, apropiadas por y para las culturas populares. Debemos ver allí la conexión entre las luchas de los movimientos sociales y la emergencia de estrategias y dispositivos de comunicación popular, que los actores comprenden como necesarios, con miras a la re-existencia.⁴ Tal es el caso de los periódicos ingleses, a finales del siglo XIX, que permitieron que los lectores —simples receptores— pudieran participar con sus opiniones a través de cartas, al punto que la diferencia entre autor y público se fue difuminando, como sucedió también con la prensa soviética, creando así usos propios de la lucha contra la subalternidad.

Para los iletrados la fotografía se convirtió en “el primer método de reproducción verdaderamente revolucionario (simultáneo a la irrupción del socialismo)” (Benjamin, 2003, p. 50), mediante el cual accedieron a la lectura de la realidad social. Trabajos notables, en una perspectiva que trasciende el mero registro mecánico, han sido los de Robert Capa, Henri Cartier Bresson, Sebastiao Salgado, Gerda Taro o Jesús Abad Colorado.

También el cine, desde su nacimiento, se convirtió en arte de masas; llegó a convertirse en el llamado *séptimo arte* y en una gran industria controlada por monopolios. Sin embargo, los sectores populares han podido crear espacios

⁴ Al respecto, véase *La Otra Comunicación del neozapatismo en México y el Tejido de Comunicación de la ACIN en Colombia, estrategias políticas de resistencia antisistémica y anticapitalista* (tesis de maestría, Malely Linares, Universidad Nacional Autónoma de México).

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

propios e independientes, y han sabido construir formas estéticas y temáticas que narran sus modos de existencia con perspectivas liberadoras. Claro ejemplo es el trabajo pionero de Martha Rodríguez y Jorge Silva en Colombia desde los años sesenta.

La radio, por su parte, aparece hacia el año 1912 y se postula como un medio con inmenso poder comunicativo, más accesible y popular que los utilizados hasta entonces. En Estados Unidos son asignadas algunas estaciones en 1920; una década después comienzan a proliferar emisoras privadas y a emitir gran cantidad de mensajes comerciales publicitarios, pero también programas que llamaban la atención de los radioescuchas por sus narrativas. En la década de 1930, surgen en Argentina y México grupos de radioaficionados que al principio contaron con apoyo gubernamental. Se realizaban programas de alfabetización, radionovelas y emisiones de noticieros que hacían sentir más cercanos a los pobladores de apartadas regiones a partir de sus contenidos. En Colombia, con Radio Sutatenza, surge en 1947 un modelo de comunicación educativa dirigida a los sectores campesinos del país.

Vale la pena resaltar el caso de las radios mineras de Bolivia, que nacen a finales de la década de 1940 y en los años setenta eran cerca de 26. Estas emisoras, que fueron creadas por los propios mineros, quienes con su salario financiaron la compra de equipos y el mantenimiento, cumplieron dos funciones: antes del golpe militar del General Luis García Meza, funcionaban como una suerte de correo o teléfono, mediante el cual los mineros recibían su correspondencia, las convocatorias para acudir a asambleas, los mensajes de los dirigentes sindicales o, simplemente,

mensajes de amor, invitaciones y transmisiones de eventos, entre otros. Pero en los momentos de conflicto político, las emisoras sindicales fueron el único medio con información confiable, dado que los militares controlaban todos los medios de información.

Otro caso notable el de Radio Rebelde, en Cuba, creada por Ernesto Guevara. A través de dicha emisora “transmitíamos los partes de los combates, las acciones de la lucha clandestina, denunciábamos los crímenes de la dictadura, difundíamos discursos de los dirigentes de la revolución y otras orientaciones al pueblo” (Radio Rebelde, 2014).

Obviamente, junto con la radio, la televisión ha llegado a ser el medio masivo por excelencia, en el cual lo popular y lo masivo se entrecruzan, donde las culturas populares son un espacio fértil para repensar la estructura compleja de los procesos culturales y siguen siendo un escenario de enorme influencia en todos los ámbitos de la vida social.

Con la revolución cultural de 1968, a nivel mundial, hubo una ruptura de las funciones de transmitir información oficial o de entretenimiento que habían estado presentes en medios como la radio y la televisión; a partir de ese momento se volvieron fundamentales para la generación de opinión pública y, en una nueva función, la desinformación acerca de acontecimientos en diferentes lugares del mundo. Sin embargo, simultáneamente, nacían iniciativas comunicativas locales para informar lo que se estaba ocultando, a pesar de su alcance limitado por los altos costos inherentes a tener un medio de comunicación.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

El campo en construcción, atravesado por procesos culturales que “articulan prácticas comunicativas con movimientos sociales” (es decir, por “mediaciones”) distintos a los consumos museísticos y a los masivos, será redefinido en términos de la relación de mutua afectación que se establece entre lo popular y lo masivo en tres momentos: “de lo popular a lo masivo, de lo masivo a lo popular, y los usos populares de lo masivo”. Señalemos de paso que las dos categorías se piensan en América Latina desde diversas concepciones (románticas, ilustradas, prejuiciadas...). “La especificidad histórica de lo popular en América Latina es ser espacio denso de inter-acciones, de intercambios y reappropriaciones, el movimiento del mestizaje [...] que es proceso no puramente ‘cultural’ sino dispositivo de interrelación social, económico y simbólico” (Martín-Barbero, 2002).

Varios elementos se pueden destacar por su especificidad en América Latina. En primer lugar, la atención hacia la cultura popular. Ante todo, lo popular no se confunde con lo indígena, lo primitivo o lo campesino, sino que se entrecruza con la vida urbana, en las grandes ciudades, donde entra en contacto permanente con los medios de comunicación, sus formas narrativas, sus dinámicas de masificación, de homogenización, ese supermercado de nuevas identidades culturales. En cuanto espacios de reconocimiento, que al mismo tiempo anudan relaciones y exclusiones, nos interesa en particular el uso que hacen los jóvenes de las imágenes, la música, los hipertextos y sensibilidades tecnológicas, cruzadas con múltiples lenguajes con los cuales construyen procesos de subjetivación, de ciudadanía comunicativa. Encontramos allí elementos no contemporáneos: relatos melodramáticos, historias contadas en formato oral, en géneros conectados a la tradición, pero en soportes

tecnológicos de última generación que “remodelan” las identidades culturales, alteran la memoria colectiva y, a la vez, potencian formas creativas de resistencia.

Internet, que nació como un proyecto militar para asegurar las comunicaciones en caso de guerra nuclear y que tuvo su gran despliegue en la década de 1990, produce un nuevo escenario en el que la información no solo es producida y recibida por los sectores dominantes, sino también por la amplia gama de nuevos movimientos sociales que generan un gran despliegue de medios para la resistencia social, donde prima la palabra de los propios protagonistas, que desde sus puntos de vista narran otras realidades. A ello se suma que el acceso a las diferentes redes sociales en internet brinda a los movimientos y colectivos sociales la posibilidad de ampliarse exponencialmente, potenciando así formas de interacción hasta ahora desconocidas.

La comunicación asume una posición central en el nuevo orden mundial, o en el tránsito hacia él:

Un lugar donde debemos buscar la producción biopolítica de orden es en los nexos inmateriales de la producción de lenguaje, comunicación y lo simbólico, desarrollados por las industrias de comunicación, las cuales no solo expresan sino que también organizan el movimiento de la globalización multiplicando y estructurando interconexiones mediante redes [...] La síntesis política del espacio social es fijada en el espacio de la comunicación. Las comunicaciones no solo organizan la producción en una nueva escala e imponen una nueva estructura adecuada al espacio global sino que también hacen inmanente su justificación. El poder, mientras produce, organiza; mientras organiza habla y se expresa a sí mismo como autoridad. El lenguaje, mientras comunica produce mercancías, pero,

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

sobre todo, crea subjetividades, las pone en relación y las ordena. Las industrias de la comunicación integran el imaginario y lo simbólico dentro de la trama biopolítica, no simplemente poniéndolos al servicio del poder, sino, en realidad, integrándolos dentro de su funcionamiento. (Hardt & Negri, 2000, p. 22).

Desde esta perspectiva, la nueva máquina económica-comunicativa produciría consensos y legitimidad para el nuevo orden, así como nuevas formas de alienación, uno de cuyos múltiples ejemplos sería una cierta cooptación de lo público por parte de las industrias de comunicaciones y del entretenimiento. La política queda entonces sometida a la lógica mercantilista del espectáculo que falsea la participación, el intercambio y las formas colectivas de socialidad: “solo existe lo que aparece”⁵, por decisión de los medios.

En un panorama como el descrito —que trae reminiscencias de las sociedades descritas por la Escuela de Frankfurt—, la resistencia adquiere una importancia crucial cuando deja de ser simple reacción y se convierte en generación de posibilidades y alternativas diferentes⁶. Esta ha sido objeto de reformulaciones durante las últimas décadas, teniendo en cuenta elementos constitutivos de las sociedades contemporáneas:

Las resistencias ya no son marginales sino activas, [están] en el centro de una sociedad que se abre en redes [...]. Es entonces la paradoja de un poder que, mientras

⁵ Expresión de Guy Debord en *La sociedad del espectáculo* (1967).

⁶ Foucault entiende la resistencia al interior de las microrrelaciones de poder.

unifica y envuelve dentro de sí a cada elemento de la vida social (perdiendo así su capacidad efectiva de mediar diferentes fuerzas sociales), en ese mismo momento revela un nuevo contexto, un nuevo medio de máxima pluralidad e incontenible singularización [...] Dado que el nuevo orden tendrá que luchar para establecerse, deberá probar su efectividad; en el contexto biopolítico se presenta al poder con una alternativa, no solo entre obediencia y desobediencia, o entre participación política formal y rechazo, sino en el completo rango de vida y muerte, riqueza y pobreza, producción y reproducción social, etc. (Hardt & Negri, 2000, p. 18).

Tales afirmaciones parecen partir del supuesto según el cual allí donde existe el poder también hay posibilidades de enfrentarlo. En este sentido, el planeta entero y los diversos aspectos de la vida humana son espacios propicios para el desarrollo del biopoder, pero también para la resistencia. De otro lado, en el creciente proceso de globalización “cuanto más extiende el capital sus redes globales de producción y control, más poderoso se vuelve cualquier punto singular de rebelión” (Hardt & Negri, 2000).

Los alcances y profundidades del biopoder, las nuevas formas de opresión y explotación, los sofisticados procedimientos de control y policía, las promesas de paz que le sirven al nuevo orden supranacional para generar conflictos en diversos rincones del planeta y justificar así sus intervenciones; todos estos elementos resultarían inmovilizadores si no fuera porque, en este mismo contexto, la “nueva” resistencia tiene también la potencialidad para transformar las condiciones existentes. Esta resistencia se hace *desde dentro* del nuevo orden y se basa en el poder de las fuerzas subjetivas de la multitud plural para hacer historia.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

La multitud sería protagonista de las posibles resistencias, pues tiene a su favor el hecho de poseer la fuerza productiva. Ello le permitiría contrarrestar el nuevo orden, así como generar alternativas. Esta multitud es diversa, plural, creativa y, potencialmente, antagónica. Las multitudes “están en perpetuo movimiento y forman constelaciones de singularidades y eventos que imponen continuamente al sistema reconfiguraciones continuas” (Hardt Negri, 2000, p. 37). Su condición de posibilidad para la resistencia radica en que se logren dos objetivos: por un lado, sería necesario deconstruir “lenguajes y estructuras hegemónicas para revelar una base ontológica alternativa que resida en las prácticas creativas y productivas” (p. 30). Por otro lado, se requeriría “dirigir los procesos de producción de subjetividad hacia la constitución de una alternativa política y social efectiva” (p. 37). La multitud no es resistente en sí misma, deberá hacerse resistente autoformándose, creando nuevas subjetividades, generando otras posibilidades de existencia.

Puesto que el poder está en todas partes, habría que enfrentarlo también en todas partes. Esta “es la clave esencial para cada postura política en el mundo, para cada deseo efectivo, tal vez, incluso, para la democracia”. Pero es preciso dar un paso más adelante: este carácter propio de la multitud, debe hacerse general, pues el nuevo orden “no puede ser resistido por un proyecto que apunte a una autonomía limitada y local [...] la globalización debe encontrarse con una contra-globalización y el nuevo orden con un contra-orden” (Hardt & Negri, 2000, p. 125).

¿Cuál sería la potencialidad de la comunicación para servir a la resistencia? Si para resistir el nuevo orden es

necesario pelear desde dentro y luchar en sus propios terrenos híbridos y modulantes ningún lugar mejor para hacerlo que los espacios, redes e industrias comunicacionales.

Frente a las condiciones deshumanizantes impuestas por el nuevo orden, Hardt y Negri proponen un *telos*, en el que la multitud deberá concentrar gran parte de sus esfuerzos en afectar el tejido mismo de la producción, es decir, la comunicación. Es fundamental para las luchas políticas —tanto presentes como futuras— ganar libre acceso y control sobre el sentido, los significados lingüísticos, el conocimiento, la información, la comunicación y los afectos, puesto que estos son algunos de los medios prioritarios de producción biopolítica. “En el nuevo orden la producción, la comunicación y la vida se presentan como un todo complejo y un lugar abierto al conflicto” (Hardt y Negri, 2000, pp. 257-259). En un contexto tal, la multitud deberá luchar contra la colonización de la socialidad comunicativa por parte del capital y a favor del derecho a comunicarse, a construir lenguajes y a controlar redes de comunicación.

El escenario queda señalado con sus componentes: un orden global que se encuentra en proceso de configuración y la forma de poder que le es propia; la naturaleza posible de las resistencias y, finalmente, la visión de la comunicación como partícipe de procesos de alienación y expropiación, como posibilidad de resistencia y también como espacio conceptual clave para pensar el “nuevo mundo”. ¿Cuáles son, en este contexto, las preguntas pertinentes?

Durante décadas, los debates sobre la comunicación en América Latina giraron principalmente en torno a preguntas sobre su papel como eje del desarrollo, su rol como

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

elemento fundamental en la construcción de ciudadanía y democracia, y su estatuto como base de la producción cultural. Existía hasta hace poco tiempo cierto acuerdo sobre la democracia como ideal al cual había que tender y sobre la necesidad de defender los principios de la libertad, la igualdad y los derechos humanos. También había un acuerdo para pensar la comunicación como consenso basado en un acuerdo racional que no produjera ningún tipo de exclusión. Sin embargo, ante el surgimiento de un panorama político global como el esbozado; ante las dudas y cuestionamientos provocados por la posmodernidad en las ciencias sociales; y también ante la exacerbación de las injusticias y miserias humanas en países supuestamente democráticos, los acuerdos mencionados parecen haberse resquebrajado. Surgen posiciones encontradas con respecto a la democracia: defensas de la democracia y sus ideales; críticas a los paradigmas liberales de democracia deliberativa basada en el consenso racional; propuestas para pensar otras formas de democracia que acojan los pluralismos y que permitan pensar el conflicto como elemento intrínseco a lo político; denuncia de las relaciones causales entre la democracia de unos países y la miseria de otros; escepticismo total...

En el ámbito de los derechos humanos se produjo algo similar y en el campo de la comunicación-cultura cobran cada vez más importancia los debates sobre igualdad, diferencia, pluralidad, nuevas identidades y movimientos sociales. Problemáticas que transforman el sentido mismo de la comunicación: ¿comunicación para el consenso?, ¿comunicación entre (y de) singularidades?

En un campo de tendencias tan diversas, el espectro de las “preguntas pertinentes” se hace más complejo. Hay quienes frente a la realidad signada por la resolución violenta de los conflictos se preguntarían: ¿cómo crear las condiciones necesarias para que la multitud conviva? Otros, tal vez calificarían esta pregunta por la convivencia (de otros) como abusiva y propiciatoria de una vecindad entre convivencia y dispositivos policíacos. Hay quienes, lejos de centrarse en el problema de la convivencia, se cuestionarían sobre la relación entre comunicación y defensa de los derechos de las minorías, de las singularidades y nuevas comunidades. Algunos verían las alternativas políticas en una recuperación de los momentos originarios, de las tradiciones, de las raíces, de la “identidad”, de la memoria; otros abogarían por rastrear, sugerir, pensar lazos que constituyan nuevas comunidades allí donde la memoria, lo común y la tradición se han roto... ¿Pueden aún re-crearse lazos comunes, espacios públicos, referentes colectivos que hagan frente al biopoder y a las formas de dominación impuestas por el nuevo orden?

MOVIMIENTOS SOCIALES AYER Y HOY

ACCIÓN COLECTIVA JUVENIL Y NUEVA SENSIBILIDAD COMUNICATIVA

La historia de los movimientos sociales es la historia de largas luchas emancipatorias y de diversas estrategias contra la explotación que se han construido para exigir condiciones mínimas de vida digna, enarboladas por la protesta social.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Desde los años setenta y en especial en la década de los ochenta, el horizonte del pensamiento político y sus teorías sociales se trastornaron como resultado de una proliferación sin precedentes de formas de pertenencia social, elaboradas en procesos de acción colectiva articulados en torno a nuevos o diferentes conjuntos de demandas de diverso tipo y contenido, que pluralizaron y complejizaron tanto las luchas como las formas de acción tradicionalmente inmersas en una correspondencia unívoca entre la procedencia social (la clase), y cierto tipo de reivindicaciones en especial relacionadas con el ámbito laboral. Estas identidades colectivas emergentes, distintas a las de clase y agrupadas bajo el apelativo de *nuevos movimientos sociales*, visibilizaron múltiples ámbitos de conflicto (la sexualidad, lo étnico, lo juvenil, lo territorial, la naturaleza, la paz, entre otros), promovieron disputas por cambiar formas de vida que se habían mostrado limitadas (Flórez, 2010) y “trajeron consigo nuevas concepciones de vida y de dignidad humana, nuevos universos simbólicos, nuevas cosmogonías, gnoseologías y hasta ontologías” (De Sousa Santos, 2010, p. 60).

Como señalan Feixa, Costa, y Saura (2002), fue la proliferación de movimientos la que llamó la atención de las ciencias sociales y promovió diversas investigaciones tanto de carácter teórico como empírico, que llevaron a acuñar el término de *nuevos movimientos sociales* como forma predominante de la acción colectiva, al identificar en ellos algunas características consideradas “diferentes” a las del tradicional movimiento obrero. De esta manera, desde aquel entonces en la teoría de la acción colectiva se destacó que a diferencia del movimiento social clásico —cuya acción había estado subordinada a las dinámicas de los partidos

políticos o sindicatos, centrada en el ámbito del trabajo y el campo económico-material, y dependiente de redes organizativas basadas en un principio que otorgaba unidad previa a la acción política como lo es la clase social—, la acción colectiva de estos nuevos movimientos sociales se caracteriza por sus relaciones expresivas y vínculos emocionales (lazos de solidaridad), por perseguir fines y propósitos comunes que no pasan necesariamente por la pertenencia a algún partido o grupo social diferenciado, por centrarse en la acción cotidiana y local, por ser más modesta y basarse en demandas a veces puntuales, y por agruparse bajo referentes estéticos, identitarios y simbólico-culturales (Delgado, Ocampo, & Robledo, 2008; Melucci, 1999).

Este aparente desplazamiento —aparente porque no ha estado exento de críticas, entre otras, en torno a la pregunta acerca de las “nuevas” características identificadas en los nuevos movimientos sociales— produce a su vez un cambio en los enfoques de análisis de la acción colectiva, que, en especial desde la década de los ochenta, comienzan a diversificarse y a abrir campos de indagación alrededor de ámbitos que van desde los aspectos estratégicos de los movimientos como la movilización y gestión de recursos o el contexto institucionalizado en el que puede tener o no cabida la acción transgresora, hasta ciertos elementos mucho más relacionados con los rasgos identitarios o los procesos cognitivos que dotan de sentido los contextos y acciones políticas de los movimientos.

Melucci (1999) comprende los movimientos sociales como sistemas de acción colectiva “que conectan orientaciones y propósitos plurales” (p. 11) y que están asociados

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

a la capacidad de identificación (solidaridad y creación de un “nosotros” colectivo), la presencia de un conflicto social y la posibilidad de “romper con los límites del sistema en que ocurre la acción” (p. 17).

La teoría de la acción colectiva ha tomado cada vez más distancia de los análisis teóricos puesto que los movimientos sociales, en cuanto actores colectivos con una identidad estable, propósitos políticos definidos y apuestas por una alternativa total a la sociedad existente, dan paso a investigaciones que hablan menos de “movimientos sociales” y más de “sociedades en movimiento” (Zibechi, 2003)⁷, a partir de formas de asociación que no distinguen entre cotidianidad y política, y que experimentan permanentemente con innovaciones culturales y prácticas expresivas en las cuales la disputa por el control de los significados y el poder interpretativo constituyen campos centrales de batalla.

Como ha señalado Aguilera (2010), una de las formas asociativas mayoritarias entre las juventudes en la actualidad son *los colectivos*, modalidades de adscripción que lejos de poder ser léidas como unidad y totalidad, expresan una multiplicidad de sentidos de acción política. Entre sus diferentes orientaciones podemos hablar de colectivos feministas, colectivos LGBTI, colectivos por la liberación y protección animal, por la difusión de conrainformación en medios alternativos, por la educación popular, el ecologismo, el antimilitarismo,

⁷ Según Raúl Zibechi, el carácter de la movilización social en curso está provocando una verdadera revolución teórica en la que adquieren centralidad expresiones como autodeterminación, autonomía, autogobierno, autogestión y territorio. En este marco “el concepto ‘tradicional’ de movimiento social parece un obstáculo para afinar la comprensión de los actuales movimientos y, en consecuencia, el papel de la comunicación” (2006, p. 17).

antirracismo, anticapitalismo, la memoria histórica, los derechos humanos, la solidaridad con presos políticos, entre muchos otros. Estas formas de acción política juvenil que operan mediante prácticas que incorporan diversas maneras de expresión, “aun sin luchar concretamente por la toma del poder ponen en entredicho las bases de legitimación del poder existente” (Feixa, Costa, & Saura, 2002, p. 18).

Igualmente, estas nuevas formas de acción política juvenil cada vez despliegan con mayor fuerza procesos de *política cultural* (Escobar, Álvarez, & Dagnino, 2001), entendida como una intervención del mundo desde lo simbólico-artístico, expresada en tácticas, estrategias y prácticas culturales y comunicativas que redefinen las dinámicas políticas predominantes. Esta política cultural en la era digital deviene además *cibercultural*, o mejor, implica un ir y venir entre la ciberpolítica o el ciberactivismo y la política basada en el lugar, es decir, en locaciones físicas —la calle— en las que los actores sociales se asientan y viven (Escobar, 2005).

La política cultural y cibercultural es representativa de las formas de acción por las que hoy se inclinan los jóvenes y que tienden a orientarse, como lo han mostrado diversas investigaciones recientes (Ghiso & Tabares-Ochoa, 2011; Botero, 2011; Cubides, 2010; Delgado, 2009), justamente hacia lo simbólico-cultural y a realizarse por medio de la puesta en escena de carnavales, espectáculos, comparsas, concursos, pancartas, grafitis, fanzines, estenciles, *performances*, obras de teatro, conciertos, herramientas contracomunicativas, arte corporal (*body art*), *net art*, entre otras múltiples maneras de expresión artística-política y de disputa por los significados con los cuales se define lo político, la acción social y la vida misma.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Ahora, como es bien sabido, en los últimos años movilizaciones multitudinarias como las de Seattle (1999), Praga (2000), Génova (2001) y muchas otras más, que a nivel mundial se han manifestado en contra de la globalización neoliberal realizando contracumbres o saboteos de las cumbres de la Organización Mundial del Comercio (OMC), el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI) o el Grupo de los 8, han puesto nuevos puntos de reflexión sobre la mesa. La participación de un diverso y convergente conglomerado juvenil en tales manifestaciones, así como la importancia de las nuevas tecnologías infocomunicacionales en la conexión, articulación, convocatoria y acción política a nivel global, han desembocado en renovados horizontes analíticos en torno a la acción colectiva.

Es así como en la primera década del presente siglo se comienza a hablar de “un nuevo ciclo de movilización y radicalización juvenil” (Seoane & Taddei, 2002) y, dadas las características de ciertas movilizaciones que expresan rasgos distributivos, descentralizados, flexibles, no jerárquicos, imprevisibles —y para algunos inestables, difusos, coyunturales o efímeros—, han surgido otros apelativos para nombrar la acción política contemporánea mediada por las nuevas tecnologías, tales como el de “novísimos movimientos sociales” (Feixa, Costa, & Saura, 2002), el de “acción política de la multitud” (Hardt & Negri, 2004; Virno, 2003) o el de “política del acontecimiento”, en la propuesta de Mauricio Lazzarato (2006).

Para Feixa y Leccardi (2012), los novísimos movimientos sociales se caracterizan por ser: 1)

intergeneracionales⁸, 2) trans-sexuales, 3) glociales (combinan escalas de acción local y global), 4) reticulares. Y por estar: 1) basados en las tecnologías de la información y la comunicación (en especial, internet), 2) centrados en demandas que articulan lo económico y político con lo cultural, 3) expresados en formas innovadoras de acción y organización (no tradicionales, performativas o espectaculares), y 4) soportados por diversas tradiciones, organizaciones, redes y colectivos que convergen alrededor de algunos principios fundamentales que no comprometen la autonomía, la especificidad y la diferencia.

Como se ha evidenciado en las luchas antiglobalización neoliberal, entre otras congregaciones masivas, gran parte de la acción política del mundo contemporáneo parece caracterizarse por un tipo de comportamiento emergente que, en términos de Escobar (2005), no sigue necesariamente la lógica del orden, la centralización y la construcción jerárquica, sino la lógica de la diferencia, las redes, las singularidades espontáneas, los hormigueros, el enjambre de abejas, la *no jerarquía*, la *no linealidad*, la autoorganización y, en suma, el comportamiento adaptativo complejo.

Así, “en contraposición a las formas unificadas de arriba hacia abajo” (Escobar, 2005, p. 223) propias de la política tradicional de partidos y sindicatos, se trata cada

⁸ Aunque son concebidos como intergeneracionales, tres rasgos facilitan la participación y el protagonismo de los activistas más jóvenes pioneros en la sociedad digital y el espacio de flujos en tales novísimos movimientos sociales: 1) La acción colectiva se basa en redes informales mediadas por las nuevas TIC. 2) Tiene un alcance geográfico y temático transnacional. 3) Involucra formas altamente teatrales de protesta (Feixa & Leccardi, 2012).

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

vez más de inteligencias distribuidas en red con nodos independientes e intercomunicados cuya novedad radical estaría, retomando a Lazzarato (2006), en los siguientes rasgos: 1) la lógica de afirmación de la diferencia y la singularidad como motores de la cooperación; 2) la articulación desde un común que jamás se fusiona en un todo pacífico; 3) la acción política basada en el devenir y el acontecimiento más que en proyectos políticos o planes ideales y a largo plazo; 4) la puesta en marcha de acciones coordinadas siempre abiertas, fluidas, espontáneas, heterogéneas y tácticas más que estratégicas, en las que las individualidades y los colectivos emergen y nunca se asumen de antemano como sujetos o identidades estables con objetivos preestablecidos, respuestas preparadas, cálculos o discursos preconcebidos.

Sin embargo, en el caso de las acciones políticas de los agentes en condición juvenil, si bien muchas de ellas operan bajo tales formas de organización tipo red, malla, telaraña, rizoma o enjambre (entre otros apelativos con los que se designan tales acciones emergentes y adecuadas a las situaciones que se presentan), su especificidad radica en la heterogeneidad, razón por la cual, la complejidad de la acción social juvenil no se puede reducir al “hacer” siempre emergente, informal, horizontal, flexible, etc., de la multitud o la política del acontecimiento.

En la pluralidad de la acción política juvenil cabe la agencia pura de la multitud y el acontecimiento, pero también, el simple “estar juntos” desde lo cotidiano a partir de prácticas de orden relacional que configuran nuevas formas de estar con otros (*movidas*); la manifestación y protesta esporádica frente a ciertas coyunturas o situaciones

consideradas conflictivas (*movilizaciones*); o la organización tradicional en *movimientos sociales* con objetivos claros compartidos y a largo plazo, mayor verticalidad en el mando y en la toma de decisiones, jerarquías, identidades colectivas, formalización en la organización y la acción, y estructuras estables y permanentes (Aguilera, 2006 y 2010).

Pero la gran diversidad de acciones políticas juveniles posibles hace parte de cierta ruptura más que de la reafirmación de los modelos dominantes de producción económica y social. Se trata de acciones que se suman a las recientes formas de irrupción juvenil (la Primavera Árabe, los indignados, Occupy Wall Street, movimientos estudiantiles en Chile, México, Brasil y Colombia, etc.) que expresan una sensibilidad de quiebre ante lo establecido, de fuga, reacción, invención y proposición. Es, por tanto, una acción política que genera sospecha, que enrarece el mundo, que inventa tramas y que no busca mantener los privilegios históricamente constituidos o “integrarse al sistema político sino desbordarlo, replantearlo en función de nuevos valores y utopías éticas y políticas” (Torres, 2002, p. 18). Una acción política, además, en la que tiene cabida el disenso, el conflicto, la contingencia, la creatividad, “la resignificación de los significados previos y, necesariamente, de los contextos, de donde aflorará un nuevo mundo común” (Kriger, 2010, p. 29).

Siguiendo a Aguilera (2010), se puede afirmar que la escena comunicacional se ha convertido en un ámbito central de las luchas por la constitución de las visibilidades, a la vez que en un verdadero marco estructural de construcción de la política juvenil. Si bien son fuertes las políticas comunicativas desplegadas por los actores

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

institucionalizados sobre el mundo juvenil, cada vez tienen más potencia aquellas que despliegan los propios actores juveniles en su intento por desarrollar estrategias comunicativas que pongan sobre la mesa elementos que antes no estaban, que lleven al espacio público agendas de discusión para que la sociedad entera se las apropie, y que desarrollen *políticas de la visibilidad* construidas desde el campo cultural. Juris (2008) en su análisis etnográfico del movimiento antiglobalización neoliberal, también aborda las pugnas por la visibilidad y la forma como dicho movimiento utiliza diferentes medios y mediaciones para promover interpretaciones contrapuestas o alternativas sobre determinados sucesos, construyendo así lo comunicativo como un terreno de batalla por las “políticas de la significación” (p. 84).

Se puede afirmar que la acción colectiva contemporánea y la comunicación popular por la re-existencia hacen parte del mismo campo y trabajan en la producción de estrategias comunes.

ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA PARA LA VIDA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Para consolidar estas acciones la comunicación para la resistencia social ha jugado un papel importante, tanto en la organización interna de los movimientos antisistémicos como en la difusión de las demandas para la consolidación de redes de solidaridad mundial en donde internet ha facilitado algunos de esos intercambios, pero sobre todo el trabajo articulado en contra del modelo capitalista que estos grupos se han

planteado como objetivo primordial, siendo este el caso de la *Otra Comunicación* en el neozapatismo y el *Tejido de Comunicación* de la Asociación de Cabildos Indígenas (ACIN) en el norte del Cauca, en Colombia.

Los procesos organizativos de resistencia que han impulsado diversos movimientos sociales se plantean “desde abajo y a la izquierda”, desde la autonomía global, siendo ellos mismos quienes toman las decisiones sobre sus recursos y sus formas propias de organización con independencia del Estado. Como lo afirma Zibechi (2009): “La autonomía no es una concesión de una de las partes (el Estado) sino una conquista del sector social que necesita proteger y potenciar su diferencia para poder seguir existiendo como pueblo” (p. 129).

Los movimientos sociales y las formas de acción colectiva, por su lado, forman a sus propios intelectuales, analizan las estrategias del capitalismo y generan sus propias formas de resistencia a partir de formas alternativas de pensamiento y acción.

Las comunidades neozapatistas han identificado cuatro estrategias que definen como las “cuatro ruedas del capitalismo”: 1) explotación, 2) despojo, 3) represión y 4) desprecio; a su vez las comunidades indígenas Nasa del norte del Cauca han definido cuatro estrategias que hacen parte del plan de muerte implementado por el sistema capitalista de desarrollo económico, similares a las anteriores, a saber:

- 1) *Terror y guerra*. En medio del conflicto interno que vive el país hace más de seis décadas, los

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

territorios indígenas han sido el escenario predilecto de explotación y saqueo por los diferentes actores del conflicto armado (militares, paramilitares y guerrilla), se han visto afectados por la llegada de transnacionales con la implementación de megaproyectos mineros, la siembra de monocultivos avaladas por los gobiernos nacionales que buscan la privatización de los recursos, afrontan la siembra de cultivos ilícitos, el narcotráfico y, con ello, consecuencias como la prostitución, la militarización, el reclutamiento forzado de comuneros, los constantes hostigamientos y las masacres de indígenas que se niegan a entregar sus territorios ancestrales y luchan por la liberación de la Madre Tierra.

2) *Cooptación*. Para desestructurar los procesos de lucha y organización que llevan a cabo las comunidades indígenas, tanto el gobierno como las multinacionales identifican a los líderes del movimiento para pactar con ellos la entrega de territorios a cambio de prebendas económicas y para fragmentar la organización mediante el fomento de disputas internas que desestabilicen a la colectividad. No obstante, cabe aclarar que esa estrategia no se da en todos los casos, pues muchos líderes “mandan obedeciendo”, ya que los intereses de las comunidades están por encima de sus propios intereses individualistas.

3) *Leyes de despojo*. Se implementan políticas para beneficiar a los grandes conglomerados del poder a través del agronegocio, el extractivismo y acuerdos

económicos como los tratados de libre comercio que les garanticen mayor rentabilidad y se judicializa a quienes se opongan a estas medidas, las cuales no solo afectan a indígenas, sino a otros colectivos como los afrodescendientes y los campesinos.

- 4) *Propaganda ideológica*. Se da a través de lo que ellos han denominado *invasión cultural*, ejercida por diferentes instituciones sociales como la iglesia, la escuela y, claro está, por los medios masivos de comunicación, a través de señalamientos en contra de los procesos de resistencia que difunden el rechazo y la estigmatización, mientras favorecen el modelo capitalista al incentivar el consumo y la pérdida de la lengua materna, de la medicina tradicional y de la comunicación propia.

Por ende, ambas experiencias comparten la necesidad de defender sus territorios, su identidad y la autonomía a través de estrategias de vida para vivir en armonía con la naturaleza. Así, a partir de trece demandas de los neozapatistas —trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia, paz, información y cultura— se han propuesto diversas estrategias, tales como: la *otra educación*, la *otra salud* o la *otra comunicación*, que forman parte de un proyecto integral de organización política. Por otra parte, la ACIN, asumiendo los diez puntos de la Plataforma de Lucha del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), propone:

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

- 1) Recuperar la tierra de los resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas.
- 2) Ampliar los resguardos.
- 3) Fortalecer los cabildos Indígenas.
- 4) No pagar terraje.
- 5) Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación.
- 6) Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas.
- 7) Formar profesores indígenas.
- 8) Fortalecer las empresas económicas y comunitarias.
- 9) Recuperar, defender, proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra.
- 10) Defender la Familia.

Para lograrlo, llevan a cabo los *planes de vida* de las comunidades, fortalecidos con los *tejidos de vida* que responden a su política de organización y se dividen en cinco temas: Tejido Económico Ambiental, Tejido Pueblo y Cultura, Tejido de Justicia y Armonía, Tejido Defensa de la Vida, y Tejido de Comunicación y Relaciones Externas para la verdad y la vida.

Las trece demandas zapatistas y los diez puntos de la Plataforma de Lucha se convierten así en activadores de la comunicación para la resistencia social, uno de los ejes políticos estratégicos dentro de las dos experiencias.

LA COMUNICACIÓN COMO ESTRATEGIA PRIMORDIAL

Para tener un mayor control de los estados en América Latina, desde sus inicios los gobernantes fortalecieron también la homogenización a ultranza de las culturas populares. La excusa fue la creación de un *proyecto nacional* e impedir que se pusieran obstáculos a la libre circulación de las mercancías: concentrar el poder a través de la represión y favorecer el liberalismo como vía al “progreso”. Tal proyecto hegemónico se vio fortalecido especialmente en el siglo XX, con el profundo apoyo de los llamados *medios de comunicación e información* estatales y privados, a través de los cuales circulan significaciones dominantes, ciertamente ancladas a las industrias culturales. En este mercado existe un claro sistema de producción, distribución, consumo y uso de los bienes culturales, que es hegemónico como instancia de organización de las interacciones y los intercambios simbólicos, que instaure su ideología, su “verdad”, e imponga el miedo y un patrón definido de estereotipos sociales para determinar a quién se debe categorizar como el enemigo.

A medida que se consolidan las burguesías nacionales y se forman los grupos de poder en torno a la explotación de la tierra y la explotación industrial, entre otros, se crea el escenario idóneo para dar cuerpo a los medios masivos de comunicación en Latinoamérica; en principio, a la “gran prensa” (Reyes Matta, 1981), en la cual este sector ve la

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

mejor forma de expresar sus opiniones políticas y difundir versiones amañadas de la vida social. Esta gran prensa, ligada al modelo norteamericano de la información, crea el actual modelo de comunicación-información-publicidad, que impone la creación de leyes y políticas públicas para incrementar el mercado. Por ello, así como sucede a escala mundial, en América Latina los medios de comunicación adquieren cada vez más un carácter meramente comercial e impositivo, articulado a los proyectos autoritarios que se gestan en diferentes países de la región, dando como resultado un tipo de comunicación unidireccional, excluyente y en extremo engañosa. En dichos medios masivos se difunde:

“Una verdad” caracterizada, sobre todo, por eliminar aquello que estorba sus planes y proyectos, por borrar las contradicciones y suprimir los conflictos. Una “verdad” que obstaculiza el desarrollo de la propia reflexión y evita que los individuos tomen el destino en sus propias manos. Al tiempo que difunden “la única verdad” las ideologías logran que los sujetos internalicen la censura, es decir que la conviertan en autocensura. (Pastor, 2008, p. 10).

Pese a esto, América Latina es el escenario en el cual, desde la década de 1960, se empezaron a gestar procesos de comunicación alternativa que se han construido sobre la base de la participación y la reflexión de las culturas populares; al decir de Mattelart (1997), lo alternativo ha expresado la voluntad de “devolver el habla al pueblo”.

Esta comunicación alternativa ha sido ampliamente analizada; el énfasis se ha puesto en su carácter profundamente democrático, capaz de superar los cercos ideológicos transnacionales, capaz de articular las formas de producción artesanal e industrial y de superar el patrón

mercantil. Ha sido fundamental el aporte de periodistas y comunicadores, así como el de investigadores críticos y conscientes como Gustavo Esteva (2013), quien atribuye gran importancia a las iniciativas que surgen en las propias bases de la estructura social y resalta allí nuevas opciones de comunicación colectiva, tales como el neozapatismo y el Tejido de Comunicación Nasa. Igualmente, el de Máximo Simpson, según el cual la comunicación alternativa surgida en América Latina como praxis y discurso es un antídoto frente al polo del capital privado nacional y/o transnacional.

Estos estudiosos han hecho énfasis en que la comunicación alternativa va más allá de las estructuras de propiedad y control, tanto de las derechas como de las izquierdas autoritarias, pues lo que la ha caracterizado es la posibilidad de intercambios multidireccionales; al ser autogestionaria, en ella se manifiestan diversas expresiones culturales que implican intercambios simbólicos, son una opción ante el discurso dominante y hacen frente al control por parte de los aparatos políticos que, aunque en apariencia se dicen democráticos, tienen un esquema unidireccional. Por eso supera el cerco ideológico y rompe con la hegemonía de las vanguardias político-intelectuales.

Dichos análisis surgen en forma alternativa al sistema oficial, justamente luego de los hechos que se suscitaron a nivel mundial con la revolución cultural de 1968 y la crítica que empezó a darse alrededor de las estructuras ortodoxas de pensamiento ancladas en el centralismo estatista. De esos estudios sobre la comunicación alternativa cabe resaltar que, desde la década de los sesenta, el sujeto histórico de la izquierda, el proletariado, ya no es el centro de la realidad social y política latinoamericana, en la

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

medida en que surgen proyectos comunicativos liderados por otros actores, especialmente jóvenes, campesinos e indígenas que permiten la creación de redes autónomas y una comunicación producida directamente por sus protagonistas. Otro punto para destacar es que los movimientos sociales y los colectivos políticos empiezan a darse cuenta de que los medios masivos no son omnipotentes y desde su praxis pueden lograr un cambio social.

LA COMUNICACIÓN PARA LA RE-EXISTENCIA SOCIAL: UNA RELECTURA DE LA COMUNICACIÓN POPULAR

Desde los medios masivos de comunicación masivos y privados, que en algunos casos son propiedad de integrantes de los partidos políticos hegemónicos y en otros son una alianza entre conglomerados del poder, se hacen constantes señalamientos en contra de los movimientos sociales o se actúa con total indiferencia para legitimar el aparato político-económico a través de la estigmatización y la criminalización de las fuerzas sociales emergentes que, en el caso colombiano, son tildadas de subversivas o terroristas y son ignoradas, mediante una conspiración de silencio o la propagación periódica de rumores acerca de la supuesta decadencia y crisis de los movimientos, para intentar deslegitimarlas o anularlas. Sin embargo, las crecientes propuestas comunicativas de los movimientos sociales y las formas de acción colectiva han permitido romper el cerco mediático. Por ello se hará una clasificación por niveles que permita ver una radiografía de dicha apropiación.

En el *primer nivel* se encuentran los medios masivos de comunicación comercial que son conglomerados de

información y entretenimiento que se dedican a mercantilizar la información y buscar rendimiento económico dentro del modelo capitalista. Sin embargo, dentro de ellos se encuentran excepcionales periodistas críticos, honestos y comprometidos, solidarios con las problemáticas que afectan a los explotados y desposeídos para quienes el periodismo neutral y objetivo es una mentira que legitima los contenidos ideológicos a favor de los emporios comunicativos.

En el *segundo nivel* se hallan los medios alternativos de comunicación que se gestan principalmente en Latinoamérica durante los años sesenta, en términos de oposición al modelo vertical existente y a los conglomerados mediáticos. Estos se crearon como espacios de verdadero diálogo y comunicación basados en la conciencia social crítica y fueron pensados como formas de comunicación y educación popular.

Como se ha anotado, la comunicación alternativa nace de los propios colectivos en sus territorios; es el caso de las radios mineras y de quienes las apoyaron, entre ellos los estudiantes, de gran ayuda para visibilizar las experiencias de su diario vivir y fuertemente influenciados por el pensamiento dialógico de Paulo Freire tematizado en la *Pedagogía del oprimido* (1970). Se constituyen así formas *otras* de comunicación, tanto en su estética (aparición sensible) como en su contenido y finalidad, frente a los medios comerciales que expresan la mirada de los centros de poder hegemónico, con las cuales se busca rescatar los principios de la comunicación, entendida como elemento fundamental de la vida social.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

En el *tercer nivel* están los medios masivos de izquierda que han aflorado con los gobiernos denominados *progresistas* en Latinoamérica. En tales medios, aunque se recogen diversas expresiones culturales, problemáticas sociales y denuncias con fondo político, quienes producen la información no son sus protagonistas. Gran parte de sus contenidos se enfocan en discursos hegemónicos, es decir, en exaltar las gestiones de estos gobiernos de manera unidireccional, abriendo un espacio muy reducido, casi nulo para visibilizar las luchas de los movimientos cuyas formas organizativas autónomas son muy diferentes a las de los partidos políticos y las coyunturas electorales.

Existe un *cuarto nivel*, al cual hemos denominado *comunicación para la re-existencia social y política*, que surge en 1994 con el levantamiento del movimiento neozapatista. En él, las formas de comunicación (mediada o no) se crean y fortalecen simultáneamente con sus luchas y la difusión de las mismas, con las formas de vida desde sus propios sentires y sin intermediarios, pues las culturas populares a través de la historia de larga duración se niegan a desaparecer; por ello resisten para perpetuar sus costumbres ancestrales, su cultura y autonomía, mediante múltiples expresiones, entre ellas la mediación tecnológica, parte importante de sus estrategias político-organizativas.

Quienes hacen la comunicación en este nivel no son expertos en medios, comunicadores o periodistas, sino las mismas bases sociales, los mismos obreros, campesinos, indígenas, estudiantes, sectores populares inmersos en los movimientos sociales que mantienen el propósito de generar una comunicación liberadora, emancipatoria, autónoma y colectiva, como en los casos

del movimiento neozapatista y el Tejido de Comunicación de la ACIN.

La comunicación para la re-existencia social y política tiene a su vez dos subniveles. El primero está conformado por las formas de comunicación propias, que en el caso de los pueblos indígenas son las de carácter ancestral, el sentido de la escucha, la permanencia de la tradición oral como forma de recuperación de la memoria colectiva; los encuentros de la palabra presentes en las asambleas, que les confieren un carácter dialógico y horizontal; la interacción con la Madre Tierra y la interpretación de los mensajes que ella emite; hablar alrededor del fuego, de la tulpa, crea una articulación entre palabra y acción para defender todas las formas de vida.

En el segundo subnivel está la comunicación mediada tecnológicamente (radio, televisión, video, fotografía, internet, impresos, teléfonos inteligentes, tabletas). La difusión de los mensajes es cada vez mayor a través de internet y gracias a las redes de solidaridad conformadas por medios alternativos, libres y para la re-existencia social.

Así sucedió en el caso de la Primavera Árabe en el año 2011, cuando se produjeron una serie de protestas masivas en el norte de África y Oriente Medio, en contra de regímenes autoritarios; el uso de los celulares, las redes sociales como Twitter o Facebook y la televisión satelital facilitaron la denuncia, el cese de las medidas represivas en contra de los manifestantes y el rechazo al bloqueo de muchas páginas web. También en Brasil hubo protestas masivas para conseguir costos de transporte más bajos, a través del Movimiento Passe Livre que, a través de las

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

redes sociales y de Anonymous Brasil, logró coordinar lugares de encuentro y la difusión masiva de mensajes que exigían mejores servicios públicos. Dicho movimiento también fue útil para dar a conocer el suntuoso despilfarro realizado por el gobierno de Dilma Rousseff: más de 10 000 millones de dólares en preparativos para la Copa Mundial de Fútbol 2014.

Fenómenos comunicativos como estos no hubieran sido posibles sin el compromiso de los de abajo y a la izquierda, en rechazo del modelo centralizado y excluyente, pues las redes sociales o internet son solo herramientas para las luchas sociales, no su elemento principal.

Tanto la comunica(c)ión⁹ para la re-existencia social y política como la lucha por la desmercantilización del derecho universal a la comunicación, tienen un marcado carácter anticapitalista. Aquí, la utopía es entendida como rebeldía plural. No se financian a través de la publicidad ni con recursos gubernamentales, son autogestionarias, lo cual genera autonomía en la publicación de los contenidos. Algunas de sus producciones (radiofónicas, impresas y audiovisuales) se hacen en su lengua originaria como una característica emancipatoria, animan la lucha de los movimientos, trabajan en red con otras resistencias a nivel mundial, muestran las realidades que ocultan los medios comerciales y, a su vez, proponen soluciones de transformación social.

⁹ Tomamos la expresión comunica(c)ión de Nicolás Aguilar Forero (2015), aclarado en sus propias palabras en la introducción.

La comunica(c)ción para la re-existencia social y política está en movimiento, articula el ritmo de la palabra y la acción, hace relevante la pedagogía de la comunicación para que exista una multiplicación del conocimiento técnico y político, y promueve los relevos generacionales basados en la confianza mutua y la convivencia armónica.

CRISIS SOCIAL Y CARTOGRAFÍAS DE LA COMUNICACIÓN EN AMÉRICA LATINA

En una coyuntura de fuerte populismo nacionalista que implica la pérdida de derechos y libertades, la constante lucha los movimientos sociales y las formas de acción colectiva no se han detenido. Entre diversas estrategias políticas, la comunicación ha sido un eje articulador, denunciando la censura y el silencio en los medios masivos, así como el cerco mediático que impide la circulación de significaciones de los sectores populares.

Según Carlos Fazio (2013), es esencial pensar en alternativas comunicativas al “terrorismo mediático” impuesto por determinados grupos de poder que desvían permanentemente la opinión pública a favor de los intereses del capital.

Algunos proyectos regionales de integración en Latinoamérica y el Caribe son alternativas al actual sistema; en ellos se proponen convenios para combatir la pobreza, restarle hegemonía al intervencionismo norteamericano y tener un mercado común basado en la solidaridad y el desarrollo económico-social con equidad. Tal es el caso del Mercado Común del Sur (Mercosur), la Alianza

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América - Tratado de Comercio de los Pueblos (Alba-TCP), la Unión de Naciones Suramericanas (Unasur) o la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (Celac). Sin embargo, vale la pena reiterar que estos proyectos políticos continúan apoyando a sus burguesías nacionales, pues no existe un rompimiento real con el neoliberalismo como sí lo hay en el movimiento neozapatista y el Tejido de Comunicación de la ACIN.

Otros acuerdos de integración regional potencian aún más la explotación y el despojo, del cual son responsables las derechas latinoamericanas, puesto que eliminan la escasa protección de la producción nacional. Son consecuencias de tales acuerdos: la destrucción de algunos gremios del sector agrícola en Colombia, el aumento del desempleo y una serie de perjuicios para los sectores menos favorecidos. Esto ocurre con la Alianza del Pacífico conformada por países decididamente neoliberales en el continente, como son: Chile, Colombia, México y Perú.

Los proyectos culturales también hacen parte de la integración regional, articulados a las televisoras comunitarias del continente, como en el caso del Alba Cultural, Cultura de Nuestra América, que promueve la cultura de América Latina y el Caribe sobre la base del respeto a la diversidad o Alba TV, en el que los movimientos sociales impulsan ideales mucho más igualitarios por medio de transformaciones políticas, económicas y culturales.

Telesur es otra alternativa a los monopolios comunicativos al servicio del capitalismo, que permite

democratizar la comunicación. Se trata de una cadena de televisión financiada por los gobiernos de Bolivia, Cuba, Ecuador, Nicaragua, Uruguay y Venezuela (también Argentina hasta hace poco) que se ha caracterizado por transmitir contenidos a favor de las luchas emprendidas por los movimientos sociales y por tratar temas que son una herramienta de los procesos de unión, paz y justicia social en el continente. Sin embargo, es importante mencionar que aunque sus contenidos son críticos, no son las propias comunidades las que los producen, lo cual implica un marcado carácter ideológico y propagandístico de los gobiernos que patrocinan los contenidos.

Se encuentra además la Escuela Latinoamericana de Comunicación¹⁰ de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC)-Vía Campesina, que congrega a organizaciones aliadas de todo el continente para compartir las experiencias significativas en el área de comunicación desde sus geografías. En una declaración conjunta sobre el propósito de la escuela resaltan:

Nuestra comunicación como CLOC-Vía Campesina tiene el objetivo no solamente de difundir nuestros momentos de lucha, sino promover otros valores, otros modelos y otro sistema social, desde una perspectiva socialista defendida por la CLOC-Vía Campesina. Siendo así, destacamos la importancia de las experiencias de nuestros pueblos originarios, de su cultura, lengua y de su historia de resistencia, y las recuperamos para la construcción de otro modelo de sociedad. De esa forma, nos comprometemos a promover el contacto entre esas culturas ancestrales y los

¹⁰ La primera Escuela de Comunicación de la CLOC-Vía Campesina se llevó a cabo en Managua (Nicaragua) del 24 al 30 de noviembre de 2011.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

nuevos saberes, dentro de una perspectiva de apropiación en respeto a los conceptos históricos y culturales.¹¹

Con ese proyecto se fortalece la pedagogía de la comunicación y la función de multiplicar los saberes técnicos y políticos entre las organizaciones, por lo cual se ha convertido en un eje transcendental para que los movimientos sociales asuman de manera propia los diversos contenidos que propagan. Desde la pedagogía de la comunicación se busca pasar de la reflexión a la acción, que se dé una formación de los sujetos para que estos luego sean transformadores de su realidad. Las características que explica Kaplún, retomando a Freire, para estos procesos de enseñanza-aprendizaje, son las siguientes:

Que nadie educa a nadie. Nadie se educa solo (como nadie se educa solo, se rescata el aspecto comunitario de la educación, ya no se habla desde el ámbito egoísta, individualista de los modelos anteriores, sino que es a partir de la experiencia compartida como se genera conocimiento) [...] Los hombres se educan entre sí mediatizados por el mundo (un educador-educando con un educando-educador). (Kaplún, 1998, p. 41).

Además de estos elementos, internet también ha sido una herramienta notable en la democratización de la comunicación, pues ha facilitado a los movimientos sociales y nuevas formas de acción colectiva al permitir la interacción mediante acciones conjuntas que hacen

¹¹ Se puede consultar la declaración final en <http://www.cloc-viacampesina.net/component/content/article/34-demo-category/815-declaracion-final-de-la-i-escuela-latinoamericana-de-comunicacion-de-la-cloc-via-campesina>

uso estratégico de la web para la difusión de contenidos, aprovechando su accesibilidad. Sin embargo, no hay que olvidar que las nuevas tecnologías, así como los medios de comunicación tradicionales, son solo herramientas y que la importancia de la comunicación para la re-existencia social y política radica en el proceso comunicativo que se realiza con la gente.

Con la emergencia de la cibercultura se da el despliegue de lo que se conoce como *sociedad de la información*, en la que, se supone, la información circula sin barreras de tiempo ni de espacio. Este hecho, conocido como *tecnofilia*, ha generado gran simpatía en diferentes sectores. No obstante, otros argumentan que la evolución tecnológica trae consigo enormes riesgos para la sociedad y es necesario crear resistencia frente a su expansiva tiranía y manipulación, fenómeno conocido como *tecnofobia*. Además, aunque cada vez son mayores las acciones que se pueden coordinar por medio de las TIC, también es cierto que la mayoría de la población del mundo no cuenta con el acceso a internet ni a otros servicios públicos.

Entre algunas de las iniciativas más críticas para desmercantilizar la comunicación y asumirla como una estrategia de lucha se encuentran la Agencia Latinoamericana de Información (ALAI)¹², la Minga Informativa de los Movimientos Sociales¹³ o el énfasis especial en temas latinoamericanos, donde se destacan *Rebelión*, sitio web y medio alternativo de información,

¹² Véase: <http://www.alainet.org/>

¹³ Véase: <http://www.movimientos.org/>

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

y *Desinformémonos*, con los considerables aportes de la periodista Gloria Muñoz. Cabe destacar que estos portales publican artículos de diferentes intelectuales y activistas críticos que hacen rigurosos análisis acerca de las problemáticas suscitadas a nivel mundial, algunos en una perspectiva de larga duración que no se agota solamente en informar. Son espacios que, además, están abiertos a la población en general, como lo evidencian los aportes fotográficos y audiovisuales que se han recopilado y difundido en *Desinformémonos* acerca de las manifestaciones adelantadas en diversos países sobre la desaparición por parte del gobierno mexicano de 43 normalistas rurales de Ayotzinapa. Se encuentra también el creciente portal *Pueblos en Camino*, cuyo propósito es tejer resistencias y autonomías entre pueblos y procesos, haciendo énfasis en el intercambio de experiencias que invitan a la acción y a la construcción de respuestas conjuntas. Estos son solo algunos de los espacios de comunicación alternativa que día a día crecen en el continente.

En el portal de *Pueblos en Camino* creado por Vilma Almendra y Manuel Rozental, quienes fundaron e impulsaron fuertemente el Tejido de Comunicación de la ACIN y, debido a las constantes amenazas, hoy se encuentran en el exilio, se realizan las jornadas “Sembrar vida, ahí donde mero está la muerte”; en ellas se reflexiona acerca de diversas problemáticas a nivel continental, pero también sobre las estrategias de lucha que se adelantan en Latinoamérica para continuar en la defensa de la vida. Se usa internet como una forma de encuentro y resistencia.

El trabajo articulado en red en toda Latinoamérica se está dando además a través de diferentes espacios

de convergencia, como el Encuentro Latinoamericano “Democratizar la palabra en la integración de los pueblos”¹⁴ o las dos cumbres continentales de Comunicación Indígena¹⁵, cuyo propósito es aunar esfuerzos desde diferentes sectores (medios de comunicación alternativos, populares, comunitarios, medios desde abajo, académicos, intelectuales, colectivos juveniles, culturales y sociales) en el planteamiento de agendas conjuntas que promuevan la efectiva participación de la población civil, un acceso libre a la información y la creación de plataformas comunes que permitan la difusión de contenidos críticos que sean alimentados de forma recíproca.

El Foro de Comunicación para la Integración de Nuestra América (<http://www.integracion-lac.info>) es un lugar de convergencia de casi todos los colectivos y organizaciones nombradas: ALAI, ALBA, CLOC, FILA, Jubileo, Marcha mundial de las mujeres, Nodal, Prensa Latina, Pressenza IPA, Question, Radialistas, Resumen Latinoamericano, SIGNIS/ALC, Desde Abajo. Por otra

¹⁴ Tuvo lugar en Quito, del 4 al 6 de noviembre de 2013.

¹⁵ La primera cumbre se realizó en el Resguardo Indígena de La María, en Piendamó (Cauca, Colombia), del 8 al 12 de noviembre del año 2010; y la segunda se llevó a cabo en Tlahuitoltepec (Oaxaca, México) del 7 al 13 de octubre de 2013. De esta última destaca la decisión tomada por varios colectivos de comunicación indígena de toda Latinoamérica de no participar, puesto que, a través de la decisión unilateral del coordinador general de la cumbre, Franco Gabriel Hernández, en consenso con la Agencia Internacional de Prensa India (AIPIN) y el Colectivo JënPoj se invitó al actual presidente mexicano Enrique Peña Nieto, y se solicitó apoyo financiero a la Secretaría de Comunicaciones y Transportes. Se puede consultar la carta aclaratoria por parte de la comunidad de Tlahuitoltepec en http://issuu.com/cartaclaratoriatalhuitoltepec/docs/carta_aclaratoria-tlahuitoltepec.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

parte, un espacio de encuentro de redes y eventos como la Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala Bolivia, 2016, se encuentra en <http://www.cumbres-decomunicacionindigena.org/presentacion>.

Las comunidades indígenas han sido un muy buen ejemplo en el manejo de la comunicación para la resistencia social en sus formas propias y apropiadas, la han integrado a sus luchas para la articulación con otros movimientos sociales que tienen demandas similares y también son criminalizados en las representaciones difundidas por los conglomerados mediáticos comerciales.¹⁶

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguilar Forero, N. (2015). *Comunica(c)ción: la comunicación en la acción colectiva juvenil: dos experiencias organizativas en la ciudad de Bogotá* (Tesis doctoral). Manizales: Universidad de Manizales, Cinde.

Aguilera, O. (2006). Movidas, movilizaciones y movimientos. Etnografía al Movimiento Estudiantil Secundario en la Quinta Región. *Revista Observatorio de Juventud. Movilizaciones estudiantiles: claves para entender la participación juvenil*, 3(11), 34-40.

Aguilera, O. (2010). Acción colectiva juvenil: de movidas y finalidades de adscripción. *Nómadas (Col.)*, (32), 81-98.

¹⁶ A manera de ejemplo, puede verse <https://nasaacin.org/?s=todos+y+todas+a+la+minga+de+comunicaci%C3%B3n>

- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*. México: Itaca.
- Botero, P. (2011). Movimientos generacionales a partir de cinco experiencias de acción política en Colombia. *Nómadas (Col.)*, (34), 61-75.
- Cubides, H. (2010). Participación política y organización de jóvenes en Colombia vista desde la tensión “plan de organización-plan de consistencia”. En S. V. Alvarado & P. A. Vommaro (comps.). *Jóvenes, cultura y política en América Latina: algunos trayectos de sus relaciones, experiencias y lecturas 1960-2000*. Rosario: Homo Sapiens.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar el occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Prometeo Libros.
- Debord, G. (1967). *La société du spectacle*. París: Buchet-Chastel.
- Delgado, R. (2009). *Acción colectiva y sujetos sociales. Análisis de los marcos de justificación ético-políticos de las organizaciones sociales de mujeres, jóvenes y trabajadores*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana
- Delgado, R., Ocampo, A., & Robledo, A. (2008). La acción colectiva juvenil: un modelo de análisis para su abordaje. *Punto-e-vírgula*, (4), 196-216.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Escobar, A., Álvarez, S., & Dagnino, E. (2001). Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos. En *Política cultural y cultura política*. Bogotá: Taurus.

Esteva, G., Salvatore Babones, and Philipp Babczyk (2013). *The future of development: a radical manifesto*. Bristol: Policy Press.

Fazio, C. (2013). *Terrorismo mediático: la construcción social del miedo en México*. México: Debate.

Feixa C., Costa, C., & Saura, J. (2002). De jóvenes, movimientos y sociedades. En C. Feixa, J. Saura & C. Costa (eds). *Movimientos juveniles: de la globalización a la antiglobalización*. Barcelona: Ariel.

Feixa, C., & Leccardi, C. (2012). El concepto de generación en las teorías sobre la juventud. En G. Muñoz (ed.). *Jóvenes, culturas y poderes*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Flórez, J. (2010). *Decolonialidad y subjetividad en las teorías de movimientos sociales*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Ghiso, A., & Tabares-Ochoa, C. M. (2011). Reflexividad dialógica en el estudio de jóvenes y prácticas políticas. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 1(9), 129-140.

Hardt, M., & Negri, A. (2000). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Multitud*. Barcelona: Random House Mondadori.

- Juris, J. (2008). Performing Politics: Image, Embodiment, and Affective Solidarity during anti-Corporate Globalization Protests. *Ethnography*, 9(1), 61-97.
- Kaplún, M. (1998). *Una pedagogía de la comunicación*. Madrid: Editores de la Torre.
- Kruger, M (2010). Pedagogía y Política. Qué quieren y qué pueden los jóvenes ciudadanos egresados de la escuela (Argentina post-2001). *Revista Argentina de Estudios de Juventud* (2). La Plata: Observatorio de Jóvenes, Comunicación y Medios, Facultad de Periodismo y Comunicación Social UNLP.
- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Linares, M., (2015). *La Otra Comunicación del neozapatismo en México y el Tejido de Comunicación de la ACIN en Colombia, estrategias políticas de resistencia antisistémica y anticapitalista* (Tesis de maestría), México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martín-Barbero, J. (2002). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Martín-Barbero, J. (2003). *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá: Gustavo Gili.
- Mattelart, A., & Mattelart, M. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Editorial Paidós.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.

Muñoz, G. (2007). La comunicación en los mundos de vida de los juveniles. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. 5(1), 283-308.

Muñoz, G. (2010). Youth Studies in Colombia: State of the Art. En *Youth studies in Latin America: changes, exchanges, challenges*. Youth studies in Colombia. *Young*, 20(4), 399-414.

Muñoz, G. (2010b). Las redes sociales ¿fórmula contra la soledad y el aburrimiento? *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8(1) (separata), 51-64.

Muñoz, G. (2011). Prácticas políticas de jóvenes: desde abajo y a la izquierda. En J. C. Amador, R. García & M. Quena, L. Loaiza (eds). *Jóvenes y derechos en la acción colectiva: voces y experiencias de organizaciones juveniles en*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas-Personería de Bogotá.

Muñoz, G. (2011b). La relación de los jóvenes y las jóvenes con la cultura y el poder. En: G. Muñoz (ed), *Jóvenes, culturas y poderes*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Pastor, M. (2008). *Testigos y testimonios. El problema de la verdad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Radio Rebelde. (2014). *Quiénes somos*. Recuperado de <http://www.radiorebelde.cu/quienes-somos>

- Reyes Matta, F. (1981). La comunicación transnacional y la respuesta alternativa. En G. Simpson. *Comunicación alternativa y cambio social en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Seoane, J., & Taddei, E. (2002). Los jóvenes y la antiglobalización. En C. Feixa, J. Saura & C. Costa (eds.). *Movimientos juveniles: de la globalización a la antiglobalización* (pp. 145-163). Barcelona: Ariel.
- Torres, A. (2002). Las lógicas de la acción colectiva: aportes para ampliar la comprensión de la acción colectiva. En *Cuadernos de Sociología*, 36, 33-62. Bogotá: Ediciones USTA.
- Virno, P. (2003). *Virtuosismo y revolución, la acción política en la era del desencanto*. Madrid: Traficantes de sueños
- Zibechi, R. (2003). *Genealogía de la revuelta. Argentina: una sociedad en movimiento*. La Plata: Letra Libre.
- Zibechi, R. (2009). *Autonomías y emancipaciones*. México: Sísifo.

CAPÍTULO 4

COMUNIDADES EN RESISTENCIAS Y RE-EXISTENCIAS: APORTE A LOS PROCESOS DE COMUNICACIÓN POPULAR

Patricia Botero Gómez¹, Aura Isabel Mora²

Quisiéramos, antes de empezar con nuestro tema epistemológico, dejar en claro que elegimos escribir en primera persona del plural como un texto conversado. No se trata de un mero capricho de las autoras, sino de la decisión de cuestionar la desventaja que la investigación impone a partir de reglas sustentadas en una supuesta distancia objetiva que pretende analizar una porción de realidad desde la visión ajena a los contextos donde esta se constituye.

El primer argumento para escribir en primera persona es que consideramos fundante para este proceso escritural la experiencia del ser testigos de los pasos de otra humanidad que emerge en las luchas de pueblos y cómo estas luchas

¹ Profesora e investigadora, Universidad de Manizales. Investigadora independiente del Tejido de Colectivos Unitierra de Manizales (Caldas) y el Suroccidente Colombiano, y de la campaña Hacia Otro Pazífico Posible, desde el Grupo de Académicos e Intelectuales en Defensa del Pacífico Colombiano (Gaidepac).

² Profesora e investigadora, Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

atravesan la subjetividad en el proceso de investigación cuando se realiza en la cercanía y relacionamiento profundo con las comunidades en sus territorios. El segundo argumento se sustenta en las biografías de dos militantes académicas implicadas en los territorios que acompañamos, biografías generadas a partir de sus experiencias y que parten de la autoetnografía que se produce en encuentros y momentos que conjugan lo intencionado-deliberativo con el festejo, la risa, y el intento de transitar por los caminos de autodeterminación que aprendemos de los pueblos del río, la mar, las montañas y las urbes. Escribiremos en conversación a dos voces, desde cada experiencia en singular; y, en plural, cuando las experiencias son complementarias en el presente texto colectivo.

Las razones de nuestro encuentro, más que académicas, se han venido construyendo al tejer este texto, compartiendo las experiencias de procesos de investigación desde la acción colectiva y procesos alternativos a la comunicación, por dentro y por fuera de la academia. Los encuentros con comunidades, colectivos de jóvenes, movimientos sociales y comunidades en resistencias nos han llevado a pensar los problemas desde el territorio y actuar desde las respuestas que allí se reinventan para la defensa de la vida. Los saberes, ciencias y creencias han sido invalidados y sometidos tanto por la academia como por el Estado, mediante la vieja práctica de traer expertos a planificar y, por consiguiente, a imputar realidades alejadas de las políticas de vida que defienden las comunidades en resistencia y re-existencia. En consecuencia, las comunidades en resistencia hacen frente a la violencia de las políticas públicas, a la guerra y al despojo; por ello, pensamos que la universidad tiene una deuda con los territorios y con la

vindicación de conocimientos y filosofías milenarias como alternativas a la academia misma.

Patricia: *En los procesos de investigación con las comunidades y desde las acciones colectivas nos hemos propuesto recontar una historia, y enfrentar la batalla teórica, en el engranaje existente entre ley, ciencia y despojo. Además de interesarnos por la rigurosidad de lo que documentamos, apelamos a la legitimidad y la interpretación colectiva de lo que se quiere decir, desde los marcos mismos de interpretación y experiencia vivida por la gente que sufre la guerra en su propio pellejo.*

La intimidad en el compartir cotidiano produce aprendizajes, sentimientos de impotencia, rabia por la esquizofrenia de mundos que a veces nos toca vivir. Apelamos a no estudiar a la gente, sino, más bien, a retomar como principal referente teórico-práctico sus luchas como caminos subalternativos frente al neoextractivismo, al neoliberalismo y a la guerra patriarcal y autoritaria que defiende el monopolio de las armas legales e ilegales como ficción que justifica la política. Si bien padecemos en contexto los mismos riesgos que viven las comunidades, cuando nos vamos, aturde la aparente calma que se vive en la ciudad. En este sentido, llevamos nuestros informes para agenciar las preguntas y las respuestas que la gente propone desde sus experiencias milenarias para el presente, y que se constituyen en fuente de sabiduría para liberarnos de las formas de imposición, despojo y corrupción producidas en el modelo monocultural del mundo oficial. Así mismo, para batallar con las formas de interpretación de mundos en el racismo mediático y el racismo académico producido en gran parte del conocimiento abstraído de los territorios de vida y las luchas concretas de la gente.

Aura Isabel: *Nosotras mismas estamos implicadas en los problemas del territorio y, en la investigación, somos sujetos y objetos, e informantes de nuestra realidad; por ello, nuestras voces aparecen aquí, no solo como autoras del texto, sino como voces de quienes también padecen la*

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

colonización del lenguaje, la ausencia de los saberes que nos han borrado y la imposición de otros. No es fácil responder a los retos de pensar una "investigación otra", a partir de las universidades donde trabajamos, pero hacemos lo imposible por pensar una universidad diferente, capaz de entender el conocimiento más allá de las teorías. Una primera rebelión para la investigación es la de pensar de manera genuina, propia, auténtica; a partir de los saberes de la gente en su territorio y de la comprensión de que es allí donde están las pistas para nuevas teorizaciones que necesita la academia, tan alejada de la realidad y del territorio, encerrada en los muros del salón. Falta una academia que se haga en la calle, en el barrio, en la plaza, en el sembrado, en la minga, en la fiesta, en el café, en la reunión y en los diversos lugares de la vida cotidiana donde se produce la vida, el conocimiento vivo y, también, una comunicación en donde tenga sentido encontrarnos y estar juntos.

Patricia: *La subjetividad misma nos compromete en el recontar la historia. Escribiremos desde la crítica existencia y, en este sentido, oralizaremos la escritura con la intención firme de ser consecuentes con la pluralidad de lenguajes, sentidos y poéticas transgresoras que anuncian personas, comunidades y pueblos; y las maneras que reinventan palabras y mundos desde el hacer cotidiano.*

Siempre sospeché de los discursos que afirman las teorías académicas y las instituciones. Estas imponían una mirada que no coincidía con los mundos que caminaba, visitaba y habitaba. Había otros mundos mucho más interesantes, realistas y auténticos que se vivían en las calles, en los campos y en las selvas, en todas las orillas en que habita la subalternidad, a pesar de que no todos eran mi lugar subalterno, ni el mundo en el que nací y me eduqué formalmente. Caminar con los pueblos desde muy pequeña ha implicado para mí aprendizajes que no pasan tanto por el conocimiento logocéntrico; aprendizajes que más bien se conectan con la manera de vivir y de los cuales, de sus otras versiones de mundos y realidades, no podría escapar.

Esta tarea va mucho más allá del tradicionalismo o antiimperialismo, implica hacer etnografías a la inversa desde otros mundos incorporados en el propio mundo. En medio de la esquizofrenia de mundos, por todo lo que falta para llegar a vivir, a hacer y a ser como viven, hacen y son los pueblos, personas y comunidades en re-existencias seguimos labrando terreno, deselitizando las relaciones en cada momento y cada lugar, en los propios espacios vitales. Con los pueblos, aprendimos a honrar la palabra, entregar abundancia, reciprocidad y mantener un corazón alegre a pesar de la nostalgia activa por una historia que sigue pendiente por sanar, por venir y por vivir.

Al mirar los diferentes lugares de la subalternidad, que no siempre se restringen a las luchas de clase, pasaban por la burla, la humillación, la subordinación y el empobrecimiento de la gente; desde aquellas personas que encierran en los manicomios, las que tachan de incompetentes en las escuelas o de improductivas en el mercado, las que confinan y despojan de sus territorios de vida, hasta las que persiguen su propia dignidad. No obstante, la diversidad enraizada no se improvisa; por más que quieran homogeneizar las culturas con los proyectos del desarrollo, la civilidad y el progreso, las resistencias emergen en recuerdos y en olvidos, y nos permiten reinventar, tejer esperanzas desde los pensamientos y formas de vida más allá del despojo, el patriarcado, el racismo y cualquier forma de subordinación.

Aura Isabel: *Un interés más es el de comprender la importancia de la comunicación en la vida y sus expresiones sociales, y la deconstrucción del poder a partir de nosotras mismas. Buscamos respuestas a cómo encontramos estos tránsitos y nos movemos de esa realidad que se nos había propuesto, no tan coherente; cómo ir transformando esas lógicas, y cómo ponerlas al servicio del trabajo en colectivo para decidir y vivir de una manera diferente a la que dicta el sentido común o nos propone la matriz de poder a la cual pertenecemos.*

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Por eso es necesario instalarnos a partir de lo que somos, en este caso, profesoras universitarias que venimos de la educación popular; de ver y sentir, con las comunidades a las que pertenecemos, las luchas en los barrios por los servicios públicos, por el acceso a la educación, por los problemas ambientales, entre otros. Luego entramos a la academia y nos resistimos a quedarnos solo en la zona de los discursos. Nuestro poder reside en trabajar, en la cotidianidad, por comprender el mundo de una manera integral, donde la academia hace parte del territorio y no donde el territorio es una categoría de tantas en la academia —el territorio es, para nosotras, poder—; donde la acción entra en confrontación con el poder hegemónico.

Nuestra intención, por tanto, consiste en plantear las implicaciones comunicativas a partir de las agencias milenarias que se van recreando y reconfigurando de manera contemporánea, las cuales constituyen un potencial descolonizador de la academia y de la comunicación, como instituciones que han sido cómplices del despojo mediático y teórico; ¿cómo la agencia comunicativa podría anunciar otros mundos desde, con y al servicio de comunidades que resisten y re-existen en territorios rurales y urbanos? Por lo que al señalar la pretensión de querer emancipar a las comunidades, nos interpela el trabajo conjunto entre academia y activismo, desde el cual se gestan procesos de comunicación en desjerarquización de los sistemas de relación subordinantes, racistas, disciplinares, patriarcales, neoextractivistas y de despojo.

En este sentido, la vida cotidiana constituye el principal escenario de tematización en nuestros problemas de investigación; ¿qué enunciamos como concepto/experiencia de y *Comunidades en Resistencias y Re-existencias* —CRR— teniendo en cuenta la fragmentación, las pugnas

al interior de lo que puede denominarse comunidades en medio de lo que nos despoja en el modelo de civilidad, progreso y desarrollo?³ y ¿cómo el pensamiento de los pueblos, sus resistencias y re-existencias permiten descolonizar la mirada técnica y disciplinar de la comunicación?

Es importante advertir que no pretendemos dar una respuesta concluyente a estas preguntas; solo desde la cercanía con otros procesos comunicativos y otros lenguajes, se nos permitirá hacer un esbozo de quehaceres pendientes por tejer y de procesos conjuntos desde fuerzas singulares y complementarias.

Para este texto, en un primer momento, planteamos algunos postulados acerca de cómo la tradición teórica europea ha comprendido las resistencias y las apropiaciones de dichas teorías en el contexto latinoamericano, especialmente en la teología de la liberación, las teorías de emancipación y la comunicación popular; en un segundo momento, abordamos experiencias concretas de alternativas a la comunicación e indicamos las comprensiones prácticas de *teorías socioterritoriales en movimiento*⁴ que *tramitan las luchas de personas, colectivos, comunidades en resistencia y, en estas, la emergencia de la palabra re-existencias*;

³ Estas notas hacen referencia a algunos diálogos con Arturo Escobar, Marilyn Machado y Charo Mina Rojas en la campaña Hacia Otro Pazífico Posible.

⁴ Las teorías socioterritoriales en movimiento han sido compiladas por Colectivos, movimientos y comunidades en resistencias desde Colombia (2015); así mismo, han sido trabajadas como práctica teórica desde el Proceso de Comunidades Negras (PCN), Equipo Yembé y Gaidepac (comps. Machado, Mina, Botero & Escobar, en prensa), y en Mina, Machado, Botero y Escobar (2015).

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

finalmente, en un tercer momento, frente a las versiones y fantasmas que circulan en la política, pública, la teoría y los medios de comunicación que mantienen una complicidad implícita y explícita, retomaremos dichas luchas concretas de pueblos, subjetividades y comunidades en resistencia y re-existencia como referentes teórico-prácticos y técnico-disciplinarios de descolonización de la comunicación institucional y las implicaciones en las agencias concretas de comunicadores en el contexto acrítico y de giro mediático hacia la derecha.

PRIMER MOMENTO: DE LAS RESISTENCIAS, ALGUNOS APORTES TEÓRICOS DESDE LAS COMPRESIONES DE OCCIDENTE

Para hablar de resistencias, empezaremos por citar un trabajo que nos llamó la atención por la hipótesis que plantea: la investigación de Reinaldo Girado Díaz (2006), donde se sostiene que la “pregunta por el poder y la resistencia es la pregunta por la vida, la vida es la apuesta por las luchas políticas, económicas y sociales” (p. 3), lo que tiene mucho sentido, ya que en los distintos contextos de la historia de la humanidad, el poder ha transitado por diversas formas de operar y, por ende, por diferentes formas de ejercer resistencia por parte de los sujetos en sus contextos históricos.

Para hablar de *poder*, tomamos lo planteado por Foucault (1994), uno de los intelectuales más conocidos que trabajó el tema del poder. Él, como nosotras, centra

su interés en la forma cómo opera el poder, y parte de su explicación se desarrolla en las relaciones de poder y en las luchas entre fuerzas. Entre las formas de esta lucha se encuentra la resistencia, que “no es reactiva ni negativa, es un proceso de transformación permanente: desempeña en las relaciones de poder el papel del adversario, los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder, donde hay poder, hay resistencia” (Giraldo, 2006, p. 105). Tales fuerzas de poder transitan entre dominadores y dominados. El poder no lo puede abarcar todo, siempre van a aparecer líneas de fuga (no en el sentido deleuziano) más bien como emergencias del poder. En la resistencia marxista, el eje es la lucha de clases, la ideología es la base de la resistencia, el despliegue de fuerzas se da entre dos contrarios; se trata entonces de colocar al proletariado como la masa popular en punta de lanza de la resistencia, que se moviliza y va por las calles para enfrentarse al Estado o al patrón.

Aura Isabel: En un primer momento participamos en movimientos inspirados en la lucha marxista, pues la ejercían los sectores populares de los que formábamos parte. Los compañeros que lideraban los procesos de movilización se llamaban a sí mismos marxistas, leninistas o trotskistas; cada uno tenía como una especie de “padrino de discurso”, del cual hacían su propio devenir; discutían los principios con los demás y se disputaban la palabra; era una resistencia antiimperialista de oprimidos y oprimidos. La idea de la resistencia en este escenario era, ante todo, tomarse el poder. Esta frase, “tomarse el poder”, se refiere a cambiar y doblar para imponer un nuevo ejercicio de poder.

En la entrevista que hizo Bernard-Henry a Foucault, titulada *No al Sexo Rey*, el filósofo plantea que la resistencia:

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

...tiene que ser como el poder, tan inventiva, tan móvil, tan productiva como el poder, es preciso que, como él, se organice, se coagule y se cimente la resistencia, que vaya de abajo a arriba, que, como el poder, se distribuya estratégicamente. (Foucault, 1994).

Entonces, las resistencias tradicionales basadas en las ideas marxistas son aquellas maneras de lucha donde los poderes se polarizan, se generan siempre y cuando sean opuestos, es decir, donde los actores se consideran como antagonicos y su deseo es absorber e imponer al otro su mirada del mundo. En el caso de que ese *otro* no se doblegue o no sea absorbido, se busca eliminarlo o desaparecerlo, “la idea de la revolución está en un franco aislamiento en muchas partes del continente, la guerra de guerrillas ha resultado inválidas y son casi inexistentes” (Gogol, 2007, p. 339). Las estrategias para *tomarse el poder* por la fuerza, utilizadas por uno y otro bando, hacen parte del sistema patriarcal que es preciso descolonizar.

Este ejercicio del poder a través de las resistencias en las luchas armadas, dadas en nuestro continente después de la Segunda Guerra Mundial, las más cercanas y que nacen como resistencias *desde adentro* en América Latina son Cuba, en los años cincuenta; pasando por Chile, a inicios de los setenta; Nicaragua, El Salvador y Guatemala, a finales de los setenta; Ecuador, durante los ochenta; y México, en los noventa; la guerra en Colombia atraviesa toda esta línea de tiempo. Han sido propuestas radicales caracterizadas por la lucha contra la desigualdad, la pobreza, la represión; con ideas emancipadoras, pero que han terminado en la dinámica de *tomarse el poder* para ejercer un cambio radical e implementar, nuevamente, una forma

de poder hegemónica. Estas formas de resistencia actúan como el poder hegemónico, por cuanto el deseo es poseer o eliminar al otro e imponer una forma de reproducir la vida que se vuelve, de nuevo, imperante y única. En América Latina, la influencia de las fuerzas y pensamientos de la izquierda europea, sin menospreciar la importancia de estas fuerzas de pensamiento, marcaron la forma de resistencia en el territorio, con la idea de asumir el poder e imponerse sin tener en cuenta la diferencia.

Aura Isabel: Fuimos testigos, desde lejos, del ejercicio del poder a través de resistencias como las luchas armadas; igual que muchos, nosotras teníamos la misma idea de ayudar a transformar el mundo cambiando el gobierno, cambiando de poder, pero vimos que tal vez esa no era la vía y fuimos cambiando nuestra idea de resistencia y con ella fuimos cambiando las maneras de re-existir.⁵

LA IDEA DEL OTRO EN LA RESISTENCIA

Estas resistencias de las que hablamos anteriormente han surgido de debates sobre el concepto de identidad o identidades, por eso nace con ellas la idea antiimperialista, donde se puede equipar a la relación de polos opuestos amo-esclavo. En esta línea, los movimientos ven a “Europa y a Estados Unidos como amos, mientras América Latina ha sido vista como esclavo o como el otro” (Gogol, 2007, p. 15) y, al mismo tiempo, surge una filosofía de la liberación o emancipación a la existencia de la esclavitud.

⁵ No queremos decir con esto, que estas luchas sean buenas o malas, lo que hago es describir la forma de la resistencia.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Este poder negador del *otro* nos obliga a preguntarnos: ¿*Qué es lo que pasa cuando el oprimido ha cobrado conciencia de sí mismo y de su realidad?*, puesto que el *otro* deja de estar en el camino de convertirse algún día en un igual, se convierte en el enemigo que hay que eliminar de cualquier manera, y el esclavo, el oprimido, se levanta sin más alternativa que la violencia para buscar el reconocimiento. El *otro* en la resistencia es discriminado y estigmatizado, pero esta discriminación es mutua, se da en cada uno de los polos; lo que se pierde en esta mirada del *otro*, es la capacidad que se tiene para enriquecer la vida social, es decir, de juntarse, de crear en compañía, e incluso, de luchar sin violencia, sin acabar con el *otro*.

Una arista más de la comprensión del *otro* es la del *desposeído de saber*, de conocimiento, de posibilidad creativa, es un *otro* vacío. En esta forma de resistencia, el *otro* es infantilizado o visto como incapaz de pensar, de hacer; por eso es necesario indicarle en todo momento el *cómo se hace...* Esta visión del *otro* en América, que surge a partir de la Colonia, deja un rezago inmenso en las prácticas de poder. El *otro* no tiene un verdadero conocimiento, ni un saber válido; es incapaz de tomar decisiones o ser dueño de sí mismo, por ello, no puede ser libre, no sabe cómo ser libre y, en el mejor de los casos, debe estar bajo la tutela de quien sí tiene la capacidad de pensar.

Las resistencias del saber y el conocimiento están ligadas a la manera como se implementan en América las ideas que explican el mundo a través de la negación del *otro*, un *otro* distinto. La barrera de este *otro* es superada cuando se convierte en semejante, es decir, cuando la resistencia logra la liberación; pero en el caso de América, esa liberación se

traduce en la asimilación de la cultura. La resistencia aparece en la medida en que el *otro* no es superado ni determinado totalmente, sino transformado en la lógica de lo impuesto.

Frantz Fanon comprendió que la dominación no solo consiste en la forma de producir la riqueza, sino en la destrucción de la intimidad de los sujetos y de su cultura; pero, al mismo tiempo, identifica que la resistencia se encuentra en el reconocimiento de sí mismo y no en la eliminación del diferente, y que el poder radica en la autoconciencia que lo llevará al autorreconocimiento.

Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de su originalidad cultural local se posesionará frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en la que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli, será más blanco en la medida de que haya rechazado su negrura, su sabana. (Fanon, 1952/2016, p. 50).

Fanon nos muestra cómo el esclavo se ha hecho reconocer por el otro y, por ello, el amo lo reconoce; pero es el amo quien le da esa posibilidad de ser reconocido, de estar en la *zona del ser*, “el blanco es un señor que le ha permitido a sus esclavos comer en su mesa” (Fanon, 1952/2016, p. 278); el amo es quien lo ha liberado. Fanon describe la lucha como un asunto de vida o muerte frente al reino de lo absoluto que doblega y domina el cuerpo del esclavo. El pensamiento de Fanon es la filosofía del autorreconocimiento, deviene en un análisis de resistencia que denuncia la negación de las luchas plurales, homogéneas al sistema occidentalizado del mundo.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Mi madre queriendo un hijo memorándum
si tu lección de historia no sabes
no iras a la misa del domingo con
tu traje de los domingos
ese niño será la vergüenza de nuestro nombre
ese niño será nuestra maldición
calla, te he dicho que tenías que hablar francés
el francés de Francia
el francés de los franceses
el francés, francés.

(Fanon, 1952/2016, p. 51).

El autorreconocimiento es fuente de las resistencias, más allá de un evento de consciencia unificada por parte de colectivos y movimientos sociales, las luchas milenarias y sus silencios elocuentes tejen comunalidad⁶, vindicando más que el reconocimiento externo, el autorreconocimiento de las propias maneras de ser, pensar, hacer, estar-habitar territorios como alternativa a las políticas de muerte. Se trata de alternativas, no solo para las comunidades étnicas y populares, sino, de paso, en defensa de las políticas de vida (Botero y Guerrero, manuscrito inédito, septiembre. 11-13, 2017). Aprender de sus referentes particulares, por ejemplo, al asumir la radicalidad de volver a la lengua materna nos permite avanzar en procesos de autonomías colectivas entre pueblos, con la tierra y en defensa de los territorios

⁶ Es importante anotar aquí los diálogos y apuntes inéditos de Patricia Botero con Arturo Guerrero, reconstruyendo la bitácora en el encuentro de Autonomías y Despatriarcalización, especialmente, en los recorridos por los ríos. Véase Autonomías colectivas enraizadas: pasos del Buen Vivir desde la Pluriversidad del río (manuscrito inédito, septiembre 11-13, 2017).

de vida. Así como las luchas por el autorreconocimiento, las resistencias emancipadoras (Almendra, 2017) defienden la vida en la selva, en la aldea y en la periferia, constituyendo territorios diversos, cotidianos, como las aldeas felices, los centros comunitarios, los palenques, las granjas vivas, la liberación de la Madre Tierra y de los ríos.

OTRAS RESISTENCIAS, COMO LAS ENTENDIÓ LATINOAMÉRICA

Nos encontramos con gran emoción que en América vienen surgiendo ideas emancipadoras en Argentina, México, Bolivia, Perú, Ecuador, Chile y Colombia, basadas en corrientes como el pensamiento independentista, la educación popular, las luchas campesinas, las resistencias ambientalistas, la lucha por la tierra, entre otros ejemplos, que han abierto debates sobre las situaciones del problema de la pobreza y la desigualdad, y demuestran la importancia del pensamiento latinoamericano. América Latina es un continente revolucionario, transformador, y como plantea Gogol (2007), lo más interesante es cómo estos procesos se vienen dando y la transformación de las resistencias tradicionales hacia otras formas de resistir, que serían más bien de re-existir. Hablamos de una experiencia latinoamericana propia y auténtica, lo que no quiere decir que se acaban las resistencias, sino que se dan de maneras diferentes de como se vienen dando: formas que se despliegan más a partir de solidaridades y no en las divisiones, formas que resultan de los interrogantes ¿quiénes somos?, ¿qué queremos del futuro y cómo queremos construir este presente? Estas son preguntas que nos hemos hecho para

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

poder comprender qué pasa y cuál es el camino, preguntas que nos han llevado a reconocer nuestros lazos estrechos con el mundo popular y ancestral.

En la resistencia indígena no existe la forma de resistir desde la relación de clase planteada por las ideas marxistas, su resistencia se basa en el tiempo y en cómo este equilibra el universo. Para entender esta forma de resistencia, es preciso comprender el tiempo en cuanto “dejar pasar”; se trata de resistir dejando pasar el tiempo, como la planta del bambú, que en época de tormenta se dobla para dejar pasar la tormenta, pero una vez que pasa la tempestad se endereza; así resisten las comunidades ancestrales y populares cuando el colono impone su violencia: se adentran más en la selva y esperan que pase el peligro. Otros pueblos indígenas, como los U’wa, prefirieron morir antes de entregar su pueblo a la dominación; esta también es una forma de resistencia que no recurre a la confrontación, pero es una forma de negarse a la dominación.

Raúl Zibechi plantea que en América Latina “estamos frente a otra genealogía: la de las rebeliones, los Tupac Amaru y Tupac Katari, las revoluciones de Zapata y Pancho Villa, la revolución en Haití, los palenques, los quilombos, el cimarronaje” (2015, p. 23) y otras formas que se dan de resistir, dependen del contexto de donde se viva; “los cuerpos descuartizados de Katari y Amaru, la esclavitud de los millares que fueron arrancados de África y de los que fueron forzados a servir en las minas, hablan de la locura homicida del colonizador” (p. 23). Por tales circunstancias, muchos de los pueblos indígenas no dieron la lucha cuerpo a cuerpo en una guerra frontal, sino que se fueron selva adentro, donde el conquistador no pudiera

entrar por la dificultad y complejidad del ecosistema; lo mismo sucedió con los palenques, lugares inhóspitos donde los afrodescendientes lograron establecer su hogar lejos de los invasores, no solo por la distancia, sino porque eran tierras donde los colonizadores no vivirían por las condiciones insalubres; esta resistencia consistió en establecerse en un lugar cuya frontera los conquistadores no quisieran cruzar, y una vez allí, dejarían pasar el tiempo y, así, el tiempo los haría libres.

DESCOLONIZANDO LA MIRADA: COMUNIDADES EN RESISTENCIA Y RE- EXISTENCIAS COMUNICATIVAS

En este apartado planteamos voces de experiencias y aprendizajes de otras prácticas teóricas y formas de hacer comunicación que provienen de las re-existencias propias del sentipensar ancestral, de las resistencias comunicativas.

No estamos exentas de este modelo que nos sujeta, moldea, homogeniza; pero hemos estado también en escenarios plurales y, en presente, enraizadas con la tierra, la comunidad, los barrios y los pueblos. Antes de ser comunicadoras, documentalistas, académicas, somos parte de la sociedad que padece una historia que se cuenta en muchos casos con mentiras y, cuando no, con verdades a medias, en la mayoría de ocasiones de manera incompleta, a propósito de las teorías comunicativas, desde una sola versión, con los lentes del *orden del mundo*, de Occidente, y conforme a las teorías disciplinares propuestas en la tradición occidental.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Además de las políticas y prácticas discursivas del control, el progreso y el desarrollo que perpetúan la *zona del no ser* racista y colonial, visibilizamos una *zona de afirmación del ser* que pervive en silencios fecundos, con grandes disertaciones, frente a una sola manera de comprender el mundo. Valga aclarar que los secretos son uno de los lugares de resistencias más contundentes para enfrentar la negación y el exterminio (Botero, 2018). Un tejido de autonomías colectivas que visibilizan y recrean una *zona de afirmación* de poderes palpables, de codeterminación, que se vive de manera realista y concreta en la Escuelita Zapatista, la Escuela de Comunicación El Camino de la Palabra Digna, la Escuela de la Liberación de la Madre Tierra, el tejido de colectivos de doce ciudades de México y Colombia, el Festival de Cine Tejido de Comunicación Rodolfo Maya, los Hormigueros de Investigación propuestos por Dorado (2011) y otros procesos alternativos al paradigma tecnocientífico de la comunicación.

Las comunidades no se interesan tanto por el reconocimiento del Estado o del otro, más bien se enfocan en el posicionamiento desde su propia dignidad, en el honrar la palabra a partir de las acciones que las respaldan y que fundan mundos; de allí que desde sus prácticas teóricas los procesos comunicativos interpelen para señalar y denunciar los espacios racializados y de subordinación; visibilizar y vindicar el lugar de enunciación de planes de vida y luchas de los pueblos en contraposición a un tipo de comunicación que normaliza la civilidad clasista, el genocidio y la violencia patriarcal; tomar distancia de los valores que otros otorgan desde afuera, o que están dados por sentado desde adentro de la comunidad. Las conversas en asambleas, fiestas, trabajo colectivo, mingas, tongas

permiten visibilizar la capacidad de tejer, crear reescribir un relato vigente y disidente frente a la historia confundida, principalmente configurada por el lugar subordinante y colonial construido con la colaboración de los medios institucionalizados que, con moral “decorosa”, pretenden salvar aminorando.

COMUNIDADES EN RESISTENCIA

En lugar del concepto puro, virgen, idílico y natural de la comunidad, todavía atrapado en el acto esencial y contemplativo o de la mera hibridación entre identidades, comunidades en resistencia y re-existencia indican luchas y voces que resuenan en la tremenda heterogeneidad de los dramas en coincidencia que crean microescenarios en los que se juega la vida en medio de desencuentros, realizaciones, miedos y frustraciones. De allí que indiquen voces desiguales y en disputa que cargan la historia en sus propios hombros, al padecerla en el propio pellejo; por tanto, más que concebirse como unidad cohesiva permanente, retoman los dolores colectivos como motor de acciones colectivas cotidianas (Colectivos, movimientos y comunidades en resistencia 2009-2015⁷).

Los paradigmas dualistas modernidad/posmodernidad y capitalismo/socialismo reiteran en definir la *comunidad* como si esta solo pudiera constituirse en acciones

⁷ Colectivos, movimientos y comunidades en resistencia que forman parte de un movimiento dado entre colectivos, comunidades, profesionales y activistas.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

deliberativas y consensuadas para alcanzar lo común, como si se restringiera a comunidades líquidas y emocionales aisladas en disensos irreconciliables, como si fueran campos en competencia por el monopolio de la verdad de una sola manera de hacer democracia; hay lugares donde se realiza la vida que no están enteramente colonizados por las lógicas de civilización dominantes para pensar la democracia. La tonga, la minga o el trabajo colectivo; el festejo, la olla, el convite; las militancias estéticas; las autogestiones en los barrios, las relaciones entre culturas; territorio, tierra y sociedades no se reducen a las teorías del enclausamiento social.

Más que individuos *prosumidores*⁸ que quieren incluirse en el sistema y acceder a las oportunidades para el desarrollo de capacidades, la igualación de capitales simbólicos y sociales, materiales propuestos bajo los mismos parámetros de la cultura occidentalizada, los modelos de mundo propuestos por las comunidades en resistencia y re-existencia son contrasistémicos frente a prácticas y discursos monoculturales de la civilización del progreso y el desarrollo. Las gentes en contextos de conflicto y guerra resisten a algo. Vale la pena aclarar que el antónimo de la violencia no es tanto la paz,

⁸ Término utilizado por García Canclini (2009) para referirse a individuos que no consumen de manera pasiva, sino que pueden transformar, recrear y reconfigurar los mensajes que circulan en las tecnologías digitales, las cuales se constituyen en oportunidad y punto de fuga del mercado opresor. Las agendas globales facilitan comunicaciones más horizontales, descargas libres, un abaratamiento del acceso a los bienes culturales. Frente a esta expansión “horizontalizada”, los grandes grupos comienzan a ver caídas en las ventas y observamos nuevas maneras de asociarse, comunicarse y transmitirse contenidos de los usuarios ordinarios. Para rastrear el concepto, véase también Escarpelli (22 de septiembre, 2011).

sino, como plantea María Teresa Uribe (1998; 2001), los actos de legitimación⁹, a lo que cabe agregar, que tales actos deben darse desde el poder de los pueblos, en sus particularidades, sin alguna forma de subordinación entre mundos.

La eliminación/extinción de lo cultural/popular; un sistema de aniquilación material y moral de mundos, realidades, filosofías milenarias y *pensamientos otros* que agencian las comunidades en territorios urbanos y populares tratándolas como sectarias, populistas, circulando una *historia tergiversada, desfigurada y destruida*. El discurso de la civilización eurocéntrica está tan vigente hoy como en la época de la colonia; reproduce el modelo de civilización/barbarie, del experto que ilustra al ignorante, del civilizado que forma al incivilizado; trata a las culturas milenarias y populares como infantiles, atrasadas y vernáculos. En la experiencia de recolonización del progreso, la comunicación como propaganda, en nombre de la democracia, sepulta las historias plurales de resistencias subterráneas. En esta dirección, una de las tareas hacia la descolonización de la comunicación es revalorar el conocimiento producido por las comunidades en resistencias y *re-existencia*. Sus horizontes morales nos permiten trascender el cosmopolitismo estrecho impuesto sobre nosotros a partir de las ideas de la civilización de los Estados nacionales eurocéntricos y las ideas del progreso del siglo XIX.

Las *comunidades en resistencia*, las conforma la gente del común, no responden tanto a lo común abstracto, sino,

⁹ Esta afirmación fue planteada por María Teresa Uribe (1998; 2001) en el marco de la modernidad para explicar las tramas políticas que se configuran en la noción de ciudadanía desde Colombia.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

más bien, a lo común y corriente, *co-mundano*, que subvierte los órdenes que separaron la labor y la acción. Las historias hechas con las propias manos, con los propios pasos y en el trajín de la vida diaria, en una versión no institucionalizada del relato que se forja en la memoria del señor de la tienda, de la costurera del barrio, del carretillero extinto en las políticas disfrazadas de protección de los animales.

Las comunidades en resistencia no están ahí al alcance en un lugar fijo realizado, al que se llegue definitivamente como gran ideal tolerante de la diferencia; configuran más bien microescenarios en donde se juega la vida, en medio de desencuentros, realizaciones, miedos y frustraciones; de allí que indiquen voces desiguales y en disputa que cargan la historia en sus propios hombros, al padecerla en el propio pellejo; por tanto, más que concebirse como unidad cohesiva permanente, retoman los dolores colectivos como motor y conexión de sentimientos de proximidad.

Además del plano deliberativo y consciente, pasan de cuerpo en cuerpo, en luchas, en ecos de historias vivas o intergeneracionales de los ausentes, de los presentes y de los por venir. En contraposición a las militancias adscritas a partidos que separaron medios y fines en los totalitarismos de izquierda y de derecha, sus prácticas plurales son contratotalitarias, con vehementes interpelaciones *polivocales*, *heteroglósicas*, *antifuncionales*¹⁰ compuestas por identidades fragmentadas, entrecruzadas (ancestrales, de género y generación, urbanizadas, populares) que en muchas ocasiones

¹⁰ Hall, S., (2014) Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. En Restrepo, Eduardo; Vich, Víctor; y Walsh, Catherine. Popayán: Envió editores.

resultan ser insurgentes, revolucionarias y revoltosas, en otras, más silenciosas, rutinarias y acostumbradas a batallas diarias por la sobrevivencia. De esta manera, indican voces y luchas que resuenan en la tremenda heterogeneidad de dramas en coincidencias, de tragedias individuales en sus propias circunstancias particulares de historias compartidas, en cada anécdota y en cada vivencia singular.

Los espacios de poder están en las formas de vida micro, como pequeños, pero imprescindibles oasis de autonomías plurales experimentadas en las huertas urbanas y fincas tradicionales en lugar de monocultivos, en la tienda del barrio, el oficio de las costureras frente a los macrocentros comerciales, en la minería ancestral frente a la minería a cielo abierto, en la pesca, el entresaque y las tecnologías populares frente a las hidroeléctricas (Gaidepac, 2014), los usos y formas de relación con el río como ser *vivo y vida de la comunidad*.

En contraposición al modelo de producción para la acumulación, excedentes y redistribución de la plusvalía, las comunidades en resistencia construyen escenarios para vivir; de este modo, sus gobernabilidades emergen en solidaridades que se van creando entre vecinos y amigos, en las denuncias callejeras, en las militancias y denuncias en la web, en los movimientos de amas de casa, cantadoras, pujadoras, pescadores, raperos, punks, mineras, recicladoras y sus formas de desobediencias frente al sistema del despojo; agotadas por las violaciones permanentes, confrontan, contrastan y avergüenzan, a partir de sus combates o de sus *no violencias*, a los poderes vacíos de legitimidad, jerarquizados; descapitalizados y desclasados desenmascaran las marañas de los poderes

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

hegemónicos desde sus referentes de mundos alternos, como reserva emancipadora y como la misma dignidad y decencia de los pueblos.

COMUNIDADES EN RE-EXISTENCIA

La idea de *re-existencia* se trenza a partir de la decisión de sujetos y colectivos que, a pesar de estar en una matriz de poder capitalista, blanca y patriarcal, toma la decisión de cambiar su forma de existir y hace un giro radical en la manera de asumir su existencia. Ello implica un cambio en la manera de comprender y asumir las prácticas económicas, sociales y culturales, de las cuales ya tienen una formación y unas imposiciones; son los cambios que tienen que ver con los hábitos del cuerpo, con nuevas maneras de producción de alimentos con economías solidarias, con una nueva visión de las especies no humanas, y con el deseo de una vida tranquila: el retorno a la milpa, a la minga y a la tonga, a la fiesta, al festejo de olla, al convite.

Los procesos de organización ancestral son procesos pioneros en este tema, van mucho más allá del tradicionalismo o del antiimperialismo. Las comunidades no solo resisten: *re-existen*, sino que crean dispositivos para inventar todos los días la vida y para poder de esta manera hacer frente a la realidad establecida por el proyecto hegemónico. La *re-existencia* sondea en las profundidades de “las culturas —en este caso indígenas y afrodescendientes— las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose”

(Albán, 2009, p. 455). Tales procesos son las *formas otras* de economía, de afecto y de sociedad, que producen su propia economía y construyen esas *formas otras*, que se convierten en economía solidaria.

Las re-existencias provienen de otros lenguajes no verbales; pasan por músicas, danzas, cuerpos que indican entrecruzamientos de identidades, que desde las más ancestrales luchas se reinventan lugares para conversar entre solidaridades de mundos que perviven en las prácticas de migrantes indocumentados y artistas, reimaginaciones poéticas del mundo construidas en las militancias digitales y en las estrategias mediáticas que reconfiguran los poderes geopolíticos desde la comunicación.

En Occidente hemos entendido que las grandes reivindicaciones políticas están mediadas por deliberaciones discursivas; en cambio, las re-existencias pasan por el lenguaje de los silencios y los secretos muchas veces violados e incomprensidos. No obstante, más acá de consensos, disputas y desacuerdos políticos cotidianos, están hechas de pasos, de silencios fértiles, hacia la vindicación del *ser* frente a omisiones, silenciamientos y extinciones morales y materiales.

La reflexión sobre las re-existencias pasa por la propia vida, implica hablar de nuestra cotidianidad, en la niñez, la juventud y en el día a día en un lugar [...] indica otras maneras de encontrar formas de vivir, pues la resistencia para mujeres negras e indígenas es un día a día. No es hoy me levanto hasta las 3:00 pm. y salgo a marchar, se presenta todo el tiempo, te ubica en la tarea de hacer algo [...] por tanto re-existir es hacer vivir es hacer cotidianidad. Frente a todas las maneras de hacer vivir, que la vida tenga sentido, en una sociedad que nos ha visto

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

como objetos, no humanas [...] una sociedad que el sistema define como lo bueno, lo aceptable (nos cosificamos y nos matan de muchas maneras).

Lo que hacemos cotidianamente en una sociedad que nos recuerda que somos mujeres negras y que desde la institucionalidad hace que seamos más empobrecidas [...] En las ciudades, los empobrecimientos se dan de diferentes maneras, por esto es fundamental comprender el proceso que nos oprime, porque vivimos una cotidianidad difícil, no solamente como meramente víctimas del conflicto armado, sino del modelo del desarrollo.

Trenzar nuestra historia es buscar otros ámbitos diferentes de la cosificación, nos sorprendemos de todo lo que podemos hacer y nos da impulso para seguir avanzando en resistencia y re-existencia porque la cotidianidad nos impulsa a un proceso imparabile.

Resistencias al lobo prestamista del gota a gota, a ser mujeres de servidumbre, pues las que más las re-victimizan son sus patronas que se quede hasta tarde con los hijos solos y expuestos... (Palacios, abril, 2016).

Las resistencias y re-existencias de las comunidades parten de los procesos de autodeterminación como personas y como pueblos; no pueden, por tanto, partir del reconocimiento del Estado o del otro, implican el posicionamiento desde la propia dignidad, el honor, el respeto como personas, como colectivos, como pueblos. Las comunidades se resisten sistemáticamente a la opresión, por ello, denuncian los espacios elitizados, reivindicando el propio lugar en la historia y en el territorio, no como un valor que otros les otorguen, sino como el valor de vincularse, de tejer, de crear, aun en contra del racismo, del clasismo, del genocidio, del extractivismo y del machismo.

Tras las huellas de luchas ancestrales que se contemporizan a partir de solidaridades vigentes en el presente para sanar los dolores que produce la capitalización de las relaciones mundo-vitales materiales, morales, simbólico-culturales. Las experiencias de re-existencias se han hecho en el silencio y, a pesar de las negaciones y los despojos bajo el régimen colonial del progreso y el desarrollo, las formas de vida alternas en la historia de comunidades ancestrales y urbano-populares enuncian y anuncian la emergencia de soberanías, autonomías y procesos de codeterminación como pueblos.

Las re-existencias ancestrales traen paradigmas de la *comunicación otra*, desde la palabra *namuy wan / nam trik*, que significa la voz de los sentimientos y del silencio que coexiste con la madre naturaleza, dignifican, vivifican y posibilitan la existencia, pero nunca imponen.

Porque acá nosotros tenemos nuestro propio idioma y cuando nosotros hablamos nuestro propio idioma, se entiende, es un entendimiento diferente entre nosotros, pero si nosotros queremos por ejemplo interpretar al español, nunca nos concuerda, porque es algo que nunca podemos traducir al español, porque siendo propio no hay forma de traducir, creo que hay una partecita donde traducimos, pero no queda como lo hablamos, un solo símbolo tiene una historia bien extensa, bien profunda, entonces usted con un solo símbolo está diciendo muchas cosas, no hay necesidad de escribir dos o tres oraciones, con los símbolos lo dice todo y totalmente, son interpretaciones. (Mayor, Casa Payuna Misak).

En Chiapas (México), los zapatistas dieron el primer paso para asumir su historia como referente para el contexto global; por su parte, en Colombia, las comunidades

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

indígenas, afro, campesinas, las mujeres y los jóvenes materializaron el sueño de los mundos en diálogos con los mundos occidentales en la primera constitución plurijurídica en Latinoamérica. Posteriormente, las constituciones de Ecuador y Bolivia le dieron nombre a partir de la afirmación de sus lenguas y lenguajes. El *sumak kawsay*, *suma qamaña* y el *ubuntu* crean semánticas y referentes plurales de transición del desarrollo a las democracias plurales con bases en la vida diaria, ordinaria, no solo extraordinaria o excepcional que tengan que comenzar o terminar en las marchas, o actuar de una sola manera prescrita. La democracia está donde la gente puede tomar decisiones; de este modo, signan democracias que cruzan e intersectan la vida rural en lo urbano y lo ancestral en lo contemporáneo.

En esta dirección, Gustavo Esteva¹¹, académico-activista cercano al movimiento zapatista, sostiene que las resistencias por el buen vivir tienen que hacerse como se espera su resultado: “Nosotros no tenemos que imitar otros; en lugar de perseguir fantasías y sueños de otros tenemos nuestras definiciones de saber qué es vivir bien” (Esteva, 30 de octubre, 2013); con la desjerarquización de las relaciones subordinantes en cualquier esfera de la vida. En este sentido, no hay nadie explotando e instrumentalizando a otro, más bien se crean nuevas estatalidades del *mandar obedeciendo*, configurando así relaciones de poder

¹¹ Esteva, G. (30 de octubre, 2013) sostiene que quienes están trabajando y han tomado en sus manos la solución del problema somos las gentes del común, quienes tenemos que someternos a; por eso, estamos inconformes, potencialmente [desobedientes], rebeldes, soñadores, por eso hay resistencias [latentes] por todas partes pero no se trata de resistir para quedarse en lo mismo, cada resistencia trae un mundo nuevo, porque la resistencia hace el mundo nuevo.

que se legitiman *caminando la palabra, cimarroneando y en asamblea*, como forma de gobernabilidad que contrasta con la democracia representativa.

Los mayores, las matronas, los líderes comunales son autoridades porque han enseñado a *palabrandar*, como plantea el Tejido de Comunicación “El Camino de la Palabra digna”, pues no hay un poder ilustrado/patrón por encima de los pueblos que construyen política por fuera del partidismo, el rentismo y las prebendas, desplegando hermenéuticas colectivas frente a las trampas que camufla el lenguaje empresarial que sustituye la política.

La interconexión en discontinuidades da cuenta de lo que somos, en lo que nos hemos convertido y desde esta perspectiva, el derecho al ser, al territorio y a objetar el desarrollo son premisas del Proceso de Comunidades Negras (PCN), “desde los esfuerzos hechos por un pueblo que se mantiene a sí mismo en existencia” (Fanon, 1963, p. 188) y que actualmente se constituye en referente para reescribir las democracias en plural y desde activismos interconectados globalmente.

La diáspora de los movimientos afro implica reparaciones de las deudas históricas propiciadas por el modelo de civilización democrática en negación de la soberanía plural de los pueblos. Los encuentros en autogestión por otras economías posibles, como propone el PCN, implica deselitizarnos, bajar de pedestales y en coautorías creativas descolocar un solo modelo para entender la realidad, lo cual involucra transitar de la autonomía entendida como mayoría de edad cognitiva/moral individual hacia las *autonomías* como ‘decidir

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

optando', pues la palabra indígena *comunidad* es la manera de existir.

Su autonomía, en lugar de comprenderse como en-simismamiento cultural “autosuficiente e incontaminado y cerrado o como sujeto liberal racional afirmado en su independencia económica, intelectual y moral (Colectivo Situaciones, 2006), implica co-determinaciones plurales, “conexiones parciales” singulares y complementarias (Escobar, 2014)¹².

RE-EXISTENCIAS EN LA COMUNIDAD DE VILLA GLORIA, EN CARTAGENA: RECUPERADORES DE TIERRA DE PLAYA

Hace 20 años, la comunidad afro y raizal de Villa Gloria del Corregimiento de La Boquilla, en la ciudad de Cartagena, se asentó sobre una tierra de playa que era propiedad de un terrateniente de la zona.

Soy Gloria Sánchez, yo era una mujer común y corriente, pero al recuperar la tierra de la playa me volví la líder entre mis hermanos y luego era la líder de la esquina de la cuadra y luego la líder la comunidad de Villa Gloria. Hace 20 años en nuestro territorio había un terrateniente que manejaba la tierra, entonces un día, el tipo nos mandó a buscar, y todo el mundo

¹² Mundos que perseveran en sus formas de vida relacional, pues no hay mundos puros, todos los mundos existen en conexiones parciales con otros mundos, imbricados los unos con los otros sin ser lo mismo. ¿Cómo vivir en los entramados entre mundos?

corriendo decían, vámonos que nos van a matar. (Entrevista a Gloria Sánchez, 1 de mayo de 2015)¹³.

Las comunidades hacen frente a la realidad de diversas formas. La realidad del despojo de la tierra, como en este caso de la comunidad de Villa Gloria, los llevó a invadir la tierra y a defenderla, no solo del Estado, sino de grupos al margen de la ley que ejercen control sobre la tierra. Tal como se ha dicho en apartados previos: las comunidades reinventan todos los días la vida y las acciones para re-existir frente a la realidad establecida por el proyecto hegemónico.

Al encuentro con el terrateniente nadie quería ir por miedo, pero yo me animé a ir sin ninguna intención de nada y le dije al terrateniente que éramos familias que no teníamos vivienda y del interés de tomar una parte de las tierras para las familias que no teníamos casa. Yo creo que eso fue definitivo, eso me transformó a mí de una vez, me transformó completamente, porque yo lo único que entendí es que si esas tierras no eran de él, por qué decía que las iba a dar a la comunidad, y terminamos la conversación y yo me vine, y le dije a mi comunidad: el tipo dijo que no iba a dar nada y que si se asoman por allá les van a dar el plomo, y les dije que yo tenía una idea y buscamos una gente y recuperamos la tierra. Entonces mi esposo era el cabecilla y en las noches le daba consejos y lo convencí, y armamos el comité. Ahí, yo todavía no me sentía líder, y bueno, hicimos reuniones, hicimos actividades, hicimos plata y coordinamos la ida, nos fuimos. Ya habíamos hecho dos intentos, pero yo no sabía en lo que estaba metida, o sea, yo reacciono cuando en un encuentro con la policía me fracturan la clavícula; eso fue terrible, la policía, las tanquetas y la gente con esas ganas de luchar. (Entrevista a Gloria Sánchez, 1 de mayo de 2015).

¹³ Entrevista y análisis por Aura Isabel Mora.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Estas formas de re-existencias se han hecho en el silencio de las comunidades frente a la indiferencia del Estado y sus instituciones, que no tienen la capacidad de solucionar los problemas de poder del territorio. La comunidad de Villa Gloria se enfrentó a un sujeto violento que monopolizaba el uso de la playa, luego se enfrentó a la violencia del Estado en su acción de desalojo para proteger un interés privado. Uno de los recursos que, en palabras de William Ospina, “nos cuesta mayor número de muertos, es la tierra”, por ella luchan las comunidades, soñando una vida buena. Los líderes son autoridades, como en este caso, nos enseñan a palabrear y defender la tierra, es decir, a comunicar la vida y sus desafíos o a producir y crear sentidos colectivos de solidaridad y fuerza que disputa el poder. La re-existencia de Villa Gloria consiste en crear de nuevo la vida en el territorio recuperado, vinculando a la comunidad en el acto solidario y colectivo de construir las casas, de compartir la olla comunitaria, de componer las letras del bullarengue y compartir la vida día a día.

Defendimos el territorio, la comunidad como no tenían donde estar en La Boquilla con su familia, entonces eso hacia la lucha más fuerte, y cuando llegó el ejército a mí fue la que me fueron a buscar, pero yo no entendía nada de eso, yo nunca había estado en esos asuntos, ni quería tampoco, pero a mí me encanta todo eso, todo lo que se trate de defender a la gente, yo estoy ahí, y bueno tocó asumir eso, eso fue hace 20 años. (Entrevista a Gloria Sánchez, 1 de mayo, 2015).

Experiencias como esta, de recuperación de tierra, dan cuenta de lo que somos, del derecho a *ser*, del derecho al territorio, a la tierra, del derecho a objetar; los esfuerzos

en las luchas de las comunidades plantean formas de re-existencia proponiendo formas de reescribir su futuro. La sociedad necesita de estas experiencias donde se evidencia la necesidad de reparaciones históricas a las poblaciones ancestrales. La comunidad de Villa Gloria decidió no entregar su territorio, evitando la privatización de la playa, y después de 20 años aún siguen en la lucha de defender su tierra: ahora del capital transnacional que tiene como macroproyecto un gran hotel detrás de Villa Gloria.

Villa Gloria, para nosotros es un territorio ancestral, los abuelos en las épocas de bonanza lo cuidaban; había gran variedad de peces, había muchas bocas en ese tiempo, los pescadores se mudaban para esa zona y la llamaban la rancharía... Mi mamá quería que yo me metiera en ese asunto de recuperación de esta tierra y ella un día fue a verme a Villa Gloria y le digo yo: "mira aquí hay casitas" y entonces, pasó otra cosa importante en mi vida, y me dice ella: "mira, es que tú naciste aquí". Eso me aclaró como el mundo... ¡Yo nací en ese territorio y yo no sabía! Entonces, ese territorio tiene un camino que comunica hasta el Atlántico y en los tiempos ancestrales por ahí se entraba para llegar aquí; ellos panqueaban en El Cabrero todos los comestibles que traían y aquí en esta zona, aquí venían a vender sus productos; aquí donde estamos sentadas era el mercado y eran romerías de una semana; traían el cangrejo, el tomate, el ají, o sea, todo lo que la piñuela, todo lo que producía el monte, y yo decía: "Mira que bendito, y que bendita soy yo. (Entrevista a Gloria Sánchez, 1 de mayo, 2015).

Las comunidades han encontrado sus re-existencias en las formas de autogestión, en procesos de economías alternativas como los trueques y los intercambios, propuestas que apuestan a la autonomía, que contradicen el modelo neoliberal con modelos de solidaridad, modelos que nos

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

incitan en transitar por otras formas de organizar la vida. Estas otras formas implican codeterminaciones plurales, conexiones colectivas, encuentros de semillas, cumbres del agua. En estos escenarios donde viven las comunidades, se juega la vida en medio de la violencia, de la hostilidad, de los miedos y de las frustraciones. La comunidad de Villa Gloria es una de aquellas re-existencias donde la vida se produce al margen de las colonizadoras lógicas de la civilización dominante, aquí la re-existencia se produce en tanto está narrada la vida en el bullerengue, en la fiesta, el baile, la olla común y en proyectos de larga duración.

RE-EXISTENCIAS AMBIENTALES: LAS ECOALDEAS O VILLAS ECOLÓGICAS

Las ecoaldeas o villas ecológicas se establecen en re-existencia a partir de reconocer que son modos de *vidas otras*. Como ya hemos señalado, la re-existencia se expresa a partir de la decisión de sujetos y colectivos que, a pesar de estar en una matriz de poder capitalista, blanca, patriarcal, toman la decisión de cambiar su forma de existir, hacen un giro radical en la manera de asumir su existencia; ello implica un cambio en los hábitos del cuerpo, nuevas maneras de producción de alimentos con economías solidarias y una nueva visión de las especies no humanas, con el deseo de una vida tranquila en conexión con la naturaleza y el retorno a la comunalidad. Las ecoaldeas son proyectos colectivos llamados también *fincas de permacultura* o *comunidades de vida intencional* o *asentamientos sustentables*.

Como lo plantea la activista de permacultura y de ecoaldeas, Victoria De la Morena, las villas ecológicas no se quedan en el discurso, no se quedan en ir contra el sistema y no se quedan en resistir, sino que junto a este discurso está el hacer y organizar la vida de otra manera, diferente a la hegemónica. Es justamente el tema ambiental que está presente en esta re-existencia a partir del éxodo del sistema, es decir, grupos de personas que intentan diseñar propuestas para tomar decisiones basadas en valores ambientales, respetando las especies no humanas, al mismo tiempo que privilegian los proyectos colectivos sobre el beneficio individual, asumiendo una posición cosmocéntrica y de cosmocomunidad.

Porque si queremos cambiar los modos de ser, los modos de estar en este planeta, los modos de relacionarnos, entonces no puede ser mediante el discurso haciendo apelación al otro, sino que tiene que ser en la práctica, poniendo en ejemplo lo que estamos pensando, lo que debería ser. Entonces, sí hay una intencionalidad en ese sentido, es decir, hay una crítica muy fuerte al modelo que parte, muchas veces, desde lo individual, pero que luego hace que personas que tienen una visión distinta de cómo vivir, se empiecen a juntar. (Entrevista a Victoria De la Morena, 30 de junio, 2017)¹⁴.

Estas experiencias de re-existencias aparecen muchas veces en el centro del poder capitalista, son pliegues que desbordan la realidad de una forma de vida única compuesta por el consumismo, estos proyectos colectivos tienen por referentes diferentes y complejos arraigos de culturas ancestrales, espiritualidades asiáticas y valores ecologistas

¹⁴ Entrevista y análisis por Aura Isabel Mora.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

que les permiten ser agentes activos en sus propias alternativas para constituirse en comunidades pos capitalistas.

Son procesos colectivos, cada proceso es muy distinto entre sí, pensaría yo que no hay nada homogéneo, de cómo se dan esos procesos colectivos, porque siempre pasan inicialmente por una iniciativa individual, de alguien que está muy metido en el tema y va llamando a otros y se va juntando el parche y ese parche va trayendo otras personas y finalmente se va haciendo colectivo, por ejemplo, Aldea Feliz es un colectivo desde el inicio, es decir, ellos hacen una convocatoria pública en internet para convocar a aquellas personas que están interesadas en irse a vivir al campo y hacer una transición a un estilo de vida absolutamente alternativo a nivel económico, social, educativo. (Entrevista a Victoria De la Morena, 30 de junio, 2017).

Una de las características de esta re-existencia es la modificación de proyectos de vida individuales, mediante la creación de espacios de estructuras sociales productivas que responden a la toma de decisiones sobre el territorio a nivel local, asegurando así el bienestar de la comunidad y del ambiente, como sucede en este caso con los sujetos que toman la decisión de ir a vivir de manera comunal a una villa ecológica. Hay también allí, en estas experiencias de re-existencia, capacidad de autogobernarse, de mantener proyectos a largo plazo y superar las desigualdades creadas por la política pública. Son comunidades que se ponen como objetivo generar oportunidades para sus miembros superando la contaminación y deforestación ambiental.

La Aldea Feliz es un grupo de personas, donde algunos se conocían entre sí y tenían esa idea de salir de la ciudad y proponer un pueblo que, en su forma de estar en el territorio que habitase, no hiciera impacto ambiental [...]. Entonces hacen

una convocatoria por internet y congregan a setenta personas el primer día de reunión. Y esas personas se empiezan a reunir periódicamente para soñarse y diseñar qué es lo que quieren hacer colectivamente como modelo alternativo, empiezan a hacer estancias juntas para ver lo que significa convivir colectivamente y, finalmente, uno tras otro y dos años después, da como resultado la Fundación Aldea Feliz. Después, con esa figura administrativa jurídica es con la que empiezan a buscar un terreno, lo encuentran según lo que habían soñado y lo compran como fundación; a partir de ahí, empiezan a hacer de ese terreno lo que habían soñado y tienen unas normas de convivencia muy definidas, muy diferentes a las normas que tenemos como sociedad. Por ejemplo, tienen como sistema de gobernanza la sociocracia, un sistema de gobernanza horizontal ideológico; entonces rompe en el modelo de visión hegemónico con la verticalidad donde hay un líder que es el que decide por los demás y todo este tema de competencia para llegar arriba, en el modelo sociocrático. (Entrevista a Victoria De la Morena, 30 de junio, 2017).

Las ecoaldeas hacen énfasis en su re-existencia en la política y la ética en el centro de la vida social, desplazando la economía como el motor funcional, rechazan el predominio del consumismo para ser felices. Estas comunidades se oponen y resisten a proyectos de comercialización de animales, consideran el bien colectivo de especies humanas y no humanas como el factor fundamental para la vida, contribuyendo así al avance regional y a una planificación acorde con los ecosistemas.

Sí, ahí hay una ruptura fuerte con las maneras tradicionales de asumirse. En mi experiencia, cuando yo voy a la Villa Ecológica Proyecto GAlA no me baño de la misma manera que me baño en la ciudad, porque estás en el campo, las duchas son comunitarias en medio del campo; entonces, tú te levantas en Boyacá, con el frío que hace, pues uno no se ducha, hace mucho

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

frío como para ducharse en el campo, entonces te esperas al medio día, o sea, te adaptas a los ritmos climáticos. No tanto acá, en el ejercicio laboral, y es que tú te levantas en la mañana y te duchas para ir a trabajar, porque estás en un ambiente de trabajo en donde te van a oler; sino que te adaptas a los ritmos. En la ciudad uno se huele más y piensa que si no se baña huele a feo, pero en la ecoaldea es como otro olor por estar al aire libre y hay unas normas sociales que son distintas en el tema del aseo, es decir, no necesitas que todos los días te vean una camiseta distinta, tu puedes ir con la misma camiseta toda la semana. (Entrevista a Victoria De la Morena, junio 30, 2017).

Las comunidades en re-existencia como las ecoaldeas y las villas ecológicas forjan sus propias soluciones, superan la discriminación y la marginalización, asumen la participación como la forma de decidir sobre su territorio, respetando los ciclos de la vida de los ecosistemas, defienden los derechos del ambiente y diseñan proyectos estratégicos. Sus acciones confrontan el poder hegemónico fortaleciendo su autodeterminación, volviéndose más efectivos a la hora de lograr sus objetivos comunes. Estas re-existencias se configuran como formas no capitalistas que se instalan en lugares capitalistas, son comunidades que alcanzan e imaginan otras alternativas para la buena y bella vida para todos.

DE COMUNICACIÓN ALTERNATIVA Y ALTERNATIVAS A LA COMUNICACIÓN

Encuentros propios y autónomos hacen parte de la configuración de teorías socioterritoriales en movimiento, en las que se construye conocimiento colectivo para la

resistencia. Así, por ejemplo, Sabino Lucumí, autoridad del Consejo Comunitario La Toma, relataba los diálogos construidos en la Mesa de Comunicaciones en el encuentro de 42 consejos de la Asociación de Consejos Comunitarios del Norte del Cauca (Aconc), en el año 2015:

Necesitamos tecnologías, pero lo más importante es recuperar las formas de comunicación propias comunitarias sin esperar iniciativas del Estado. Este tema es álgido, porque en nuestros ancestros, la comunicación no había teléfono (sic), el que tenía TV era una persona muy rica, había un canal con cobertura regional y nacional, ahora con las tecnologías necesitamos capacitación en comunicación que nos permita crear nuestros propios programas de información y audiovisuales, antenas de comunicación, pero el problema no solo es infraestructura, se han perdido los lenguajes en las comunidades, necesitamos fortalecer comunicación interna, implementar nuestras formas propias comunicativas comunitarias, carteleras en usos estratégicos sin esperar iniciativas del Estado, necesitamos recuperación de la memoria con estos medios comunicativos, que nos permita también defender nuestros conocimientos. (Asociación de Consejos Comunitarios del Norte del Cauca, Aconc-, 19 de diciembre de 2015, participación de Sabino Lucumí).

Descolonizar la mirada nos constituye como parte de los proyectos autonómicos que nos posibilitan ser porque somos, ser porque pertenecemos; como narran los encuentros del pueblo afro frente a las “necropolíticas del desarrollo” (Mbembe, 2011). No es solamente un camino de comunicación ancestral de conservación que proviene de las resistencias étnicas para los pueblos étnicos, son resistencias que convocan mingas y tejidos de acción, conjunto de lo ancestral a lo urbano, en comunicación intercultural, que rompe con la gubernamentalización instrumental del multiculturalismo y la moral mediática.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Las re-existencias comunicativas son narradas con especial contundencia desde la diáspora afro, pues pervivieron en alegría, solidaridad, visión propia del futuro, como caminos ancestrales de autonomías colectivas enraizadas en las luchas del presente y el futuro, de tiempos liminales, antes y después de la propia existencia, en genealogías del río en que pervive el sentipensar de los pueblos pescadores de las comunidades negras de Mompox, de las cuencas del río Cauca y hasta de las cuencas del Pacífico colombiano; voces intergeneracionales que transmiten, tramitan y transmutan a partir de las conversaciones en la tulpa, en la mesa y en los ambientes más íntimos; que narran, no meramente los puntos de vista de cada quien, sino las experiencias del padecer y de tomar el destino en las propias manos.

Frente a la mediación elitista del proyecto de civilización y barbarie blanco, patriarcal y corrupto, las estrategias mediáticas contracomunicativas y contrahegemónicas, aun en medios de circulación global, componen un verdadero escenario del quinto poder y una posibilidad de descolonización comunicativa; las experiencias y luchas contrasistémicas por un futuro plural posible, como apuesta de las políticas generacionales, de las voces de colectivos emergen comunidades, instituciones y las transiciones que proponen hacia el buen vivir. En este sentido, los textos narrados no son solo expresiones escritas; generalmente los jóvenes utilizan otros canales: lenguaje musical, estético, narraciones de los pasos, narrativas visuales o fotográficas, grafitis, etc. Dichas creaciones irrumpen, desenmascaran y desnaturalizan patrones de valor cultural institucionalizados de subordinación de un grupo cultural a otro, y de lo social-natural a lo económico.

Las resistencias estéticas y comunicativas en contextos urbano-populares son liberadas en el ejercicio político de manera cogestionada y autogestionada, especialmente, por las generaciones más jóvenes; de este modo, generaciones en movimiento vinculan lo sensible y lo bello con lo político, como una denuncia a la instrumentalización de la vida por las violencias tecnocapitalistas del despojo y la violencia. Los colectivos de jóvenes evidencian acciones directas, instalaciones, murales, musicales que se intersectan y mezclan entre sí, produciendo nuevos imaginarios desde lo ancestral y rural a lo urbano, y de la apropiación de herramientas modernas en subvención de códigos de significación que rompen con los patrones de valor dominantes.

La producción de crítica al sistema político circula en la revolución artística popular (rap), en el hip-hop, en el antimilitarismo sonoro propuesto por las redes juveniles, por los movimientos de mujeres y por los objetores de consciencia, que son objetores del desarrollo en sintonía y tejen sentidos de acciones colectivas heterogéneas en conexión global. Entonces, lo político circula en otros lenguajes diferentes a la deliberación argumentativa, más bien lo hace a partir de una deliberación de sensibilidades que denuncian y forman opinión sensible frente a las injusticias, acudiendo a formas de reimaginación de la realidad, conmoviendo inconscientes colectivos y contagiando subjetividades alternativas a las formas partidistas e institucionales de hacer política, como prácticas de interculturalidad y globalización alternativas al modelo de competitividad.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

EL APOORTE DE LAS COMUNIDADES EN RE-EXISTENCIA A LA COMUNICACIÓN POPULAR

Una comunidad en resistencia y re-existencia es aquella donde quienes la conforman producen sus contenidos, realizan periodismo propio, posibilitando así la aparición de un lenguaje auténtico, que, a partir de su cotidianidad, genere empoderamiento de los miembros de la comunidad. Es la posibilidad de una praxis liberadora, en términos de Paulo Freire, de un empoderamiento de su propia vida que produce sentidos comunes que materializaron su discurso a través de las radios populares... Cuando un colectivo se comunica, produce sentido, y esto quiere decir que pone su mundo en palabras, que expresa hacia dónde quiere ir, que decide sobre su futuro; por eso acudimos a la comunicación popular que pone los sentidos del colectivo a movilizarse por el territorio, pues en los procesos colectivos es necesario producir sentidos y esto implica producir símbolos que ponemos en común con otros, de eso se trata la comunicación. Entendemos la comunicación, precisamente, como el despliegue de vínculos con otros, incluyendo las especies no humanas; sin embargo, las nuevas tecnologías y los medios de información nos han hecho perder la idea de los vínculos que tenemos con los demás y con el cosmos. Pareciera que la comunicación en el marco de la industria cultural está diseñada para producir contenidos del mercado, por eso es importante retomar la comunicación como la producción de vínculos, como la forma de compartir la vida, de hacer comunidad y comunalidad.

Las comunidades en re-existencia aportan a la comunicación popular, por cuanto colocan el énfasis en la

imaginación de reinventarse la vida; no se trata solo de un empoderamiento que lleve a la acción para liberarse de las cadenas del opresor y ganar el poder. En la re-existencia el poder es dejar el poder. En la experiencia zapatista, “el pueblo ordena y el gobierno obedece”. Uno de los objetivos del movimiento zapatista es lograr “un mundo donde quepan muchos mundos”, es decir, un mundo que acepte la diversidad de manera real y no solo de forma enunciativa. Como lo describe el subcomandante Marcos, la dimensión universal del zapatismo es el contenido indígena que lo lleva a elaborar un lenguaje simbólico particular para proyectarlo, la perspectiva de un sujeto que combina en su afirmación el sentido ético y étnico, que encuentra lo universal en lo particular. Lo cual involucra la celebración de la diversidad para la construcción de una historia común, teniendo en cuenta que cada sujeto es particular.

En el contexto zapatista, los “cargos” que sirven a la comunidad se ejercen sin ninguna remuneración, lo que explica la claridad acerca del conocimiento de las comunidades sobre el bien y la producción comunes. Para la solución de problemas se consulta a las asambleas y municipalidades, allí se recoge la información y se elaboran colectivamente las soluciones. Los conocimientos importantes para aprender del *buen gobierno* son los principios básicos, en particular: “servir y no servirse”, “convencer y no vencer”, “proponer y no imponer”, pistas valiosas para pensar la comunicación popular; en el aspecto de sujetos políticos, merece la pena rescatar la unidad colectiva representada, ya que además de tener en cuenta la visión del individuo, hay una fuerte concepción del bien común, el carácter colectivo del Buen Gobierno garantiza una visión de futuro juntos.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Los zapatistas han rechazado la idea de la toma del poder, es decir, su revolución no está en tomarse el poder del Estado, sino en la propuesta de una práctica política, han renunciado a la lucha armada, lo que resignifica el concepto de revolución y de rebeldía. El movimiento zapatista se puede ver como una experiencia de una política horizontal, el “mandar obedeciendo” reconfigura las relaciones de poder del Estado tal y como se conocen. En este orden de ideas, “las juntas del Buen Gobierno primero tienen que obedecer, al respetar las decisiones surgidas de la consulta de la asamblea de zona, municipales y de comunidades, pero también les corresponde mandar para hacer cumplir estas decisiones y en situaciones de emergencia imponer una reacción inmediata”¹⁵. En fin, las juntas son las llamadas a garantizar y apoyar las iniciativas de los proyectos colectivos.

Otro elemento primordial para aportar a la comunicación popular es la idea de autonomía como principio de organización, la cual se desarrolla en trabajar desde la acción individual a la colectiva. Un aspecto para reflexionar respecto a las comunidades zapatistas es que se han dado a la tarea de gobernarse a sí mismas, es decir, el autogobierno. “La autonomía implica, en primer lugar, el reconocimiento de la autonomía individual (las capacidades de confianza en cada persona) y la comuna, unidad local, en la cual varias comunidades se encuentran asociadas en las que se puede constituir un núcleo esencial de coordinación colectiva” (Baschet, 2015, p. 71). Es decir, el marco del autogobierno es radicalmente democrático.

¹⁵ Explicación de los profesores de la Escuela Zapatista. Visita de campo al CIDECI, Universidad de la Tierra. Chiapas (México), septiembre, 2016.

Las re-existencias aportan a la comunicación popular una visión más amplia de comunidad, al aceptar la visión ancestral de la comunicación con la tierra y con las especies no humanas, así como el planteamiento de pueblos andinos de *cosmocomunidad*, una forma de entender el conocimiento por medio de la tierra. La tierra tiene una forma de conocimiento propia, y este conocimiento es tan poderoso que es capaz de crear y recrear la vida; se mueve en esferas que superan la racionalidad, pero que están al alcance de la comprensión humana (entender desde el corazón, *sentipensar*), y tiene reglas que anteceden —superan— al hombre (y a sus necesidades) para respetar y guardar el equilibrio de la vida.

MINGAS DE LA PALABRA EN DEFENSA DE LOS TERRITORIOS DE VIDA: TECNOLOGÍAS Y EXPRESIONES COMUNICATIVAS AL SERVICIO DE LAS RESISTENCIAS Y RE-EXISTENCIAS DE LOS PUEBLOS

Al ser testigos de las luchas de los pueblos nasa, misak y wayuu, del proceso comunidades negras, y de feministas; de las contundentes teorías emergentes en el tejido y la Escuela de Comunicación El Camino de la Palabra Digna (Dorado, 2011), y de las resistencias comunicativas del pensamiento maya-zapatista, nos permitimos resaltar los pasos contundentes de teorías de descolonización de la comunicación:

Los medios de paga públicos y privados transmiten información de manera acrítica y ahistórica, simplemente,

- Re-visitación la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

comunican los síntomas de las sociedades y, al reproducirlos innumerables veces con fragmentos de información, desconectan hechos, descontextualizan, desarticulan las raíces de los problemas e invisibilizan las apelaciones de quienes padecen las decisiones del mercado y la política de los de arriba.

Hay quienes piensan que es posible transformar desde arriba sin convertirse en uno más de los de arriba, sin embargo, la oficialidad comunicativa termina por reproducir y perpetuar las formas jerárquicas del poder y de la manipulación.

La potencia y tramitación del poder comunicativo no se restringe o limita por la protagonización de los escenarios oficiales; desde los múltiples “abajos” aparecen heterogéneas formas comunicativas de lucha, las cuales, en su propia heterogeneidad, habilitan diferentes apropiaciones que destecnifican la comunicación.

Los referentes teóricos decoloniales parten de experiencias de quienes sin paga, sin presupuestos, con megáfono y en la relacionalidad cotidiana, mediante la apropiación de las TIC y el cine comunitario, entre otras, logran movilizar imaginarios desde raíces ancestrales que reinventan mundos para enfrentar los problemas del presente.

La Escuela de Comunicación El Camino de la Palabra Digna sostiene que la comunicación implica formación política que posibilite entender el modelo, las políticas y las estrategias que someten a las comunidades. El sentido de la comunicación, más allá de los medios, requiere del IRDA (Informar, Reflexionar, Decidir y Actuar), es decir,

una comunicación que permita, desde los procesos sociales, movilizarnos a conciencia con las comunidades (Almendra, 2010). Es preciso que la comunicación no sea para hacer propaganda, sino para debatir, criticar, construir, proponer y demás acciones participativas que pueden adelantarse desde los territorios; con el fin de tejer relaciones entre pueblos y procesos en donde la comunicación sea un espacio clave para la defensa de la vida y del territorio, y consolidar la comunicación como un proceso político cultural para la transformación socioterritorial en movimiento.

La experiencia comunicativa de los pueblos enseña que, mientras los dueños del poder y los señores de la guerra crean agencias de propaganda, los pueblos apostamos por tejidos de comunicación para darle libertad a la palabra desde abajo. [...] No somos altoparlantes de la voz oficial y de los líderes, porque muchas veces ellos también se equivocan y por eso, la comunidad debe estar siempre acompañada para orientar, hacer que se reconozcan y se busquen soluciones a los errores que se cometen [...] definir colectivamente su palabra, respetarla en sus estructuras de autoridad y caminarla con coherencia. Más allá de los discursos y la retórica, los hechos surgidos de los aportes en la Cumbre, tendrán la palabra. (Almendra, 4 de noviembre, 2010).

A diferencia de comprender la oralidad como mantener la tradición cultural del pasado, en museos, fósiles y artefactos de comunidades congeladas en el tiempo; las estrategias y prácticas de comunicación ancestral vindican tecnologías, festivales de cine y otros ámbitos en los que circula el pensamiento propio; se necesita un paradigma alternativo a la “mercantilización de la palabra y la vida, la tierra - el territorio” (Almendra & Rozental, 2013, p. 70), una lectura hermenéutica colectiva del contexto que configure tejidos de comunicación frente a las agendas e

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

intereses particulares de la comunicación oficial y empresarial (PCN, julio, 2013).

Los pronunciamientos de foros y cumbres de comunicación en el continente Abya Yala tramitan los principios de autonomía, reciprocidad, complementariedad y defensa de la vida. “La cuestión es de enfoques, no de herramientas” (León, 2013, p. 10), por esto, un plan decolonizador y de defensa de territorios de vida indispensablemente requiere de un proceso autonómico de saberes-conocimientos para defender la vida¹⁶.

Los proyectos autonómicos ancestrales en su contemporaneidad, como plantea el PCN en Colombia, indican procesos civilizatorios alternativos al orden existente, que desde planes de vida agenciados por un poder contrahegemónico hasta lugares no institucionales conducen a la configuración de lugares mediáticos autónomos que aportan un tipo de comunicación que se resiste al Estado corporativo.

Frente a las violaciones ambientales en toda América y frente al espectáculo mediático, las juntas del buen gobierno nasa, de los pueblo misak, embera, de los zapatistas, los consejos comunitarios en el Pacífico colombiano y las juntas de barrio fortalecen autonomías objetoras de conciencia, objetoras del desarrollo, antipartidistas antimilitaristas, antipatriarcales. Como plantea el subcomandante

¹⁶ Véase: Pueblos en camino (recuperado de <http://www.pueblosencamino.org/index.php/somos>); y los congresos de los pueblos realizados cada dos años desde 2004 en Colombia.

insurgente Moises (2015)¹⁷: “Los medios libres, autónomos, alternativos reivindican memorias y verdades desaparecidas, secuestradas, encarceladas, asesinadas en todos los rincones del planeta, no solo en Ayotzinapa, estado de Guerrero, sino en todo el mundo por el enemigo común” (pp. 8-10).

En esta misma dirección, los tejidos de colectivos posibilitan configurar aprendizajes en reciprocidad de saberes que contribuyen a la *resemantización* del mundo y a la mutualidad de luchas en diferentes calendarios y geografías frente a la corrupción política y al capitalismo, a la violencia y a la guerra en la que todos desconfían de todos. Consecuentemente, propiciar autonomías globales “sin venderse, sin rendirse, sin claudicar” (Aguirre, 2015, p. 26), labrando prácticas antisistémicas en todo el planeta, pues, si bien la lucha no significa lo mismo en Túnez que en España, el objetivo común es cambiar la mirada del mundo... “la entera heterogeneidad de las luchas debe ser preservada” (p. 34) desde mundos que no han sido enteramente colonizados. No se trata de suplantar batallas, significa labrarlas, cultivarlas, en el sentido del trabajo colectivo de crear cercanías entre luchas, ampliando experiencias compartidas desde un espacio mediático en disputa que logra conmover imaginarios de esperanza contramediáticos globales.

Dirigentes que instrumentalizan la comunicación convierten a comunicadores de pago en parlantes acrílicos

¹⁷ Subcomandante Insurgente Moisés (2015), palabras del EZLN en el 21 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido. En Aguirre, C. A. (2015). La dignidad rebelde: el neozapatismo mexicano en 2015. Bogotá: Desde Abajo.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

de la voz oficial. Por su parte, las prácticas comunicativas desde el pensamiento milenario y popular que circula en las luchas de los pueblos se constituyen en los más vigentes y contundentes testimonios de descolonización de la palabra, permiten contrarrestar, denunciar y anunciar otros mundos frente al racismo, a la complicidad mediática, a la perpetuación de la guerra, a la discriminación, a la comercialización y al consumo de información acrítica que administra la mirada de un mundo monocultural con estructuras públicas y privadas patriarcales dominantes.

Hay miradas incompletas, por ello, más que a miradas, apelamos a experiencias hechas vida cotidiana que posibiliten transitar de las meras perspectivas (puntos de vista con interpretación externa y descontextualizada de los marcos de referencia e historias de los pueblos) a los diseños de mundos; como plantea Escobar (2016), *lugarizando ontologías políticas relacionales con la tierra* y creando alternativas frente a la subordinación entre mundos en los que figuran referentes de caminos transitados, por deshacer pasos, por rehacer huellas borradas, por recorrer, por reinventar.

Ser comunicadoras y académicas no nos restringe a un mero rol profesional que depende de pasar por los currículos universitarios, agendas institucionales de formación comprometidas para una futura contratación para el mercado. La destecnificación de la palabra, los medios y las herramientas posibilita la creación de autonomías del propio futuro y las prácticas comunicativas que emergen de las luchas de los pueblos constituyen un fértil campo teórico-político implicado con comunicados y cronogramas propios.

La lengua materna ha sido el lugar no verbal del cuidado del mundo y motor de la re-existencia desde los pueblos latinoamericanos. La lengua materna sustenta las formas primarias de socialización de pensamientos, afectos y creencias profundas que nos rescatan del individualismo, de la enajenación/alienación de la vida.

Se entremezclan en estas propuestas, formaciones insurrectas e inéditas (en la mirada occidental), pero experimentadas milenariamente por civilizaciones que entrañan la urgencia de encarnar en cada subjetividad la vida colectiva desde cinco siglos de civilización latinoamericana subordinada, por una mirada incompleta. La tarea colectiva que nunca podrá contemplarse como definitiva implica, por tanto, mirar la mirada, cuando la imagen no es un objeto sino un acto, cuestionar la segunda mirada, la mirada de las representaciones (disciplinares-occidentalizadas) que contribuyen a construir la mirada colonial, del progreso/civilidad eurocéntrica y racista: quién mira, a quién mira, bajo qué contexto social e intelectual mira, cómo miramos y qué miramos, miradas que contribuyen a construir imágenes-imaginarios. Finalmente, retomamos algunas preguntas que sintonizan con las denuncias y formas de anunciar de la imagen (Giraldo, 2014): ¿Para quién se fabrican las imágenes y qué replican? ¿Cómo puede construirse una imagen que no sea la del estereotipo colonial y sexista, y sus múltiples inercias contemporáneas? ¿Cómo limpiar el espejo de estos discursos empañados para que lo afro, lo indígena y lo urbano-popular puedan verse a sí mismos debajo de la espesa capa de estereotipos, mandatos visuales, moldes corporales, inercias coloniales? Y, en definitiva, ¿Cómo construir desde adentro otra imagen de lo femenino no occidental?

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, C. A. (2015). *La dignidad rebelde: el neozapatismo mexicano en 2015*. Bogotá: Desde Abajo.

Albán, A. (2009). Artistas indígenas y afrocolombianas: entre las memorias y cosmovisiones estéticas de la resistencia. W. Mignolo & Z. Palermo (comps.) *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Signo.

Almendra, V. (2010). *Encontrar la palabra perfecta: experiencia del Tejido de Comunicación del pueblo Nasa en Colombia*. Cali: Dirección de Investigaciones y Desarrollo Tecnológico, Grupo de Investigación en Comunicación para el Desarrollo. Recuperado de http://www.telecentros.org.co/recursos_materiales.shtml?apc=qbxx-3-&cx=290

Almendra, V. (4 de noviembre de 2010). *Los pueblos reclaman una comunicación más política estratégica*. Recuperado de <https://www.alainet.org/es/active/42002>

Almendra, V. (2017). *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia*. México: Barricadas.

Almendra, V., & Rozental, M. (2013) Tejidos como alternativas prácticas. En O. León (coord.). *Democratizar la palabra. Movimientos convergentes en comunicación*. Quito: Agencia Latinoamericana de Información (Alai).

Asociación de Consejos Comunitarios del Norte del Cauca, Aconc. (19 de diciembre de 2015). *Encuentro de Consejos Comunitarios del Norte del Cauca*, Suarez.

Baschet, J. (2016) *Adios al capitalismo: autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. Madrid: Ned Ediciones.

Botero, P. (2018). Sentipensar. En A. Escobar, A. Kothari, A. Salleh, A. Acosta & F. Demaria (eds.). *The Post-Development Dictionary. From False Solutions to Radical Alternatives to Development*. Londres: Zed Books.

Colectivo Situaciones. (2006). *Epílogo al texto Dispersar el poder. Los movimientos sociales poderes antiestatales, de Raúl Zibechi*. Argentina: Tinta Limón.

Colectivos, movimientos y comunidades en resistencias desde Colombia. (2015). *Resistencias: relatos del Sentipensamiento que caminan la palabra* (comp. P. Botero). Manizales: Universidad de Manizales. Recuperado de <https://drive.google.com/file/d/0B80tsoQLkZ4i-MEhDekw4bjhmNUE/view>

Dorado, M. (2011). *Los hormigueros. Prácticas comunitarias para optar al título de comunicador/a de la palabra digna... Y para construir otro mundo posible y necesario. Tejido de Comunicación Caminando la Palabra Digna*. Cauca: Nasa ACIN.

Escarpelli, A. (22 de septiembre de 2011). Néstor García Canclini: "Google es más poderoso que las cadenas de tv o las discográficas". *Revista Ñ. Clarín.com*. Recuperado de http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/tecnología-comunicacion/Entrevista_Nestor_Garcia_Canclini_0_559144321.html

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Escobar, A. (septiembre de 2014). *Repensando democracias: la perspectiva de la Tierra y de los pueblos-territorio*. Segundo Congreso Internacional Edificar la Paz en el Siglo XXI. Bogotá: Universidad de La Salle,

Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.

Esteva, G. (30 de octubre de 2013). *La construcción autónoma del mundo nuevo: opciones desde abajo* [audio en línea]. Ponencia magistral presentada en el Seminario Internacional Las Venas Abiertas del Chiapas Contemporáneo. Universidad Nacional de Chiapas. Recuperado de <http://komanilel.org/2013/10/30/ponencia-magistral-gustavo-esteva/>

Fanon, F. (1952/2016). *Piel negra mascararas blancas*. Madrid: Akal.

Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Centro de Cultura Económica.

Flórez, F. J. (2015). Leer la imagen, mirar el texto: un comentario de dos fotografías sobre el neozapismo mexicano. En C. A. Aguirre. *La dignidad rebelde: el neozapismo mexicano en 2015*. Bogotá: Desde Abajo.

Foucault, M. (1994). *No al sexo rey*. Entrevista por Bernard Henry-Levy. En M. Foucault. *Un diálogo sobre el poder*. Barcelona: Altaya.

Gaidepac. (2014). Que el río siga su cauce. Las comunidades negras del municipio de Suárez y la Consulta Previa para el Plan de Manejo Ambiental de la represa de La Salvajina. Reconstrucción de la memoria colectiva de

las luchas en la represa Salvajina. En PCN, Equipo Yembé & Gaidepac. (2017, en prensa). *Ubuntu: hacia el buen vivir afro*. (comps. M. Machado, P. Botero, C. Mina & A. Escobar). Proceso de Comunidades Negras, Universidad de Manizales y Universidad del Río. Santiago de Cali-Manizales: Color tierra. Recuperado de <https://buenvivirafro.wordpress.com>

García Canclini, N. (2009). *Seminario en el postdoctorado de Infancias y Juventudes*. Clacso, Cinde-Universidad de Manizales, Universidad de Brasil, mayo de 2009.

Giraldo, S. A. (2014). *Retratos en blanco y afro: investigación monográfica a la obra de Liliana Angulo*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Giraldo Díaz, R. (2006). Poder y resistencia en Michel Foucault. *Tabula Rasa*, (4), 103-122.

Gogol, E. (2007). *El concepto del otro en la liberación de Latinoamérica, la fusión del pensamiento filosófico emancipador de las revueltas sociales*. Buenos Aires: Herramienta.

Grosfoguel, R. (2009). Apuntes hacia una metodología fanoniana para la descolonización de las ciencias sociales. En *Fanon: Piel negra mascararas blancas*. Madrid: Akal.

Hall, S. (2014). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (eds. E. Restrepo, V. Vich & C). Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Peruanos; Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador; Envió Editores.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

León, O. (2013). Comunicación, democracia y movimientos sociales. En O. León (coord.). *Democratizar la palabra. Movimientos convergentes en comunicación*. Quito: Agencia Latinoamericana de Información (Alai).

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

Mina, C., Machado, M., Botero, P., & Escobar, A. (2015). Luchas del buen vivir por las mujeres negras del Alto Cauca. Bogotá: Universidad Central/Iesco. *Nómadas*, (43), 167-183.

Palacios, E. (abril de 2016). Sentipensar los feminicidios en plural y las re-existencias históricas en proporción a hacer vivir. Mesa: *Pedagogía de las re-existencias*. Texto presentado en el Foro Internacional sobre Feminicidios en Grupos Étnicos-Racializados. Buenaventura: Otras negras y feministas, Colectivo Sentipensar Afrodiaspórico, Casa Cultural El Chontaduro. Recuperado de <http://forofeminicidios2016.blogspot.com.co>

Proceso de Comunidades Negras [PCN]. (julio de 2013). *20 años después de la Ley 70 de 1993*. Documento colectivo del Encuentro Economías Alternativas. Buga-Valle.

Proceso de Comunidades Negras [PCN], Equipo Yembé & Gaidepac. (2015). *Ubuntu: hacia el buen vivir afro. Proceso de comunidades negras*. Universidad de Manizales y Universidad del Río (comps. M. Machado, P. Botero, C. Mina & A. Escobar). Santiago de Cali-Manizales: Color Tierra. Recuperado de <https://buenvivirafro.wordpress.com>

Uribe, M. T. (1998). Órdenes complejos y ciudadanías mestizas. *Revista de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia*, (12), 25-46.

Uribe, M. T. (2001). *Nación, ciudadano y soberano*. Medellín: Corporación Región.

Zibechi, R. (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico*. Bogotá: Desde Abajo.

CAPÍTULO 5

CAMINOS DE LA RE-EXISTENCIA: CONVERSA SOBRE EL DEVENIR OTRO(S) MEDIANTE LA COMUNICACIÓN EN ESCENARIOS INTERCULTURALES

Rigoberto Solano Salinas¹, Fabián Camilo Prieto Fontecha²

*Cuando el alma se considera a sí misma y considera su
potencia de obrar, se alegra, y tanto más cuanto con mayor distinción
se imagina a sí misma e imagina su potencia de obrar.*

Spinoza

¹ Rigoberto Solano Salinas es bogotano, con raíces huilenses campesinas, comunicador social, especialista en Desarrollo Regional y magíster en Investigación Social Interdisciplinaria. Su trabajo, que inició en procesos de investigación participativa y educación popular, ha oscilado entre la academia, como docente-investigador y las ONG, como consultor o coordinador de líneas estratégicas. Recientemente su producción académica se ha enfocado en temas como educación para el desarrollo, educación para la ciudadanía y la convivencia, posconflicto y construcción de paz, y más recientemente, en subjetividad e intersubjetividad y diálogo interepistémico en procesos interculturales.

² Camilo Prieto Fontecha es bogotano, de 24 años, licenciado en Ciencias Sociales y especialista en Comunicación Educativa. Su trayectoria laboral, académica y política ha transitado por las aulas escolares en Bogotá y el trabajo con la comunidad sikuani de Puerto Gaitán (Meta); actualmente desarrolla un proyecto de investigación (que desarrolla en la Maestría en Comunicación-Educación en la Cultura) en el que busca, desde la categoría de re-existencia, hacer un análisis de las experiencias de Manuel Quintín Lame, en el Cauca, y de Rafael Jaramillo Ulloa, con el pueblo sikuani en Puerto Gaitán (Meta).

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

En las investigaciones con las que hemos fundamentado el programa de Maestría en Comunicación-Educación en la Cultura (una de las fuentes que da origen a este documento) planteamos la comunicación-educación como un campo en continua transformación, que se reconfigura desde lo cultural, las experiencias y prácticas de la vida cotidiana mediante una mirada epistemológica radical (pensamiento Sur) y transdisciplinar (Muñoz González, Mora, Gómez Serna, Solano Salinas, & Walsh, 2016). Para hacer este abordaje, lo hemos desglosado en subcampos temáticos: lo cultural, los saberes del mundo de la vida (educación), las formas de compartir los saberes (comunicación), el *Buen Vivir* con los otros (lo político) y, finalmente, la diversidad o la vida diversa, que es el lugar desde donde hacemos esta reflexión.

El capítulo que proponemos a continuación, en lo formal, se expresa mediante lo que, en lenguaje coloquial, denominamos en Colombia una *conversa*³, es decir, un diálogo que busca comprender la relación que existe entre la comunicación y los procesos de re-existencia política. De hecho, optar por una conversa hace parte de uno de los pasos en la búsqueda de una re-existencia en el ámbito de la investigación.

Decidimos situarnos en una concepción de “*Comunicación*” —propia y en construcción— sin acompañarla de epítetos que la definan como “popular” porque buscamos que la reflexión partiera de las experiencias con las que dialogamos y algunas de ellas no se reconocen

³ Asumir una conversa implica un formato de diálogo entre pares con formación disciplinar, saberes, así como prácticas vitales y profesionales distintas.

necesariamente como tales, aun cuando en su sentido más general lo sean. Sobre *lo popular*, coincidimos con el profesor Gilberto Giménez (2016) cuando afirma que

... el carácter popular, de un hecho cultural cualquiera (sea este una canción, una práctica ceremonial, una creencia o un relato) radica en la relación histórica de diferencia y de contraste con respecto a otros hechos culturales coexistentes y co-presentes en el interior de un mismo organismo social. (p. 18).

De allí que *lo popular* está determinado por la posición relacional que ocupa un fenómeno social o cultural —como las prácticas con las que interactuamos— con respecto a otros, lugar que usualmente es asignado por la dinámica de poder. También entendemos la acepción de *popular* como una perspectiva política, que comprende la potencia de la comunicación como proceso de liberación y emancipación; no obstante, insistimos en situarnos en una concepción de comunicación “sin apellidos”, por la diversidad y complejidad de las experiencias, que nos llevan a considerar que la comunicación como proceso es uno solo, pero existen diversas prácticas e intencionalidades que le dan vida en lo cotidiano.

En consecuencia, el primer tramo de nuestra conversa parte de lo que entendemos por *comunicación*, a partir de nuestra concepción —siempre en proceso de construcción— desde el campo de comunicación-educación en la cultura; en segunda instancia, se aborda la categoría de *re-existencia*, ejemplificada desde procesos y prácticas de interculturalidad crítica, para finalmente, hacer una reflexión acerca de lo que es la relación entre comunicación

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

y re-existencia y lo que avizoramos respecto a *los cómo posibles* de estos procesos.

SOBRE LA COMUNICACIÓN: INTERACCIÓN Y OTREDAD

Rigoberto Solano Salinas: Creo que uno de los primeros temas a conversar es el de “Comunicación” como concepto, un asunto que no podemos dejar de lado, pues a veces siento que en nuestras interacciones cotidianas no somos lo suficientemente claros —o rigurosos, o cautos, no sé...— respecto a de qué tipo de comunicación estamos hablando. Recuerdo a uno de los autores fundantes del campo de la comunicación-educación, Mario Kaplún, cuando afirmaba que “Definir qué entendemos por comunicación, equivale a decir en qué clase de sociedad queremos vivir” (Kaplún, 1998, p. 63). Yo encuentro dos amplias tendencias: unas que tienen su acento en lo informacional-instrumental y otras que se centran en lo dialógico-intersubjetivo... Creo que ambos procesos se contienen mutuamente, pero eso que denomino el acento se refiere a la intencionalidad...

Camilo Prieto Fontecha: ...una concepción política de la comunicación ¿no? Comunicar es un acto político y entiendo esa frase de Kaplún como una invitación, o mejor, como un reto a definir la comunicación como un proceso situado, que responde a los contextos, conflictos y necesidades con una gran diversidad, propia de los distintos entornos en donde se construye, a la manera de un tejido con muchos hilos. Sin embargo, a lo largo de la historia

se ha considerado que información y comunicación son lo mismo; en mi práctica como docente de educación básica y media, veo aún que en los libros de texto el concepto de comunicación se reduce, en la mayoría de los casos, a la explicación del modelo matemático, que data de 1948, algo muy diferente a lo que estamos tratando...

Rigoberto Solano Salinas: Cierto. Hace años, cuando inicié como docente de pregrado, encontré que cuando indagaba a los estudiantes por el concepto de comunicación en el que cimentaban sus saberes y prácticas, notaba que muchos se referían casi mecánicamente al concepto del que habla, aprendido en los colegios, o sencillamente se mostraban confundidos, porque tenían muchas nociones orbitando a su alrededor pero, al parecer, no habían hecho un ejercicio de conceptualización producto de los estudios, entretejidos con su experiencia. Pero no es solo una dificultad de los estudiantes, es de todos aquellos que nos proponemos pensar problemas desde la comunicación... Ahora bien, intentando responder a la pregunta de Kaplún: ¿Para usted qué es comunicación?

Camilo Prieto Fontecha: Creo que por mi formación me es difícil deslindar el concepto de su relación con lo educativo: la comunicación —al igual que la educación— es un proceso relacional que se da mediante un desarrollo dialógico y tiene por objeto la construcción de sentidos comunes; este proceso se da en distintos espacios o escenarios, que también determinan la forma de interactuar entre quienes participan en él. Algunos de estos procesos se dan en escenarios y tiempos otros, poco estudiados por la academia tradicional, pero que tienen gran fuerza cultural por su relevancia en la vida cotidiana, como por ejemplo: el

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

barrio, la calle, la vereda, la organización, el ciberespacio, los sabedores populares y ancestrales, los líderes barriales, los jóvenes, las organizaciones de mujeres, entre otros. ¿Y para usted?

Rigoberto Solano Salinas: Cuando comencé a hacer esa pregunta a mis estudiantes, en realidad me la estaba haciendo yo mismo desde tiempo atrás, cuando asumí retos que me exigían comprender reflexivamente los contextos en los que interactuaba. Pero para no evadir la pregunta, le comparto una versión escrita que he construido con el tiempo, por ello, cada vez menos espontánea:

Entiendo la comunicación como un proceso relacional de pensamientos, sentimientos, corporalidades y lenguajes multimodales que a partir de la interacción y el interaprendizaje, así como desde la discusión-negociación de perspectivas —tiene un contenido conflictivo muy importante—, permite la construcción/deconstrucción de sentidos y significaciones. La comunicación es intencional y esa intencionalidad es expresión de distintos tipos de intereses, creencias, emociones y deseos: individuales, colectivos, corporativos e incluso públicos, que se construyen de forma intersubjetiva; algunos pugnan entre sí, otros coinciden parcialmente, otros se articulan. Es precisamente esa dinámica relacional la que hace fundamental la comunicación para la humanidad.

Creo que tenemos varias coincidencias y otras tantas diferencias...

Camilo Prieto Fontecha: Coincidimos en el carácter relacional de la comunicación que, insisto, también es propio de los procesos educativos; también en la importancia del

reconocimiento del otro mediante el diálogo... ¿Puede existir comunicación sin diálogo?

Rigoberto Solano Salinas: Esa es una pregunta interesante. Considero que depende de lo que entendamos por diálogo. Si lo entendemos como un intercambio simplemente verbal, creo que puede haber comunicación prescindiendo de esta práctica, pues nos comunicamos a través de otros medios; sin embargo, refiriéndome a ese tipo de interacción particular, creo que comúnmente le hemos atribuido una carga prescriptiva muy pesada al diálogo, porque se asume que se conversa para estar de acuerdo y no para disentir.

Creo que lo fundamental de la comunicación es el compartir como lo plantea Dominique Wolton (2010), haciendo la misma aclaración: un compartir —de nuestras distintas ideas, sentimientos, corporalidades, territorialidades... culturas— en el que no siempre se está de acuerdo, un compartir conflictivo, en el que se reconoce al otro —en el sentido que lo propone Ricoeur—, evidenciando distintas maneras de ver el mundo y de ser en él... Por eso, tengo algunas reservas con su definición a propósito de los “sentidos comunes”... Me explico: claro que hay mucho de puesta en común y de sentidos contruidos intersubjetivamente, pero esa trama relacional implica el desacuerdo, la diferencia, la otredad que irrumpe para transformarnos y convertirnos en otros, pero de eso trataremos más adelante...

Camilo Prieto Fontecha: Mi alusión a los “sentidos comunes” se refiere precisamente a esa potencia que tiene la comunicación de construir lo común, pero aunque no lo subrayo tanto, estoy de acuerdo en que esos procesos

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

intersubjetivos están hechos de conflictividades; por eso me llama la atención la relación “construcción/deconstrucción de sentidos” que, lo hemos conversado y estudiado, es la médula de la comunicación y de su intersección con la educación. Esa es una relación sumamente dinámica, pues se teje en lo cultural, se expresa de distintas maneras... que van desde las tradiciones y costumbres transmitidas por la oralidad, hasta los medios informativos y todos sus despliegues tecnológicos, pasando por los miles de diálogos y aprendizajes que tenemos en la vida cotidiana. En este proceso, el elemento central son las mediaciones que hacemos de nuestros sentidos y significaciones con el mundo social que nos rodea.

Rigoberto Solano Salinas: De acuerdo. Esas mediaciones son el resultado de cómo leemos la realidad en la intersección con lo otro, entendido como otros sujetos y otros sentidos con los que construimos nuestra cotidianidad. Los seres humanos, gracias al lenguaje en sus diferentes posibilidades, nos aproximamos a la comprensión del mundo. Desde el ámbito individual, hay tantas maneras de leer e interpretar la realidad como seres humanos; pero, considerando que como individualidades no podemos entender toda la complejidad, necesitamos construir una versión simplificada, ya que nuestra capacidad de comprensión queda desbordada, entonces filtramos los aspectos que consideramos relevantes mediante la cultura. Allí las instituciones —la escuela, la familia, el barrio, las religiones, los partidos políticos, los medios informativos, entre otras— juegan un papel determinante, pues concentran y ordenan los intereses, las reglas de juego y las costumbres de los grupos sociales.

A esas selecciones e interacciones que construimos desde la cultura, Niklas Luhmann ha llamado “complejidades reducidas” (Luhmann, 1997), que son esas versiones coherentes de la realidad, construidas desde nuestras perspectivas, y que se convierten en los referentes a partir de los cuales interpretamos y actuamos en el mundo; a este respecto, la comunicación, entendida como “construcción/deconstrucción de sentidos” consistiría en ampliar las complejidades, es decir, en transformar las significaciones y sentidos sobre los que construimos nuestra vida cotidiana.

Camilo Prieto Fontecha: Esa “ampliación de las complejidades”, tiene una gran potencia en lo político, pues significa que la comunicación puede contribuir de manera significativa al encuentro entre diferentes, a la mediación de los conflictos —o a la promoción de aquellos que se han dejado en el olvido— y, en últimas, al cambio social.

Considero que estas reflexiones son el abrebocas para el segundo trecho de nuestra conversa, en donde comenzamos a dar cuenta de una categoría íntimamente relacionada con el cambio: la de re-existencia(s).

RASTREANDO LA(S) RE-EXISTENCIA(S) EN CLAVE DE INTERCULTURALIDAD CRÍTICA

Rigoberto Solano Salinas: Antes de continuar, una aclaración de categorías desde lo que Germán Muñoz ha denominado “mapas del sujeto”: sé que usted se siente más cómodo situándose en el concepto de agencia, mientras que yo lo hago desde la categoría de sujeto, entendido más

- Re-visitarse la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

desde la subjetividad social que propone González Rey (2002). Entonces propongo que sabiéndonos en lugares de enunciación algo distintos, nos demos a la tarea de reflexionar al respecto...

Camilo Prieto Fontecha: En el fondo, creo que no hay tanta distancia entre nuestros planteamientos; me interesa cómo Catherine Walsh entiende la re-existencia como una pedagogía; es decir un “proceso y práctica sociopolítico productivo y transformativo asentado en las realidades, subjetividades, historias y luchas de la gente” (Walsh, 2010, p. 13), Como lo entiendo, en el campo comunicación-educación, la re-existencia entra a ser una de esas prácticas, saberes, construcciones de sentido otras que —desde lo cultural—, transforman las condiciones sociales, políticas, económicas y ambientales en que se desarrollan las comunidades. En el campo, la re-existencia se posiciona como propuesta y agencia otra —de las tantas existentes—, para construir eso común y colectivo que afirma modos otros de organizarnos socialmente.

Rigoberto Solano Salinas: Me atrevo a afirmar que la pregunta por la re-existencia es, primero, de orden ontológico: las preguntas acerca de quién se es, de cómo hemos llegado a ser los que somos, o de cómo ser otros, son cuestionamientos difíciles de responder... Pero situemos estos interrogantes en nuestra diversidad latinoamericana, en donde terminan, las más de las veces, en reduccionismos propios de relatos contruidos en clave de colonialidad del ser, el saber y el poder. Y la vinculo con la cita de Walsh acerca de la “gente”: ¿De cuál gente estamos hablando?

Camilo Prieto Fontecha: Creo que Walsh se refiere en especial a todos los grupos sociales y étnicos que han sido relegados, sometidos y subalternizados en la toma de decisiones y acciones en los diferentes lugares, regiones y naciones de los Estados modernos, desde la fundación de estos últimos.

Rigoberto Solano Salinas: También creo que, por la gente, estamos refiriéndonos a nosotros mismos, pero lo que sucede es que a veces no nos encontramos en ese relato, porque las matrices de poder coloniales nos han construido un nosotros ajeno, instalado desde los dispositivos hegemónicos de poder, en un ejercicio de microfísica que opera de manera invisible en la producción de las subjetividades y los modos de valoración de la vida cotidiana, desde una matriz de poder envolvente, instalada muy dentro de cada ser, porque circula de manera permanente en la cultura y en lógica funcional a la organización económica y política del sistema-mundo. Sobre ese relato ajeno de nosotros, recuerdo una reflexión del profesor Adolfo Albán Achinte cuando indica que:

... la imposición de la imagen que otros construyeron de nosotros adjetivando nuestras emociones, divinidades, creencias y prácticas hizo que nos negáramos para podernos re-conocer, desarraigándonos para cumplir con el humanista propósito de la civilización. Esa colonialidad que ha caminado a lo largo del tiempo ajustándose camaleónicamente de acuerdo a las contingencias de las transformaciones socioculturales nos persigue desde el pasado hasta nuestros días, haciéndonos depositarios de la hegemonía de otros, que hicieron de nosotros su “otredad”. (Albán Achinte, 2013, pp. 450-451).

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Camilo Prieto Fontecha: De esta manera, la re-existencia es un proyecto que va más allá del reconocimiento e inclusión asistencialista de la diferencia, el cual subestima el poder y relevancia de los saberes, prácticas y sentires de esos sujetos-otros, y los excluye con planes, estrategias y programas que reconocen una mínima parte de todo ese complejo epistémico, social, político, económico, ambiental y cultural que estos representan, mejor dicho, que representamos.

Rigoberto Solano Salinas: Así pues, la nuestra, es una otredad cosificada, que cobra forma en proyectos de vida diseñados desde falsas promesas de estabilidades y seguridades basadas en la negación de expresiones de diversidad y diferencia que, desde la mirada colonial, han sido nombradas como vulgares, subalternas, ridículas, peligrosas, ingenuas, irracionales, femeninas, salvajes, herejes, pre-capitalistas, arcaicas o inmorales, y por ende, indeseables. No obstante, en el escenario de la vida cotidiana, emergen y se encarnan distintas manifestaciones de diversidad, como las expresiones de sabidurías ancestrales y populares, así como modos de vida-otros, que transitan por los mismos entramados culturales y representan las incertidumbres que amenazan los ordenamientos establecidos. Esas expresiones de lo otro negado han encontrado, a lo largo de los tiempos, sus formas de resistencia y de re-existencia.

Camilo Prieto Fontecha: Bueno, pero ¿qué entendemos en sí por re-existencia? De acuerdo en situarla en lo ontológico-político, pero también es cierto que hay quienes han desarrollado procesos de esta naturaleza sin siquiera pensar en la categoría... Propongo definirla desde nuestra conceptualización a partir de distintas experiencias,

así como desde las construcciones teóricas al respecto, aun cuando es preciso señalar que es un concepto emergente.

Rigoberto Solano Salinas: De acuerdo. Yo creo que, retomando lo que veníamos conversando, algunas de estas manifestaciones de diversidades y diferencias más notables, se han construido históricamente en una lógica de confrontación al proyecto civilizatorio del sistema capitalista hegemónico y, de una u otra manera, han sido violentadas brutalmente, para ser eliminadas, o más recientemente, mediante distintos dispositivos de poder integradas por medio del consumo. En Latinoamérica, me refiero a las izquierdas, a los grupos étnicos: indígenas, afros y rom, y a los grupos y movimientos LGBTI, entre otros, pero ampliando más la lente, están los jóvenes, los feministas, los animalistas, antitaurinos, ambientalistas e incluso algunas minorías relacionadas con prácticas espirituales... Walter Mignolo propone una definición de re-existencia a manera de contraste, con respecto a resistencia:

No se trata ya de resistir sino de re-existir. La resistencia es corta, puesto que no tiene nada que proponer. Se opone a lo que está pero no asienta y crea nada. La resistencia acepta las reglas del juego de lo que resiste. La re-existencia es creativa y desobediente de la hegemonía. (Mignolo, 2014).

Debo decir que esa definición me resulta demasiado binaria, porque en nuestro continente tenemos ejemplos vivientes de cómo las luchas de resistencia de distintos grupos humanos como los pueblos originarios, las comunidades afrodescendientes, las izquierdas o los grupos LGBTI, para citar solo algunos casos, han hecho propuestas que incluso han incidido en los marcos institucionales de

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

sus países: en Colombia, buena parte de estos movimientos, desde sus resistencias, contribuyeron de manera decisiva en la Constitución Política de 1991. Con respecto a resistencia y re-existencia, las comprendo de manera relacional, como expresiones de una praxis, entendida en clave freireana, como producto del diálogo de saberes en coherencia con la vida: cada territorio y contexto, los vínculos que se generan, nos van dando pistas acerca de las estrategias y prácticas para re-inventarnos la vida. En este mismo libro, Aura Mora y Patricia Botero establecen elementos diferenciadores e integradores entre estas dos categorías (resistencia/re-existencia) desde una perspectiva histórica y genealógica, que resulta muy interesante...

Creo que lo rescatable de la definición de Mignolo es la dimensión creativa y desobediente de la re-existencia, pues es innegable que en tiempos recientes, la disposición estratégica de algunos de los grupos y experiencias anteriormente nombradas, ha cambiado (quizás en coherencia con la vida misma): sabiéndose minoritarias, ciertamente menos fuertes y conociendo los resultados históricos de una lógica de choque, han entendido que la tensión se resuelve mediante una interacción semejante a las técnicas de Aikido⁴, en donde, para un combate es preciso acercarse y fundirse con el opositor, para usar su fuerza y reorientarla a discreción...

⁴ La expresión Aikido (合氣道) etimológicamente se construye así: AI: 'Armonía', 'unión'; KI: 'Energía interna'; y DO: 'Camino', 'vía', 'método'. Es un arte marcial japonés que se cuenta entre los "modernos", pues data de comienzos del siglo XX, cuando fue creado por Morihei Ueshiba, quien logró fusionar distintas técnicas de las artes antiguas de combate usadas por los samuráis, enfocándose en la neutralización o derrota del opositor, sin necesidad de dañarlo.

Camilo Prieto Fontecha: Eso me recuerda una canción de Calle 13:

Yo uso al enemigo, a mí nadie me controla / Les tiro duro
a los gringos y me auspicia Coca Cola.

De la canasta de fruta soy la única podrida / Adidas no
me usa, yo estoy usando Adidas.

Mi estrategia es diferente: por la salida entro / me infiltro
en el sistema y exploto desde adentro.

Todo lo que les digo, es como el Aikido: uso a mi favor la
fuerza del enemigo [...]. (Calle 13, *Calma Pueblo*).

Rigoberto Solano Salinas: Estas experiencias y prácticas, se saben “engullidas” por el sistema dominante y en consecuencia, aprenden a vivir dentro del mismo, comprendiendo sus claves, para re-existir desde la cotidianidad, que resulta ser el ámbito de lo propio, de lo íntimo, de lo no reglado, interactuando y coniviendo con los flujos económicos, políticos y sociales de esa matriz de poder hegemónico. Re-existir significa volver a existir... La existencia remite a la dimensión subjetiva del ser humano, pero planteado este tema en clave de comunicación, tendríamos que la re-existencia es construida relacionamente, en clave intersubjetiva. El profesor Adolfo Albán Achinte concibe la re-existencia como:

... los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

existencia [...]. La re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas —en este caso indígenas y afrodescendientes— las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose. (Albán Achinte, 2013, p. 455).

Camilo Prieto Fontecha: Creo que nuestra conversa nos lleva a un concepto de re-existencia ampliado, en donde lo étnico-racial es una variable de muchas, pues estas pueden darse en el marco de otras fuentes de sentido, de producción de agencias que se yuxtaponen, como las relaciones de género, los procesos educativos, los desarrollos productivos, experiencias traumáticas asociadas con violencia, entre otras. Así, en sus propios tiempos y lógicas los protagonistas de estas experiencias, mediante el enraizamiento en sus modos de vida y mostrando que es posible existir de otras maneras, van resquebrajando las lógicas y dinámicas hegemónicas, resignificando la vida misma e inspirando procesos de transformación en las subjetividades de otros que devienen en proyectos de vida diversos, semejantes o totalmente distintos, que en algunos casos, adoptan formas radicalmente distintas a los estilos de vida o conductas dispuestas por el sistema, teniendo claro que viven dentro de él.

Rigoberto Solano Salinas: Hace unos meses, cuando comenzamos a conversar sobre su proyecto de investigación, recuerdo que de algún grupo de Whatsapp me llegó una imagen que, a mi juicio, es la metáfora de este devenir que llamamos re-existencia: la tensión entre el cemento y el concreto de una ciudad —que representan

el proyecto civilizatorio y productivo hegemónico— y las plantas que crecen y florecen en un ambiente adverso a la vida; así, la naturaleza, la vida (que para otros es “maleza”) aún cuando es cercenada, asfixiada o envenenada, aprende a mutar, a mimetizarse, a moverse dentro de los órdenes del sistema, a sobrevivir entre aquello que le niega, de la misma manera en que las plantas, tarde o temprano, quiebran el cemento y dan continuidad a la vida, incluso configurando paradojas, oximorones de vida en medio de un sistema que reproduce, mayoritariamente, lo que Spinoza llamaba “pasiones de muerte”.

Camilo Prieto Fontecha: Después de realizar un ejercicio exploratorio de producción académica sobre re-existencia, podría decir que esta puede ser comprendida desde, al menos, cinco lecturas: la primera, como una pedagogía decolonial; la segunda, siguiendo los legados de Freire y Fanon, como Praxis y Sociogenia; la tercera, como legados históricos y tiempos en espiral: un volver para avanzar; la cuarta, como proceso de construcción de la subjetividad política; la quinta, como construcción de nuevas territorialidades.

Rigoberto Solano Salinas: Le propongo que expliquemos cada una de esas “entradas conceptuales” mediante un tejido con las voces y experiencias de prácticas sociales, pues creo que es importante no solo aportar a la conceptualización de esta categoría emergente, sino narrarla desde los haceres...

Camilo Prieto Fontecha: La re-existencia, entendida como pedagogía decolonial, se refiere a un ejercicio que evidencia los procesos de dominación y explotación,

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

tanto material como mental, de la que han sido víctimas las fuerzas sociales históricamente oprimidas, subyugadas y negadas. Para Catherine Walsh esta es una pedagogía comprometida con “desafiar y derribar las estructuras sociales, políticas y epistémicas (hasta ahora permanentes) que mantienen patrones de poder enraizados en la racionalización, en el conocimiento eurocéntrico y en la inferiorización de algunos seres como menos humanos” (Walsh, 2009, p. 12).

Rigoberto Solano Salinas: Una experiencia emblemática la encarnan las luchas de algunas organizaciones indígenas y afrocolombianas por consolidar proyectos de educación propia. Aunque es una tensión estructural entre las organizaciones étnicas y el Gobierno Nacional que se expresa desde la educación inicial a la universitaria, me centraré en esta última: las organizaciones étnicas más críticas han comprendido que los modelos educativos, así como los contenidos curriculares respecto a sus pueblos, ofrecidos a lo largo de la historia, por universidades públicas y privadas, constituyen un proyecto, cuando no abiertamente discriminatorio, como mínimo, integracionista; pues, en general, la política educativa no está orientada a reconocer y promover una nación “pluriétnica y multicultural”.

Camilo Prieto Fontecha: Como contexto, creo que en el fondo de la discusión hay una esquizofrenia política que ha sido mucho más evidente después de la Constitución Política de 1991⁵: en las últimas dos

⁵ Antes de esta Carta Magna, esa discusión ni siquiera se contemplaba: durante la mayor parte de los dos siglos de vida republicana de Colombia, la educación estaba determinada y administrada por la Iglesia Católica; en los casos en que hubo políticas educativas con un matiz

décadas los gobiernos colombianos han hecho esfuerzos importantes por incorporar orientaciones educativas venidas de organismos internacionales —un ejemplo es lo que recientemente ha sucedido con el ingreso de nuestro país a la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE)—, con el propósito de que Colombia sea aceptada formalmente en el sistema económico y político global; entretanto el país está atiborrado de procesos y realidades territoriales que demandan otra educación. Una que reconozca, defienda y promueva los modos de vida de grupos étnicos y campesinos, cuyas dinámicas culturales no son tan funcionales al modo de producción capitalista globalizado.

Rigoberto Solano Salinas: En el marco de la investigación que da vida a este libro, hemos conversado con dos experiencias: la Misak Universidad y la Universidad Autónoma Indígena Intercultural del Cauca (UAIIC).

En el caso de esta última, Graciela Bolaños, una de las gestoras de este proyecto universitario indica que su origen histórico:

... es muy remoto, porque es parte integral de varios de los siete puntos de la lucha indígena en el Cauca; esto viene desde tiempos de la Colonia, pero que se materializan en la agenda del Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, creado en 1971. Los puntos eran: recuperación

más o menos laico, lo que se buscaba era construir un Estado nacional en el que la diversidad era considerada un problema para superar y no una potencia para desplegar. En el caso de las comunidades indígenas, por ejemplo, se les prohibía hablar su lengua y, mucho menos, abordar aspectos de su cultura, cosmovisión o modo de vida propio.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

de las tierras ocupadas; el no pago de terraje; la abolición de las leyes contrarias a los pueblos indígenas; ampliar los resguardos; fortalecer los cabildos indígenas; hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación; defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas; formar profesores indígenas que enseñaran desde los usos y costumbres propios. Pero, la verdad, durante mucho tiempo, ni nos pensábamos una universidad propia... lo que pasa es que la dinámica organizativa nos iba exigiendo analizar la realidad, estudiar, formar...

La educación es fundamental para todo este proceso, pero basados en nuestra historia y nuestras prácticas como organizaciones... ese sería el camino natural de pensar nuestra educación en el país; no solo lo indígena. (Bolaños, 2016, p. 3).

Camilo Prieto Fontecha: Yo creo que ese testimonio es evidencia de algo que hemos conversado antes: el sentido político de cualquier proceso educativo; por ende, hay procesos educativos orientados a consolidar la colonialidad del ser, el saber y el poder... otros hacia prácticas que buscan liberarnos de todo eso, develando esas desigualdades, esas racializaciones, que son bastante sutiles, en donde se proponen modos únicos de ser, de producir, de vivir...

Rigoberto Solano Salinas: Articulandome con su reflexión, acudo a la experiencia de la Misak Universidad, creada con el fin de responder al principio de “Recuperar la Tierra para Recuperarlo Todo”. Como afirma el coordinador de la Misak Universidad, Gerardo Tunubalá, este proyecto educativo:

... responde a la crítica situación de la economía mundial, modelos educativos inconsistentes y la autonomía

alimentaria en crisis; en esa situación los Shures, Shuras (mayores), Taitas, Mamas, Médicos Propios, durante más de 520 años han resistido, en la colonia y en la era republicana, guardando la sabiduría de los pueblos. Por lo cual, la lucha y resistencia del pueblo Misak junto con otros pueblos vienen dando la respuesta a la crisis mundial ratificando el tejido cósmico integral, holístico desde la cosmovisión Misak, orientando a que hombres y mujeres Misak tengan el real conocimiento, una educación propia, una educación científica desde lo local no una educación occidental, eurocentrista hegemónica basada en la dominación de los pueblos.

En ese sistema la educación colombiana ha tratado de solucionar con modelos educativos que no dan funcionalidad a la educación que quieren los pueblos; pero a pesar de ello, la Corte Constitucional advirtió en 2009 (Auto 004) que 32 pueblos indígenas están en vía de extinción debido a que no tienen garantías mínimas de supervivencia, pero en realidad son todos los 102 pueblos originarios que se están extinguiendo en Colombia. Entonces la Misak Universidad con un modelo propio, con innovaciones pedagógicas para el proceso integral profundiza las epistememas [propias] fortaleciendo la identidad cultural de los Misak y de otros pueblos, dando una respuesta tras cultural, intracultural e intercultural crítica del contexto colombiano, andino, latinoamericano y universal. (Tunubalá Velasco, 23 de octubre, 2013).

Esta universidad construye su currículo a partir de cuatro tejidos: Mandato Mayor (Autonomía, Justicia), Economía Propia, Ya Tul (Producción, Territorio), Administración Propia (Gestión, artes) y Socio Político (Organización, Convivencia). Cuando los estudiantes de la Misak Universidad culminan su aprendizaje, deben acudir a la tulpa (el fogón) y socializar con los Mayores de su pueblo

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

sus reflexiones y proyectos de beneficio común: si uno solo de estos Sabedores o Sabedoras considera que las ideas y proyectos del aspirante deben ampliarse o profundizarse, el aspirante debe volver sobre al aprendizaje y continuar hasta que haya unanimidad de los Mayores de su pueblo...

Camilo Prieto Fontecha: Esto es muy interesante, en varios sentidos: primero, porque se construye todo un proyecto educativo con el fin de aportar a una dinámica cultural y territorial propia; y segundo, porque desarrolla un currículo desde su propia cosmovisión.

Rigoberto Solano Salinas: De acuerdo. En general, creo que ambas son experiencias de re-existencia, entendidas como pedagogías decoloniales, porque si bien hay diferencias entre sí, encuentro al menos tres elementos en común: en primer lugar, diseñan sus programas y currículos desde sus propias epistemes y apuestas políticas, esto es, desde una lectura crítica de una historia de dominación por parte de lo gubernamental-hegemónico-etnocéntrico; segundo, desde estas apuestas se busca resignificar lo universitario (que de hecho es una de las instituciones occidentales que tiene por propósito la reproducción cultural de formas coloniales de ser, saber y poder); y finalmente, han nutrido y dinamizado un escenario de disputa con las entidades oficiales como el Ministerio de Educación Nacional, por el reconocimiento de sus proyectos de educación superior propia, haciendo evidente el inmenso reto del Estado colombiano en cuanto a construir una propuesta de educación superior amplia y coherente, que abarque el respeto a la autonomía de los grupos étnicos o de otros sectores sociales y, a la vez, mejore la calidad educativa de

las universidades en el país, para hacerlas dialogar con el mundo, respetando nuestra diversidad.

Ahora bien, antes de terminar esta primera reflexión sobre la re-existencia entendida como pedagogía decolonial, es importante señalar que este par de experiencias abordadas son una de muchas prácticas que podrían leerse desde allí: hay otras, no vinculadas intencionalmente con el sector educativo, pero que funcionan en el mismo sentido: grupos juveniles organizados alrededor de la cultura *hip hop*, como el colectivo Hijos de la Calle, de Cali; estrategias de comunicación web como *Mujeres Al Borde*, que articulan apuestas estéticas y políticas de grupos LGBTI, entre otros.

Con respecto a lo anterior, me parece importante evidenciar un matiz a propósito de estas últimas dos experiencias —que seguramente describiremos más adelante—: no creo que tengan tan marcada una perspectiva decolonial; sin embargo, sí constituyen *lugares para aprender a ser*, a reinventarse *una existencia distinta*, desmarcada de los patrones más conservadores de la matriz colonial, o de mercado. Esto de las *modernidades tardías* produce distintos tipos de re-existencia: una parte central del trabajo de *Mujeres Al Borde* podría leerse desde una lucha liberal por el reconocimiento de derechos de género, no necesariamente es antisistémica, pero produce una pedagogía del re-existir mediante su *artivismo*. Por otra parte, el movimiento *hip hop* en general, pero el caleño en particular no se inscriben en una única perspectiva política, aunque en la obra de algunos de sus miembros, como Niko RST si se hacen evidentes reflexiones de clase, así como la etnicidad como proceso de liberación.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Camilo Prieto Fontecha: De acuerdo, el elemento característico no es únicamente lo étnico-racial, ni es exclusivamente desde la decolonialidad. Podríamos plantear que la “re-existencia es una pedagogía”, que en algunos casos puede ser decolonial o no. Además, siguiendo con la reflexión desde el campo de la Comunicación-Educación en la Cultura: el único lugar donde sucede lo pedagógico no es en la escuela, y las universidades son parte del sistema escolar. Hoy por hoy, se aprende en muchos otros escenarios...

Rigoberto Solano Salinas: Así es. Pero ¿cuál es la siguiente entrada para leer la re-existencia?

Camilo Prieto Fontecha: Entenderla como *Praxis* y *Sociogenia*, siguiendo respectivamente a Paulo Freire y Frantz Fanon. Para comenzar, recuerdo una cita de Freire en donde indica cómo: “solo en su solidaridad, en que lo subjetivo constituye con lo objetivo una unidad dialéctica, es posible la praxis autentica. Praxis que es reflexión y acción de los hombres sobre el mundo para transformarlo...” (Freire, 1970, p. 32). Un elemento en el que Freire renueva la propuesta marxista clásica, es la idea de que una *praxis* liberadora se logra únicamente en comunión, des-localizándola del partido político y dando lugar a una praxis situada en lo común, en la cultura. Por otra parte, el concepto de *sociogenia* en Fanon resulta un elemento clave para producir la re-existencia, en la medida en que la colonialidad se construye desde una matriz de poder que orienta las representaciones y prácticas sociales; en consecuencia, la re-existencia consiste en un proceso creativo, de sociogenia, en el que se producen unas ideas-otras, se reconocen esas maneras de ser en libertad, al

margen del sistema hegemónico, que también se pueden construir desde procesos sociales y comunitarios. Resumiendo, la re-existencia, leída como *praxis* y *sociogenia* es una conjunción de sentidos agencias y socialidades que dislocan y modifican las estructuras mentales –visibles en la educación y cultura impuestas por el occidentalismo– y físicas –visibles en el desigual sistema de acceso a los recursos, al trabajo, la tierra, la salud...–, que predominan hoy en día, hacia una nueva manera de inventarse la vida.

Rigoberto Solano Salinas: No quiero dejar pasar esa última frase, pues recordé a Fanon cuando en *Pieles negras, máscaras blancas* dice que “[...] el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia” (Fanon, 2009, p. 189).

Vinculo el *re-inventarse la existencia* como un ejercicio de *praxis* y *sociogenia*, con un fenómeno intercultural que se ha dado en los últimos veinte o treinta años en Colombia: la participación de población no indígena (blanca-mestiza o negra-mestiza) de origen ciudadano y de distintas clases sociales en prácticas espirituales indígenas asociadas al uso ancestral de enteógenos⁶ como el Yajé, la Coca, el Peyote,

⁶ Uso este neologismo por resultar mucho más respetuoso que “droga” o “alucinógeno”, para dar cuenta de lo que significa culturalmente. Enteógeno viene de la raíz griega *theos* (Dios), con el prefijo –en (dentro) y sumada al sufijo –gen (que despierta o genera); en consecuencia, significaría que genera a Dios en mí o que genera a Dios dentro de mí (Schultes & Hofmann, 2010) y es un término que se usa para denominar a todas aquellas plantas sagradas para distintas culturas humanas a lo largo de los tiempos; en este sentido, se plantean diferencias con otro tipo de sustancias que son consumidas sin ningún tipo de ritualidad vinculada con lo sagrado.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

entre otros, lo que de manera formal e informal, ha propiciado la constitución de comunidades de práctica y aprendizaje en las ciudades en las que se congregan. Algunos autores han nombrado estas prácticas como urbanancestralidad⁷ o neochamanismos urbanos (Caicedo-Fernández, 2015).

Camilo Prieto Fontecha: Bueno, pero ¿cómo se relacionan estas prácticas de re-existencia con los conceptos de praxis y sociogenia?

Rigoberto Solano Salinas: Abordando inicialmente el concepto de *praxis*, es evidente que estas espiritualidades emergentes, al tener su origen en epistemes que no son ni occidentales, ni modernas, ni cristianas, encuentran su principal asidero en el concepto de experiencia, haciendo énfasis en que es una *experiencia encarnada* pues, literalmente, atraviesa el cuerpo⁸: cada ceremonia es un acontecimiento en el que se aprende individual y colectivamente, pues estos espacios rituales también tienen sus momentos de sistematización con quienes los dirigen y quienes participan; así, a partir de los aprendizajes adquiridos, se comparte con los otros y otras y se establecen criterios de orientación para actuar en la

⁷ Esta es una categoría en construcción que viene trabajando un grupo de artistas bogotanos, practicantes de distintas medicinas tradicionales y cuya vida transita en el contexto urbano.

⁸ Es de resaltar que estas espiritualidades están profundamente vinculadas con una concepción de salud generalizada entre los pueblos indígenas: la enfermedad es una expresión bio-física de una desarmonía espiritual en la relación entre el ser humano y su entorno familiar, social y/o natural. En síntesis, lo corporal es espiritual.

cotidianidad: estas comunidades desarrollan lenguajes, hábitos, estéticas, posturas éticas, en fin, sentidos de vida.

En cuanto a estas prácticas, leídas como *sociogenia*, aporto dos transcripciones de diálogos con el taita Miguel Valencia, del pueblo Korebajü⁹, que pueden ilustrarnos al respecto. La primera es la respuesta a mi pregunta sobre por qué ciudadanos no-indígenas resultábamos tomando Yajé de manera regular e incorporábamos elementos centrales de esta espiritualidad en nuestras vidas:

Las atmósferas han cambiado mucho. Antes los pueblos nos mezclábamos, pero no tanto... Le voy a dar un ejemplo: imagine que usted está enfermo en la selva o en un monte como los de acá [alrededores de Bogotá] y de repente, en medio de la noche, de la fiebre, siente un aroma, un olor de un árbol florecido que le llama la atención. Usted se levanta de su hamaca o de su cama y sale a buscarlo... el olor lo va guiando por la montaña hasta que llega a él: ahí está su medicina. Toma la flor de ese árbol, hace un aguita y con ella se cura, se pone contento de nuevo... O más contento que en toda su vida.

Los resguardos son un invento de los blancos europeos, gringos y colombianos que han dominado a este país para encerrarnos. Hay compañeros del movimiento indígena que han caído en esa carreta y le dicen a las comunidades “¡Gestionamos doscientas hectáreas para el resguardo tal...” y se sienten orgullosos de eso... ¿De lograr que el gobierno les ampliara un corral? Lo de nosotros es andar libres, tener tierras, estar en donde queramos, compartir nuestros usos y costumbres... ¿Y qué pasa si un paisano [indígena] quiere vivir fuera de un resguardo porque no

⁹ El territorio ancestral del pueblo Korebajü o Coreguaje se ubica entre los departamentos del Caquetá y la parte oriental del Putumayo.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

está de acuerdo en como lo gobiernan otros que se han vuelto políticos, como los mestizos? ¿Deja de ser indígena, ya no tiene derechos? ¿Según quiénes?

Falta tomar bejuco [Yajé] para entender... Yo no soy un sabedor, porque estoy aprendiendo, soy un escudriñador... y para eso me siento a tomar bejuco... Pero hay representantes indígenas que les falta sentarse [en la medicina tradicional] para orientar a la gente, no desde el pensamiento (fíjese, en castellano es pensamiento: primero pienso y luego, miento) occidental que es la academia o la politiquería, sino desde el pensar-saber propio: cuando los líderes escuchan eso, piensan que soy un indio rebelde y ya... Pero cuando lo miran en el remedio [Yajé], es otra cosa: comprenden. Ustedes, los mestizos que toman y reflexionan, también comienzan a pensar distinto, porque todos somos un mismo espíritu. (Valencia, 2016, p. 7).

Estos son solo dos ejemplos de diálogos que se comparten en los contextos de la espiritualidad yajecera; Camilo, pero imagine hoy día a decenas o centenas de grupos de ciudadanos con prácticas espirituales semejantes conversando en sus ceremonias sobre el sentido de la vida, las relaciones de pareja, la familia, la coyuntura política, el sistema económico, entre otros temas... Ya no solo desde lo que reproducen los medios masivos de información o las redes sociales, sino desde unas epistemes-otras que interpretan y experimentan la vida de manera distinta.

En estas prácticas espirituales, que devienen interculturales, un primer paso para los participantes, consiste en comprender al menos la generalidad de los códigos de la otra cultura; por ejemplo, en el primer texto citado, lo que significan *las atmósferas*, es todo un reto: el taita eligió esa palabra en castellano, porque en nuestra lengua no hay

un vocablo que contenga lo que quería decir desde su cosmovisión (aroma, emanación vital, fuerzas esenciales). Un segundo paso consiste en desarrollar una capacidad crítica hacia lo que se *naturaliza* como *correcto*, *deseable* o *inapelable* desde la matriz de poder hegemónica: esa conversación me hizo recordar que, efectivamente, los resguardos indígenas son instituciones creadas en el periodo colonial por el Imperio Español y nuestro Estado-Nación moderno los ha incorporado en sus dos últimas constituciones, en una lógica occidentalista-colonial. Claro, habrá incluso compañeros del movimiento indígena que criticarían esa posición, pero lo que me parece realmente valioso en ese discurso del Taita es la capacidad de de-construir lo que está instituido para proponer y promover otras formas de existencia.

Camilo Prieto Fontecha: Como decía Eduardo Galeano en *El libro de los abrazos*:

El colonialismo visible te mutila sin disimulo: te prohíbe decir, te prohíbe hacer, te prohíbe ser. El colonialismo invisible, en cambio, te convence de que la servidumbre es tu destino y la impotencia tu naturaleza: te convence de que no se puede decir, no se puede hacer, no se puede ser. (Galeano, 2000, p. 120).

En esos ejemplos que usted cita, veo cuatro elementos clave en la propuesta de sociogénesis fanoniana, pues se busca incentivar la formación y el cambio en el sujeto desde la autorreflexión, el fortalecimiento de la subjetividad orientada hacia la liberación, la dislocación y modificación de las tradicionales estructuras que amparan la desigualdad y la injusticia, y el cambio profundo en las reglas que definen el existir, el sentir y el pensar.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Fíjese cómo la re-existencia como praxis y sociogenia hace énfasis en la necesidad de educar en procesos de transformación social para la acción más que para la recepción o el conocimiento *per se*.

Rigoberto Solano Salinas: Como usted bien lo decía anteriormente, la sociogénesis está estrechamente ligada a la producción de ideas-otras para ser en libertad y de esta manera construir unos relatos y prácticas que dislocan y descentran el discurso hegemónico, para ser cuestionados y re-interpretados desde formas-otras de construir la vida y la política. La sociogenia, en síntesis, es el conjunto de relatos que nos posibilita cuestionar el destino social y político que nos estaba asignado para subvertirlo desde la acción... o para usted, desde los agenciamientos.

Camilo Prieto Fontecha: Bien, pero continuemos con la tercera lectura de la re-existencia, que nos invita a comprenderla como *legados históricos y tiempos en espiral: un volver para avanzar*. Esta lectura me llegó en un momento importante, cuando alguien le hizo una crítica a mi proyecto de investigación, pues me decía que analizar las experiencias de Manuel Quintín Lame y Rafael Jaramillo Ulloa era un proyecto de investigación *indigenista* (no sé si lo que me quisieron decir fue militante), y que yo proponía volver al pasado (que tampoco es mi intención)...

En un texto titulado *La diversidad y las formas de vida-otras: una propuesta comprensiva desde la diferencia* (Solano Salinas, 2016) usted destaca uno de los ejes epistemológicos de la Maestría en Comunicación-Educación en la Cultura, las *Epistemologías del Sur*, que proponen un proyecto

epistémico-político, cuya agenda consiste en desarrollar *la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias*:

... la primera pretende reconocer y valorar las racionalidades, conocimientos, saberes, prácticas y actores sociales desde sus experiencias, desde un trabajo teórico-empírico sobre el presente [...] como un pasado incompleto; la segunda busca “identificar y ampliar los indicios de las posibles experiencias futuras, bajo la apariencia de tendencias y latencias que son activamente ignoradas por la racionalidad y el conocimiento hegemónicos” (De Sousa Santos, 2005, p. 38); aquí, el futuro es entendido como un presente incumplido [...]. Este doble trabajo [...] tiene por propósito ampliar la conciencia sobre el horizonte de posibilidades y, por ende, las alternativas de futuro. (Solano Salinas, 2016, p. 140-141).

Debo reconocer que mi interés por esos dos personajes históricos obedece a una fascinación por su praxis intercultural, sumada a un desconocimiento generalizado sobre su vida y obra. En el caso de Manuel Quintín Lame, resulta de la vigencia que tienen sus pensamientos actualmente¹⁰ y la importancia que tuvieron en la fundamentación y nacimiento de las organizaciones indígenas en Colombia desde la década del setenta. Se puede decir que su proceso nace en la infancia, con la

¹⁰ Los procesos liderados por Manuel Quintín Lame Chantre y los siete puntos de su programa de lucha entre 1914 y 1918, fueron retomados en la conformación de varias organizaciones regionales indígenas en la década del setenta (entre las que sobresale el Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC), y la organización indígena más representativa a nivel nacional en la actualidad, la cual fundada desde 1982 recoge las demandas de la mayoría de pueblos indígenas en Colombia: la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia).

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

concientización del “no lugar” que le habían asignado los patronos blancos a él y su familia por ser indígenas. No obstante, durante su servicio militar en la *Guerra de los Mil Días*, Lame, aprende a leer y a escribir y al volver al Cauca, comienza a officiar como “abogado de los indios” en distintos procesos legales que intentaban detener la expropiación de tierras encabezadas por colonos y hacendados blancos y mestizos. Es así como denuncia sistemas económicos medievales como el *Terraje*¹¹ y la ley 55 de 1905 –la cual intentaba aniquilar la figura del resguardo y con esto la propiedad comunal de la tierra que habían defendido por siglos los indígenas–, hechos que desembocaron posteriormente en la rebelión indígena conocida como “La Quintinada”.

La de Rafael Jaramillo Ulloa es una experiencia bien diferente, pero además poco conocida y documentada en la historia oficial colombiana, aunque de gran trascendencia en la memoria del pueblo *Sikuani* y en el movimiento indígena colombiano. Este hombre fue un colono mestizo que llegó en 1964 a la región de Planas, en Puerto Gaitán (Meta) como *Inspector de Malaria* y, sin tomar en cuenta la diferencia étnica que lo marcaba (el ser considerado “blanco” para los indígenas) y las tradicionales relaciones de injusticia y explotación que habían establecido desde tiempos inmemoriales, colonos y terratenientes mestizos con

¹¹ Relación de tradición feudal establecida entre patronos y siervos (en el caso colombiano entre los terratenientes mestizos y los indígenas), “según la cual un indígena debía pagar en trabajo gratuito dentro de la hacienda el derecho a vivir y usufructuar una pequeña parcela, ubicada en las mismas tierras que les fueron arrebatadas a los resguardos indígenas por los terratenientes” (Vasco, 2008, p. 373).

los *Sikuani*, rompió las barreras que habían impedido el diálogo entre los pobladores ancestrales de este territorio y los colonos mestizos, generando empatía con los nativos de la región, y contradiciendo las relaciones económicas y sociales dominantes que determinaban los hacendados de la zona, crea en asociación con varias familias indígenas la *Cooperativa Integral Agropecuaria de Planas*, figura que quiebra en gran medida la relación económica de explotación a la que estaban sometidos los indígenas por los hacendados de la región. Con estos recursos, además, fundan la primera escuela para el fortalecimiento del pensamiento *Sikuani*, e inician una batalla legal por la delimitación y constitución de un resguardo en *Planas*.

Rigoberto Solano Salinas: Cuando usted me contó su proyecto de investigación, recordé el concepto de *sociología de las ausencias*. Efectivamente, indagar por esas experiencias, *construirlas como objeto de investigación*, es una opción política que busca re-significar ese *pasado incompleto* desde una reflexión sobre los sentidos y acciones que las produjeron, aparentemente marginales, pero en realidad, sumamente significativas, en la medida que constituyeron acontecimientos para los seres humanos subalternizados que habitaron esos territorios.

Camilo Prieto Fontecha: Exacto. No es revisionismo, es comprender, como lo dije anteriormente, que la re-existencia es también un proceso que implica comprender de otra manera el tiempo y la historia; no como un relato lineal, sino más bien como una espiral que se expande y contrae. Por eso aquello de *legados históricos y tiempos en espiral: un volver para avanzar*, encontrar en las racionalidades, las lógicas, las cosmovisiones de otros.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Sobre este tema, el Taita Jeremías Tunubalá y la Mama Liliana Pechené¹² –autoridades ancestrales de los pueblos indígenas del Cauca– definen la re-existencia como “[...] *praxis que se heredan de las luchas y re-pensares agencia-dos por los ancestros desde la llegada del invasor a Abya Yala, contra las imposiciones en el sentir, el pensar y el estar*”, ejercidas por la iglesia católica, las monarquías y los Estados modernos. Ellos definen las re-existencias como las incesantes luchas que, con todas sus trabas y tensiones, han agencia-do los ancestros para recuperar su dignidad. Luchas que no se quedan archivadas en el pasado, puesto que con estas aprenden, resignifican y reconfiguran su accionar, sentir y pensar. Estableciendo como su objetivo principal:

Salvar y sostener la verdadera esencia de la vida originaria, pasando y resistiendo en todos los periodos de la vida de nuestro continente, registrado según ellos desde las mal llamadas “conquista”, “colonia”, “era republicana” y hoy la “poscolonia”. (Tunubalá & Pechené Muelas, 2010, p. 416).

He ahí la importancia de comprender las re-exis-tencias como legados históricos, y lo propongo así, en plu-ral, por la gran diversidad étnica y cultural de nuestro país

¹² Autoridades indígenas de los pueblos indígenas del Cauca. El Tata Jeremías Tunubalá, Comunicador Social de la Universidad del Valle, fue elegido como gobernador general del pueblo indígena Guambiano en el 2011; su interés ha girado en torno al papel de los medios en el fortalecimiento de la identidad y autonomía guambiana. La Mama Li-liana Pechené Muelas es Mama originaria del pueblo Misak de Wampia (Guambía), en el municipio de Silvia en el Cauca; su trabajo se desarro-lla desde el ejercicio de construcción y re-construcción de la memoria histórica del pueblo Misak, desde la oralidad y los archivos oficiales que se guardan en Popayán desde el periodo colonial.

y continente; es decir, existe una variedad de “legados”, que incluso, se mezclan entre sí. Como lo propongo en mi proyecto de investigación, los “legados” no solo se refieren a lo ancestral, sino a todas aquellas experiencias, historias y relatos que vienen del pasado a interpelar el presente y el futuro...

Rigoberto Solano Salinas: Hace unos meses conocí a uno de los líderes históricos del *Consejo Comunitario de la Cuenca del Río Yurumanguí* (ubicado al suroccidente de Buenaventura), Naka Mandinga, quien además es uno de los fundadores del Proceso de Comunidades Negras (PCN), probablemente la organización de afrocolombianos más fuerte del país. En nuestro primer diálogo, el maestro Naka me relató su historia personal así:

Me bautizaron por la Iglesia Católica en 1956 como Jorge Issac Aramburu García, pero ese es el producto de la historia que nos quisieron borrar, porque mi tatarabuelo era de apellido Mandinga. Él fue uno de los primeros negros que huyeron de las haciendas azucareras, ubicadas en lo que hoy es el Valle del Cauca, para internarse en la selva y crear uno de los primeros palenques en las selvas del litoral pacífico colombiano.

Yo tuve la oportunidad de estudiar una licenciatura en Bogotá, y esa fue una gran experiencia, porque me sirvió para entender que el racismo en nuestro país funciona de una manera distinta a lo que se veía en Estados Unidos en la época de Luther King y su lucha por los derechos civiles. Allá el racismo era segregacionista: los negros no podíamos entrar a donde entraban los blancos, no se podía estudiar con ellos. Acá en Colombia, el racismo es integracionista, es decir, la estructura social y económica, así como la cultura, buscan que el negro deje de ser negro,

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

que reniegue de lo que es. El integracionismo “blanquea” al negro.

Cuando me di cuenta de eso, llegué a un punto en el que tomé la decisión de volver a mis orígenes, de re-aprender a ser negro... En ese proceso, la vida me llevó a Estocolmo, en donde conocí a otros líderes africanos con quienes hicimos el rastreo genealógico de mis ancestros y fue allí en donde descubrí que mis antepasados fueron secuestrados en el África occidental, territorio ocupado hoy por los estados de Malí, Guinea y Costa de Marfil y parte de Senegal, en donde quedaba el antiguo reino de los Mandinga. De allí trajeron a mi tatarabuelo Juan Bautista Mandinga, quien después de llegar a América, se cimarronó... Yo fui criado por mis abuelos paternos y mi abuelita se llamaba Rosalina Congo Mandinga... Tengo sangre Mandinga: uno de los pueblos negros más rebeldes que llegaron a este continente y se levantaron contra esa macabra institución colonial de la esclavitud. Ellos se rebelaban y quemaban los campamentos de los amos, por lo que estos y los sacerdotes del catolicismo romano de la época, satanizaron el apellido de mis ancestros volviéndolo un sinónimo de “demonio”. Mandinga es sinónimo de “diablo”... Todo por resistirnos a una vida indigna.

Y la resistencia continúa: el Consejo Comunitario de la Cuenca del Río Yurumanguí, está integrado por 3.800 habitantes que hemos sobrevivido al conflicto armado durante décadas. En los últimos años, con grandes esfuerzos y vidas de por medio, hemos logrado que nuestro territorio esté libre de minería ilegal, de cultivos de coca y nos oponemos a las economías que proponen la empresa de palma, quienes pretenden que dejemos de ser campesinos para volvernos sus empleados, mientras acabamos un ecosistema que es nuestra vida y nuestra historia, porque le ha dado de vivir a todos: desde nuestros antepasados cimarrones hasta a nosotros, hoy... (Mandinga, 2016, pp. 1-2).

Creo que esa presentación del maestro Naka es un reflejo de lo que usted desea significar con eso de *tiempos en espiral* pues, como resulta evidente, en este relato, este líder da cuenta de un proceso de etnización que potencia su re-existencia propia, así como la de su comunidad, desde una constante ida y vuelta del presente al pasado. Me explico: las nociones de espacio y tiempo en la matriz hegemónica colonial son, el primero, ajeno a la vida social-comunitaria y al entorno natural y el segundo, lineal. Así, las re-existencias asumen la espacialidad como central en los procesos de re-inventar la vida y la temporalidad como un ejercicio permanente de volver en el tiempo para avanzar hacia el futuro.

Camilo Prieto Fontecha: El prefijo “re” de las re-existencias podría ser interpretado como un puente que intenta comunicar el pasado, el presente y el futuro. Esta lectura de las pedagogías re-existentes reconoce y defiende las tradiciones que en su momento configuraron los diferentes pueblos subalternos en sus territorios, pero también entiende la necesidad de responder a los cambios contemporáneos que se dan de manera intensa en las dinámicas sociales, políticas, económicas bajo las cuales se entreteje la vida. Al respecto, Lucas y Rodríguez (2016), desde los estudios socioambientales en el suroeste del Estado de Goias, en Brasil, definen la re-existencia como un

... proceso de permanencia, modificada por una acción política que se afirma en elementos socio-culturales. Significa volver a la raíz para continuar arraigados o crear nuevas raíces y fusionarlas con las ya existentes, formateando espacialidades como condición para continuar (Re) existiendo. (Lucas & Rodríguez, 2016, p. 605).

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Desde esta mirada, la re-existencia reconoce el valor de lo propio y lo ancestral, pero también indaga en la creatividad para construir nuevos escenarios que alteren el des-orden nefasto que han instaurado los patrones e instituciones configurados desde las lógicas racializadas, eurocéntricas y capitalistas. Las pedagogías re-existentes confrontan cualquier esencialismo –de raza, género o clase– que se aterre con el diálogo que debe establecerse con las nuevas y diversas expresiones que puedan surgir desde los diferentes sectores populares para alterar los arraigos coloniales impuestos.

En el análisis que hacen Lucas y Rodríguez (2016) sobre las expresiones de re-existencia en los territorios campesinos debilitados por la modernización agrícola en el suroeste del Estado de Goiás (Brasil), estos evidencian cómo las luchas por el re-existir mezclan las reivindicaciones tradicionales del campesinado con las que el momento y contexto actual demanda. Para estos geógrafos, la re-existencia en el suroeste goiano se encuentra en la lucha por recuperar las viejas prácticas productivas que respetaban los tiempos de la naturaleza y en la apropiación de herramientas legales modernas –como lo es la reforma agraria–, para recuperar los asentamientos rurales despojados tras el proceso de modernización:

Las (Re)existencias son acciones construidas en el proceso de lucha por los territorios de vida, expresada en la lucha por la permanencia en la tierra, por la reforma agraria, contra la rampante e injustificada construcción de proyectos hidroeléctricos que expulsan a miles de familias de sus hogares de existencia, en la lucha por el agua, entre otras acciones políticas que

tienen una relación fundamental de pertenencia. (Lucas & Rodríguez, 2016, p. 605).

Esta mirada de la re-existencia reconsidera el pasado y lo modifica, de acuerdo a los llamados que hacen los territorios y pueblos desde las coyunturas presentes que los condicionan, y las posibilidades que se les abren y proyectan hacia el futuro.

Rigoberto Solano Salinas: Usted propone una cuarta lectura de la re-existencia, entendida como proceso de construcción de la subjetividad política... ¿Cómo entiende esto?

Camilo Prieto Fontecha: La re-existencia, además de modificar las praxis de los cuerpos colectivos –organizaciones, comunidades, clanes–, interviene en las reflexiones que recomponen las nociones existenciales, axiológicas y epistemológicas de cada uno de los sujetos que han sido subalternizados por el proyecto colonial-moderno-occidental. Las condiciones de sometimiento, violencia e invisibilización que encarcelan las mentalidades y acciones de estos sujetos, hacen que inventen formas creativas de lucha, que subvierten los modos de relacionarse consigo mismo, con los demás y con el mundo, para así re-existir.

En cuanto a las experiencias, me parece muy interesante una investigación realizada por Yuly Constanza Gutiérrez Cabrera sobre las re-existencias y nuevas ciudadanía agenciadas por mujeres en condición de desplazamiento en Colombia. La autora analiza cómo, a través de la organización comunitaria, los procesos populares de politización y la autogestión, mujeres que han

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

sido marcadas por la violencia transgreden y trascienden el discurso asistencial y vulnerabilizador que les ha asignado el Estado –nombrándolas como víctimas y desamparadas–, para establecer en igualdad de condiciones una lucha por el poder, el reconocimiento y la equidad en el territorio:

En medio de los regímenes de saber y poder que las sujeta en la seducción de la condena y la libertad, las mujeres en situación de desplazamiento crean escenarios que desde el dolor y la denuncia, les permiten visibilizarse y resistirse a esa sujeto mujer construida como diferente por un Estado patriarcalizado que necesita excluirlas como mujeres e incluirlas como desplazadas. (Gutiérrez Cabrera, 2014, p. 270).

De esta manera, al luchar por el reconocimiento de su autonomía, el derecho de vincularse colectivamente y el reconocerse como individuos libres que actúan en comunión desde sus intereses como sujetos y como comunidad, los actores subalternizados y relegados –en este caso específico las mujeres que han sido desarraigadas de sus territorios– superan la mirada dependiente y patriarcal que sobre ellas ejerce el Estado. Es en este momento que las re-existencias terminan configurando y re-configurando subjetividades políticas que potencian al sujeto como actor reflexivo y dialectico de su propia historia para “tomar una postura crítica y política frente a la vida, la cual, se articula entre los saberes propios con base en su autorreconocimiento y transformación” (Gutiérrez Cabrera, 2014, p. 271).

Rigoberto Solano Salinas: Hay dos experiencias que considero dignas de nombrar para ilustrar las re-existencias como procesos de construcción de subjetividades políticas: *Mujeres Al Borde* e *Hijos de la Calle*. La primera es

una organización inscrita en el movimiento LGBTIQ y se presenta a sí misma como:

... una colectiva transfeminista de Artistas disidentes de las normas del género y la sexualidad, que hacemos de nuestro deseo nuestra revolución. Desde el arte y la micropolítica estimulamos la existencia de comunidades afectivas, creativas, críticas, visibles social y simbólicamente, que revolucionan el mundo desafiando las opresiones, la discriminación, la violencia heteropatriarcal y el binario de género. Desde el Sur de América activamos rebeldías con la producción cultural y comunicativa, la investigación, la creación de espacios de encuentro y comunidad, los procesos pedagógicos que fortalecen a lxs activistas y estimulan nuevos liderazgos, el trabajo colectivo y los sueños compartidos entre cómplices, el placer, el amor, la fantasía y el humor.

Reivindicamos el derecho a no hacer parte de ningún centro, el derecho a vivir en los bordes, en las fronteras donde se dan todos los cruces que la cultura nos ha prohibido, el derecho a construir identidades múltiples, móviles, difusas, enredadas, el derecho a renunciar a las formas de vida impuesta. (Mujeres Al borde, 24 de julio, 2016).

Esta colectiva tiene tres programas: Producciones Al Borde, desde donde se desarrollan proyectos de video comunitario y *artivista* (arte + activismo), como afirman sus líderes “mirando, narrando y transformando el mundo con lente transfeminista” (Mujeres Al borde, 2016), mediante la producción, formación distribución y acciones en red. Por otra parte está *Teatro al borde*, que es un proyecto permanente de arte y activismo teatral desde las artes escénicas mediante

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

... procesos de formación, creación, experimentación y acción teatral transfeminista y sexodisidente. Hacemos teatro desde el año 2001, siendo esta una de las apuestas que dio origen a Mujeres Al Borde. Año tras año, producimos comunitariamente montajes teatrales transfeministas y con enfoque de Derechos Humanos que son protagonizados por disidentes del género y la sexualidad. (Mujeres Al borde, 24 de julio, 2016).

Finalmente, Multitudes Al Borde es el programa en el que se articulan y reúnen mensualmente, en Bogotá “distintas estrategias y metodologías feministas, de educación popular y comunitaria, acción colectiva, reconocimiento e intercambio de saberes” (Mujeres Al borde, 24 de julio, 2016). Una lectura de esta experiencia siempre será enriquecedora para el campo de la comunicación-educación, pues el eje de la construcción de *las subjetividades políticas al borde*, es precisamente, la cultura; en este propósito las estrategias educativas promueven y provocan las mediaciones en las que se crea, se nombra, se apropia, se comparte, se dialoga, se aprende, deconstruye y construye colectivamente.

Ahora, desde otra orilla cultural y territorial, me parece importante destacar la experiencia del colectivo caleño Hijos de la Calle, o mejor, HDLC:

La unión de jóvenes representantes de la cultura hip hop (hiphoppers) de los diferentes sectores de la ciudad Santiago de Cali, nace con el fin de promover la calle como plataforma pedagógica para fortalecer el pensamiento positivo, propositivo y colectivo del movimiento hip hop de la ciudad. Nuestro fin es representar y preservar el hip hop con acciones políticas, desde el arte y la educación para generar un cambio social y económico que establezca

salud y prosperidad en la existencia universal. (HDLC, 17 de febrero, 2017).

Hijos de la Calle tiene reconocimiento nacional e internacional por su quehacer artístico con fines de transformación social y por la calidad de sus obras musicales y audiovisuales. Un primer aspecto para destacar en este colectivo es su apertura a participar en otros escenarios organizativos (participación en encuentros con comunidades étnicas y grupos minoritarios), académicos (vínculos con universidades y colegios) y políticos (discusión de políticas públicas de juventud y de seguridad y convivencia). Por otra parte, es muy interesante considerar cómo las letras de la mayor parte de sus integrantes instan a la reflexión, a la crítica social y a la posibilidad de articularse con otros y otras de manera pacífica, creativa y transformadora. Finalmente, aunque eso no sea explícito en sus medios de comunicación oficiales, el colectivo ha hecho una opción por rescatar de los ciclos de la violencia urbana a niños, niñas y jóvenes mediante la cultura hip hop, lo cual da cuenta de un proceso de subjetivación política, de autorreconocimiento de estos jóvenes como agentes de cambio.

Creo que hay una convergencia importante entre ambas experiencias: en un doble movimiento de contenido y forma, pues en ambas la internet y las redes sociales juegan un papel fundamental¹³. Estos procesos logran construir comunidades de aprendizaje y sentido, en los que sus apuestas éticas y estéticas, sus saberes y maneras de

¹³ La página de Facebook de HDLC cuenta con 3364 seguidores; del sitio web de Mujeres Al Borde, si bien no contamos con cifras exactas, es preciso indicar que es muy reconocido en el movimiento LGBTIQ.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

representar y actuar en el mundo circulan de manera más o menos estructurada, creando una territorialidad para ser, para existir, o mejor dicho, para re-existir.

Camilo Prieto Fontecha: Sí, el *sujeto re-existente político* se proyecta y construye en la posibilidad de modificarse y modificar los lugares de acuerdo a los contextos en los que se ubica. De igual manera este, como agente que se posiciona críticamente, se abre al cambio y a la lectura propia de su ser y de sus distintos entornos, yendo más allá de la mirada pastoril del Estado, las religiones o cualquier otra institucionalidad, que en realidad no pretenden transformar su posición marginalizada en la historia, sino que la reproducen y perpetúan. En la re-existencia como espacio de construcción de subjetividades políticas, el sujeto transita de la moralidad —marcada por la obediencia y dependencia—, para convertirse en sujeto político en busca de la libertad, que subvierte, altera y transforma las dimensiones económicas, sociales, culturales y ambientales en que se desenvuelve su vida y la de los demás, y estas experiencias ofrecen los lugares para que eso suceda.

Rigoberto Solano Salinas: Para cerrar este segundo trecho de nuestra conversa ¿cuál es la lectura de la re-existencia como construcción de nuevas territorialidades? Yo recuerdo que tuvimos una discusión sobre si eran espacialidades o territorialidades...

Camilo Prieto Fontecha: Propongo que repliquemos esa discusión: como lo entiendo, las re-existencias proponen praxis dinamizadoras de los espacios en los que los agentes rezagados históricamente buscan subvertir las realidades explotadoras, denigrantes e invisibilizadoras

impuestas por los sistemas e instituciones coloniales. De esta manera, cuando un sujeto o comunidad establece su accionar en un lugar, este se reconfigura con respecto a las nociones y definiciones que le habían sido estipuladas por la matriz de poder hegemónica. Así, las re-existencias buscan “articular diferentes saberes y prácticas para motivar solidaridad; desplegar formas creativas de ser/estar/pensar y, producir espacialidades en medio de la precariedad” (Montoya & García, 2010, p. 137).

El análisis que hacen Montoya y García¹⁴ (2010) en su trabajo sobre las memorias y prácticas de re-existencia en negros que fueron desterrados de sus lugares originales por la violencia en Colombia resulta determinante para entender el poder y la necesidad de modificar los espacios que han sido estereotipados como marginales, precarios e inseguros por la oficialidad moderna-colonial. Desde esta posición, los barrios, comunas, villas, veredas y comunidades que han sido impactadas por el yugo de la racialización y la segregación modernista pueden y deben asumirse como lugares de irreverencia y diálogo intercultural, donde se respete la diferencia y se trabaje en el cambio de las dinámicas económicas, políticas, sociales y ambientales que —en el marco de la injusticia— reproducen las violencias.

En los asentamientos se reivindican los vínculos de filiación étnica, pero se entremezclan e hibridan en el proceso

¹⁴ Investigadores de la línea de investigación Espacio y Poder del Grupo Estudios del Territorio, adscrito al Instituto de Estudios Regionales (INER) de la Universidad de Antioquia. Su foco de análisis son los procesos de producción del espacio social, atendiendo a la confrontación de múltiples intereses y poderes y reflexionando sobre las condiciones espaciotemporales que configuran territorialidades específicas.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

intercultural propio de la vida urbana. En los distintos lugares habitados por los afrodesterrados en Medellín se producen lo que hemos considerado como prácticas que buscan mantener las raíces étnicas y contextualizarlas en una sociedad que históricamente ha desconocido lo negro como parte de su acervo cultural. (Montoya & García, 2010, p. 151).

El estudio desarrollado por Montoya y García expone cómo, por medio del sincretismo cultural, prácticas y saberes de las áreas rurales del Pacífico —que han sido históricamente invisibilizadas en las urbes de las capitales— pueden ser “adaptadas”, reconfiguradas y apropiadas en las ciudades, sin caer en la burla o parcelación de los sentidos, saberes y significados que representan dichas producciones. Este es el caso de accionares tales como: las creaciones musicales que mezclan los alabaos con el hip hop, la organización de eventos que recrean fiestas tradicionales del Pacífico, la comercialización y reapropiación de la gastronomía rural ancestral, las nuevas representaciones del paisaje urbano asociadas con las identidades que mezclan la tradición negra con los sentidos y nociones del joven urbano, entre otras. Pedagogías re-existentes que estos sujetos y colectivos desterrados desarrollan para enfrentar las estructuras jerarquizadas que reproducen la injusticia, la discriminación y la exclusión; y que se consolidan como:

... herramientas de que dispone(n) para la búsqueda de condiciones de vida digna en la ciudad, haciendo que se actualice la identidad y que se produzcan desde especialidades del destierro procesos culturales que interrogan la pretendida homogeneidad cultural de la sociedad. (Montoya & García, 2010, p. 150).

Rigoberto Solano Salinas: En general, estamos de acuerdo en la importancia de la espacialidad como concepto. De hecho, en un texto de un libro que antecede a este (Muñoz González, Mora, Gómez Serna, Solano Salinas, & Walsh, 2016), hago una reflexión sobre cómo abordar la diversidad desde la diferencia y para ello acudí a un autor argentino, Carlos Skliar, quien llama la atención sobre la importancia de tratar esta relación desde la espacialidad, para indagar por “la distribución del otro en el espacio de la mismidad y en un espacio otro. Sobre el perpetuo conflicto entre los espacios” (Skliar, 2002, p. 90).

Sin embargo, reflexionando sobre las experiencias de las que hemos conversado, creo que para las re-existencias es más pertinente hablar de nuevas territorialidades. *Territorio* es un término más complejo... Pero antes aclaro: la espacialidad de la que habla Skliar no es puramente física, él se refiere al espacio que ocupamos en la relación con los otros; no obstante, después de pensarlo más detenidamente, creo que esa concepción de espacialidad es muy antropocéntrica, pues casi que estamos tratando del *espacio del otro en mi conciencia*... Pero entre las experiencias abordadas en esta conversa hay cosmovisiones y epistemes en donde el territorio tiene saberes y entornos informacionales que le son propios.

Me explico: traer a un sabedor ancestral a una universidad a compartir sus saberes más profundos puede resultar tan absurdo como pedirle a un candidato a doctor que sustente su tesis en una Maloka, Casa de Yajé, o Kankurua... Seguramente se puede hacer, pero el lugar del conocimiento son las universidades y el de los saberes ancestrales son lugares sagrados que hacen parte de un aula

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

abierta más amplia, que es la naturaleza. Si las tecnologías moldean nuestra forma de relacionarnos, otro tanto ocurre con los lugares... En mi experiencia, la territorialidad es una variable independiente de orden espacio-temporal y biofísico interpretado desde la cultura.

Para no invocar más experiencias de grupos étnicos, en donde, desde su cosmovisión, es evidente el tipo de relación con el territorio a la que me refiero, propongo abordar otra, la de las ecoaldeas, que si bien comienzan a ser reconocidas en las décadas de los sesenta y setenta en Estados Unidos y Europa, cuentan con varios antecedentes alrededor del mundo y en el pasado¹⁵. El término comienza a ser utilizado en la Primera Conferencia Mundial de Energía (1978), pero es hasta 1991 cuando el fenómeno es conceptualizado y teorizado por Robert Gilman, quien en una definición clásica para las redes globales de ecoaldeas, cuenta cómo:

En los años setenta grupos de personas empezaron a crear comunidades en las que uno de los objetivos centrales era volver al campo proponiendo una vida en comunidad, produciendo y consumiendo a nivel local y cerca de la naturaleza. Las comunidades intencionales, diferentes a las comunidades que por tradición no han elegido su lugar en el mundo, van en contra de la tendencia actual de ir a la ciudad motivados principalmente por la crisis social, la degradación ambiental, la desigualdad económica, la seguridad alimentaria y la pérdida de biodiversidad. Con

¹⁵ Para autores como Salamanca López y Silva Prada (2015) estas experiencias tienen entre sus antecedentes: los Kibbutz judíos, la experiencia del movimiento hippie de los años sesenta, las comunidades Ashrams en la India, de Lamas en el Tíbet, así como las de los Amish en Estados Unidos y los Ayllus de los Andes, los Calpullis aztecas, koljov y sovjos, entre otros.

los objetivos de aumentar el valor moral y sentimental hacia el mundo natural, transformando la relación que se tiene con la naturaleza y buscando que se respete la tierra. (Gilman, 1995, p. 2).

En el desarrollo de las aulas abiertas como estrategias pedagógicas, tanto de la Especialización en Comunicación Educativa como de la Maestría en Comunicación-Educación en la Cultura, con nuestros docentes y estudiantes hemos compartido con dos experiencias de ecoaldeas en Cundinamarca, muy cerca a Bogotá: Varsana Ecoyoga Village, ubicada en el municipio de Granada, y Aldea Feliz, en San Francisco.

Varsana tiene sus raíces en la religiosidad *Hare Krishna*. En 1975 llega a Colombia Srila Bhakti Aloka Paramadvaiti Swami (de ascendencia alemana), quien fue discípulo de Bhaktivedanta Swami Prabhupada, fundador la Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna. Según los habitantes más antiguos de esta ecoaldea, Swami deseó desde el comienzo desarrollar un proyecto de comunidad agrícola en un medio natural, lo que logra materializar hacia 1978, en los terrenos de Granada (Cundinamarca). De esta manera, comienza a ser habitada por distintos fieles de la conciencia en Krishna, siguiendo cuatro preceptos: 1) el trabajo comunitario y espiritual, 2) el no consumo de carne ni el sacrificio de animales, 3) la no participación en juegos de azar, y 4) la prohibición de prácticas de sexo ilícito (es decir, debe ser con fines de consolidación de la pareja o reproductivos).

Por otra parte, Aldea Feliz es un proyecto que nace en 2006, por iniciativa un grupo de habitantes de Bogotá,

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

quienes tenían el deseo de vivir de manera diferente, mediante el desarrollo de propuestas de interés ambiental, educativo y espiritual (en esta ecoaldea las prácticas espirituales se asemejan más a lo que llamamos anteriormente *urbanancestralidad*). Inicialmente algunos se fueron a vivir al terreno en carpas, mientras se dedicaban a construir acuerdos, medios de cofinanciación solidaria y a dar forma estructural y organizativa de la Ecoaldea materializando dichos acuerdos en un manual de convivencia. Finalmente, lograron comprar el terreno por medio de cuotas mensuales que aportaba cada uno de los integrantes. Tres años después de comprar el predio se creó la asociación sin ánimo de lucro Aldea Feliz, y el terreno se escrituró como propiedad colectiva.

Esa noción de nuevas territorialidades con la que hemos intentado describir las re-existencias, la he encontrado entre varios de estos seres humanos que han hecho una transición de lo urbano a lo rural. En un estudio de caso, denominado *Causas que motivan la conformación de comunidades alternativas como crítica a la sociedad occidental moderna. Caso Kunagua, Silvania, Colombia* (Guevara Guevara, 2014), encontré una entrevista a Gopal Prema, una mujer que habita en Varsana:

No se trata del lugar, sino de los acercamientos que tienes con el lugar, y la conciencia, pero el objetivo se lo das tú. Es lograr un espacio donde logres desarrollar todo tu potencial como ser humano. Puede que te acomodes al desarrollo intelectual, material. Pero hay una parte en el ser humano que es el accionar... La esencia está en el contacto más natural. (Guevara Guevara, 2014, p. 120).

En un aula abierta realizada con estudiantes de la Especialización en Comunicación Educativa, Arturo Bocanegra Daza nos contaba una anécdota sucedida a los habitantes de Aldea Feliz:

Este es un proceso que nos cambia demasiado. Vivir y convivir entre la naturaleza, cambia tu forma de relacionarte con todo: hace unos meses, varios ecoaldeanos estaban estresándose porque la conexión a internet estaba malísima [risas de todos los que caminábamos a su lado]... Claro, ustedes se ríen porque suponen que nosotros al vivir acá nos desconectamos del mundo y no es cierto, nos desconectamos de lo que no es relevante para vivir bien. Muchos tenemos trabajos, somos consultores, estamos conectados con otras experiencias en el país... Internet es importante para nosotros...

En fin, cuando vino alguien de la empresa que nos presta ese servicio e hizo un análisis técnico, llegó a la conclusión de que era necesario derribar un árbol, que obstaculizaba la señal de internet. Ante el desespero, varios ecoaldeanos consideraron esa posibilidad, pero otros, que hemos desarrollado otro tipo de relación con el territorio nos oponíamos a esa acción “¿Cómo así que somos ecoaldeanos y vamos a tumbar un árbol?”, pensábamos... Nos parecía una contradicción total... Entonces uno de nosotros tuvo la idea de ir al Cusmuy [templo ceremonial para rituales de la comunidad] y esa noche nos sentamos a mambear [consumir coca al modo ritual de los indígenas amazónicos] y a chupar ambil [tabaco líquido] para encontrar la mejor solución a la situación que se nos presentaba. Así, toda la noche, palabreando, llegamos a la conclusión de que debíamos conversar más con el territorio, pedirle conscientemente que se armonizaran las relaciones entre todos los que vivimos aquí: humanos, animales y naturaleza en general. Al día siguiente, las señales de celular e

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

internet eran perfectas... hasta el día de hoy. (Bocanegra Daza, 18 de febrero, 2017, p. 2).

En las re-existencias, se producen nuevas espacialidades, sí; se habita de otra manera un lugar, pero esto tiene un nivel más complejo: cuando los lugares nos habitan y se convierten en fundamentales para producir la re-existencia misma. A eso es a lo que llamo *nuevas territorialidades*, porque implican desplazamientos, dislocaciones epistémicas en las que los territorios cobran vida y ofrecen nuevos sentidos que apalancan y son parte de las re-existencias en sí mismas.

Camilo Prieto Fontecha: Hace unos meses usted me planteaba algo semejante desde un texto profundo y poético de Quintín Lame:

Aquí se encuentra el pensamiento del hijo de las selvas que lo vieron nacer, se crio y educó debajo de ellas como se educan las aves para cantar, y se preparan los polluelos batiendo sus plumas para volar desafiando el infinito para mañana cruzarlo y con una extraordinaria inteligencia muestran un semblante de amoroso cariño para tornar el vuelo, el macho y la hembra hacer uso de la sabiduría que la misma Naturaleza nos ha enseñado, porque en ese bosque solitario se encuentra el Libro de los Amores, el libro de la Filosofía; porque ahí está la verdadera poesía, la verdadera filosofía, la verdadera literatura, porque ahí la Naturaleza tiene un coro de cantos y son interminables, un coro de filósofos que todos los días cambian de pensamientos; pero nunca salían de las murallas donde está colocado el Ministerio de las leyes sagradas de la Naturaleza humana. (Lame Chantre, 1987).

Reconozco que me es difícil procesar ese contenido literalmente (efectos de la razón cartesiana, supongo)... lo asumo más como una expresión estética, poética... Sin embargo, efectivamente encuentro una relación con el relato del ecoaldeano... es como si existieran unas territorialidades con las que se dialoga en los procesos de re-existencia.

Rigoberto Solano Salinas: Insisto en que la re-existencia como nuevas territorialidades implica dar un *salto epistémico* hacia otras maneras de relacionarse con la realidad... Pero bueno, creo que aquí terminamos el segundo trecho de nuestra conversación, en donde nos hemos aproximado a cinco lecturas sobre la re-existencia, narradas también desde distintas experiencias que *están siendo* mientras conversamos, y mejor, mientras nuestro lector o lectora va avanzando en este texto... Seguramente para cuando esto suceda, estaremos explorando nuevas experiencias o revisitando aquellas que nos han ofrecido su hospitalidad para aprender más de ellas y de nosotros...

Camilo Prieto Fontecha: Ahora le propongo que cumplamos nuestra promesa de terminar esta conversa desde una reflexión sobre la relación entre comunicación y re-existencia y lo que avizoramos respecto a *los cómo posibles* de estos procesos, después de haber hecho este recorrido. Siguiendo la metáfora del espiral en el sentido de *volver para avanzar*, propongo volver sobre la definición de comunicación propuesta inicialmente...

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

LA RELACIÓN ENTRE COMUNICACIÓN CON LAS RE-EXISTENCIAS Y LOS CÓMOS POSIBLES

Rigoberto Solano Salinas: Propongo que consideremos un primer vínculo: entender la comunicación como relación, significa *aprender a ver lo invisible* y que por invisible afecta de manera determinante la vida, pues nos permite comprender las matrices coloniales que han definido modos de existencia prediseñados en favor del sistema hegemónico; al preguntarnos por las relaciones terminamos preguntándonos por el poder, las tramas culturales que subyacen a las relaciones entre humanos y entre estos y los territorios, en últimas, por la manera en que hemos llegado a vivir como vivimos.

Aprender a ver lo invisible implica *aprender a transformar desde lo invisible*, desde lo relacional, desde la cultura, para materializar otras formas de poder, de producción económica, de interacción con la naturaleza, en síntesis, de re-existencia.

Camilo Prieto Fontecha: La segunda relación tendría que ver con el papel de la comunicación en la re-existencia como pedagogía decolonial. Partiendo de que *información* no es *comunicación*, pues la primera se relaciona con el mensaje y la segunda con el compartir, es precisamente en esa segunda dinámica que se dan relaciones de interacción e interaprendizaje que posibilitan un choque, una irrupción de otros modos de vida de que nos instan a “construir/deconstruir sentidos y significaciones” para replantear nuestra existencia. Una agencia-otra de orden pedagógico.

Rigoberto Solano Salinas: La comunicación juega un papel fundamental en la re-existencia pues es desde el *compartir* (pensamientos, sentimientos, corporalidades y lenguajes) con otros y otras, humanos y no humanos, con los territorios, como nos cuestionamos modos subalternizados de vida y comenzamos descubrir, a aprender-desaprender, a reinventar y crear colectivamente otras formas de existencia más dignas; por otra parte, mediante ese mismo compartir, la comunicación tiene la función de propiciar, sostener y potenciar los procesos de re-existencia. Es decir, por una parte, la comunicación nos posibilita crear o relacionarnos con formas de existencia-otras y, por otra parte, es mediante la misma comunicación que se retroalimentan y articulan las re-existencias, porque los sentidos que les dan vida circulan, mutan, se recrean, se cimentan. Creo que, en ambos sentidos, el aprendizaje desde la diferencia es fundamental.

Camilo Prieto Fontecha: Finalmente, al entender la comunicación como un proceso en el que pugnan intenciones e intereses de distinto orden, se resalta su carácter político; por ende, la comunicación juega un papel fundamental en la construcción de relaciones de dominación o liberación.

Rigoberto Solano Salinas: Quisiera agregar otro aspecto que considero importante y está inspirado en un texto de Gustavo Esteva, llamado *La noción de comunalidad* (2017) en donde el autor establece un contraste entre las categorías del sistema dominante y otras que emergen desde las comunidades y pueblos mesoamericanos, para construir la categoría del hombre o mujer *comunalitario*. Una de ellas es la dicotomía individuo-persona; en ella, la noción de individuo aparece como una manera de nombrar y

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

ser donde “El hombre occidental se considera un individuo autónomo, un ego, distinto del cosmos y de otros humanos” (Esteva, 20 de enero, 2017, p. 2). En contraposición, Esteva aborda el aspecto personal, que describe así:

El hombre comunalitario vive como persona: como nudo de una red de relaciones concretas, reales. Bajo una apariencia individual —un cuerpo singular, distinto, único— sería portador de esa red de relaciones concretas que lo definen, las relaciones de familiares, vecinos y amigos que forman su historia personal. Formaría parte de esta vivencia la experiencia del entrecruzamiento de esas redes de relaciones concretas en el agrupamiento humano que constituye una comunidad, la cual siente y experimenta como expresión de su propio ser. Cada persona es singular y única, pero es portadora abierta de una red de relaciones. Cada yo es un nosotros. En la realidad social inmediata de las personas, se les reconoce con la carga de conexiones personales que lo definen. Cada una vive en la dignidad de su existencia, que percibe como un tejido complejo que no puede reducirse a las categorías abstractas y separadas de las situaciones en que circunstancialmente se coloque. (Esteva, 20 de enero, 2017, p. 3).

Considero que la comunicación es fundamental en la construcción de esa dimensión personal, si se quiere vital y experiencial, de las re-existencias. En los procesos con los que hemos caminado en esta investigación nos hemos encontrado, antes que como investigadores y sujetos de investigación, como personas, como seres humanos con familia, amigos, sueños, temores, enfermedades, prácticas-otras, temores, emociones, corporalidades. En consecuencia, y retomando a Freire, la comunicación cumple una función de humanizarnos, de encontrarnos en el otro u otra o en lo otro. Todo lo anterior es un principio básico de comunalidad que fortalece los vínculos entre quienes hacen parte de una re-existencia.

Camilo Prieto Fontecha: Otro de los objetivos que trazamos en este trecho de nuestra conversa es el de *los comos posibles* de las re-existencias...

Rigoberto Solano Salinas: A este respecto, quisiera aventurar otra metáfora natural y es la manera en que se originan las re-existencias, como los nacaderos de agua en los campos y las selvas: hay nacaderos de montaña en donde el agua sale de una roca, en otros lugares brota a manera de una laguna, como *exterioridad* de un acuífero que se encuentra bajo la tierra. En otros casos, como en los páramos, la constante lluvia crea pequeñas lagunas que, por precipitación, bajan por las montañas creando riachuelos y después ríos. En el mismo sentido, creo que hay varios *nacaderos de re-existencias*.

El primero corresponde a *los contextos y prácticas de resistencia*, pues existen grupos humanos cuya historia se ha debatido entre las violencias y despojos, por lo que la manera de sobrevivir es resistiendo; en ellos y ellas, la re-existencia se daría como una estrategia de mutación de la resistencia. En los procesos de resistencia, la comunicación ha jugado un papel fundamental, pues es a través de ella que han pervivido las culturas y prácticas de los grupos marginados y subalternizados; en las re-existencias, ya lo hemos mencionado anteriormente, la comunicación contribuye a reinventarse la vida y a condensar las nuevas construcciones de sentidos y significaciones desde lo cultural.

Las crisis económicas, sociales, ambientales y políticas, son el segundo nacadero. La matriz hegemónica de poder nos lleva a naturalizar ciertas dinámicas de colonialismo

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

y opresión, e incluso a desearlas. No obstante, a lo largo de la historia, esos sistemas hegemónicos han demostrado que son insostenibles en el tiempo. En consecuencia, las situaciones de crisis colectiva o societal son precursoras de la configuración de procesos de re-existencia. Allí la comunicación funge como dispositivo de búsqueda y creación de alternativas de respuesta a las crisis.

Un tercer nacedero —a falta de un mejor nombre— son *los procesos interactivos de concienciación*; en donde, personas u organizaciones mediante sus prácticas comunicativas comienzan a participar en determinados procesos y prácticas sociales que, en algún momento, les llevan a dar un giro a su forma de ver, sentir, pensar, actuar y ser en el mundo.

El sinsentido de la existencia sería el cuarto nacedero. Cercano al segundo nacedero (las crisis que vienen de fuera del sujeto), se refiere a un proceso subjetivo en el que las personas comienzan a descubrir que sus estilos de vida no les satisfacen y comienzan otras búsquedas.

Como quinto nacedero de las re-existencias, propongo las *epifanías y las muertes*, por igual. La palabra *epifanía* viene del vocablo griego *epiphaneia*, que significa ‘aparición’, ‘manifestación’, y tiene dos acepciones: la primera es religiosa, como una “revelación divina”¹⁶ y la segunda, filosófica, se refiere a

¹⁶ Este término se usó durante siglos en Oriente para referirse a la encarnación de Cristo. Desde el siglo IX la Iglesia Católica celebra la llegada de los reyes magos (provenientes de espiritualidades paganas) que traen regalos y lo adoran, liturgia que se celebra el seis de enero.

... una profunda sensación de realización en el sentido de comprender la esencia de las cosas. Es todo lo que puede estar en el corazón de las cosas o de las personas, es decir, constatar que a partir de ahora se siente como resuelto, solucionado, completado, lo que era muy difícil de lograr [...] un pensamiento indescriptible, único. Muchos filósofos, religiosos, místicos, escritores, científicos han confirmado a través de los relatos históricos que han pasado por algunas experiencias epifánicas, como Buda, Moisés que cuenta las apariciones de Dios en la Biblia, Mahoma, James Joyce, y otros. (www.significados.com, 2017).

Por otro lado, encuentro en *la muerte* la otra cara de las epifanías; me refiero a la muerte ritual¹⁷ a la que han acudido muchas de las culturas milenarias del planeta para configurar sus rituales de paso (Eliade, 1994): la muerte a la forma cotidiana de existencia es el germen del renacer, del re-existir con nuevos saberes-poderes...

Creo que lo que articula a estos nacedores es el *acontecimiento*¹⁸, fenómeno que pone el acento en *la transformación*

¹⁷ Según Mircea Eliade: "Si se consideran desde un determinado punto de vista todos los ritos iniciáticos persiguen la reconstrucción de 'un paso' hacia el más allá y, por lo tanto, la abolición de la ruptura de los niveles característica de la condición humana después de la 'caída'" (Eliade, 1994, p. 371).

¹⁸ El acontecimiento como categoría de análisis ha tenido una tradición que pasa por diferentes áreas del conocimiento como la filosofía, la sociología y la antropología. Un referente importante de esta categoría ha sido el pensamiento social francés del siglo XX al interior del cual se dieron tensiones importantes entre el pensamiento estructuralista, interesado en reconocer lo permanente y universal, y aquel pensamiento interesado por las situaciones singulares y su papel en la actualización del presente. El acontecimiento, como categoría, si bien había tenido antecedentes académicos más bien marginales, cobra relevancia en los

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

que produce cuando sucede y en la posibilidad de visibilizar una verdad oculta. Deleuze considera que los acontecimientos se producen en marcos difusos y caóticos, introduciendo un orden, una clasificación, una referencia para acceder al sentido, por tanto la posibilidad de la creación de sentidos es lo que definiría al acontecimiento. A través del acontecimiento ocurriría entonces un plegamiento que conlleva que eso que se ha desprendido del caos haga parte del pensamiento o de la realidad. Lee Teles (2002) señalará que precisamente son las fuerzas en relación las que configuran los acontecimientos. El acontecimiento introduciría una diferencia en el presente que abre la posibilidad de mutación, de cambio, de re-existencia.

Camilo Prieto Fontecha: Efectivamente, en las re-existencias abordadas en esta conversa —y en otras que nos falta visitar y comprender— es notorio un momento, un hito, un punto de giro en el que los individuos o comunidades deciden *re-inventarse su vida*. Creo que la categoría del *acontecimiento*, efectivamente, es pertinente para significar ese punto de partida. Seguramente, nos hará falta profundizar en los pormenores de cada uno de esos “nacidos” de la re-existencia que usted propone. Pero esa es una propuesta de entender el génesis de las re-existencias. Me queda una pregunta, siguiendo sus metáforas “naturalistas”: ¿cómo se van *criando* y fortaleciendo? Creo que uno de ellos ya lo hemos abordado: un primer aspecto de la *crianza* puede ser *la praxis y sociogenia*; es decir, que la

años setenta, en medio de lo que se denomina “el giro lingüístico”, momento en el cual fueron cuestionados los discursos sobre las estructuras y las grandes historias, abriéndose un espacio para nuevas teorizaciones sobre el sujeto, el movimiento, lo no generalizable y lo particular (De La Calle Valverde, 2010).

re-existencia es un proceso complejo de constante reflexividad y acción —mediada por la comunicación— orientada a crear nuevas formas de vida, y esos actos creativos se refieren a procesos de ensayo y error que permiten continuar creando, haciendo y evaluando la re-existencia misma. ¿Qué otros encuentra?

Rigoberto Solano Salinas: Esa praxis y sociogénesis de la que usted habla, necesariamente lleva a un segundo aspecto y es entender que las re-existencias crecen y se potencian gracias a *la producción de experiencias*.

La experiencia es un movimiento de ida y vuelta, en la medida en que supone un movimiento de exteriorización, como afirma Jorge Larrosa, “[...] de salida de mí mismo, de salida hacia fuera, un movimiento que va al encuentro con el acontecimiento” (Larrosa, 2006, p. 90); aquí, el movimiento de vuelta se refiere a una afectación de sí, de lo que se es, se siente, se piensa y se hace. Lo que me parece interesante de esta categoría de *experiencia*, es que implica, por una parte, un ejercicio de *reflexividad*, porque algo exterior le ha ocurrido a un sujeto o grupo humano y eso necesariamente lleva a un proceso dialógico, conflictivo, de afectación de la existencia. Por otra parte, Larrosa explicará que la experiencia *es siempre subjetiva*, por tanto, siempre hay un sujeto o grupo de sujetos involucrado(s) y expuesto(s) que permite(n) que algo pase en su ser, en sus palabras, ideas, pensamientos, sentimientos y acciones. Finalmente, la experiencia *es transformación* (Larrosa, 2006) porque tiene la capacidad de formar y transformar a la persona, de ello provendría la relación entre experiencia y formación, para este caso, entre experiencia y devenir:

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

El acontecimiento se da en estado de shock, del choque, del estímulo, de la sensación pura, en la forma de vivencia instantánea, puntual y desconectada. [...] Es incapaz de experiencia aquel a quien nada le pasa, a quien nada le acontece, a quien nada le sucede, a quien nada le llega, a quien nada le afecta, a quien nada le amenaza, a quien nada le hiere. (Larrosa, 2006, p. 108).

Camilo Prieto Fontecha: Quiero agregar otro aspecto que bordea nuestras tensiones entre “sujeto” y “agente”: si bien hay concepciones muy elementales de la subjetividad que no consideran el cuerpo como elemento central y otras que sí, en la categoría de *agencia*, es fundamental. Por ello, creo que otro aspecto de gran relevancia en la crianza de las re-existencias son *las corporalidades*... De aquellas experiencias que hemos tratado indíqueme una sola que no atraviese el cuerpo de sus practicantes: todas son *experiencias encarnadas*... Como dice la profesora Aura Mora: “Nos atraviesan el cuerpo”. Pienso en los grupos étnicos, en los grupos de jóvenes, en los mestizos ciudadanos involucrados en prácticas de espiritualidad mediada por enteógenos, en los colectivos y colectivas LGBTIQ, en los ecoaldeanos... Podría decir que *el cuerpo es el templo de la re-existencia*.

Rigoberto Solano Salinas: A propósito, usted me hizo recordar que Jerome Bruner (1980) propuso un concepto que me parece muy interesante para traer a esta reflexión y es el de *cognición enactiva*, que hace referencia a un tipo de conocimiento que es distinto al lógico y simbólico, por cuanto se produce a partir de lo motriz y lo corporal. El cuerpo se constituye entonces en el principal y primigenio receptáculo de las experiencias y acontecimientos de las re-existencias; es a través del cuerpo como dichos eventos se adhieren a nuestra memoria y nuestro devenir, a

nuestras acciones y sensibilidades (Gómez Esteban, 2011). Ahora, ampliando un poco más la noción de cuerpo hacia *corporalidades*, como usted propone, podríamos decir que estas se extienden hacia los territorios, así podemos entender el cuerpo como un primer territorio de las re-existencias.

Camilo Prieto Fontecha: Como veo que se acerca el cierre de nuestra conversa, no quiero que nos vayamos sin destacar que otro factor de *crianza* de las re-existencias son *las expresiones artísticas*: varias de las experiencias abordadas nos recuerdan que la creatividad, la innovación y la espontaneidad son elementos que juegan un papel protagónico en las re-existencias. Yo entiendo las manifestaciones del *arte re-existente* como una ventana para el ser y el estar consigo mismo y con el espacio... Desde tiempos muy remotos ciertas expresiones artísticas han confrontado los patrones hegemónicos. En consecuencia, las re-existencias requieren producciones artísticas que develen el racismo y la exclusión, desde la visualidad, la sonoridad y la corporeidad de quienes han sido relegados históricamente, pero más que eso, que tengan la capacidad de producir unas estéticas propias, que soporten simbólicamente estas agencias educacionales. Así pues, la re-existencia, como expresión artística, transgrede las narrativas que han sido establecidas de manera vertical y arbitraria por epistemes occidentales, “blancas” y coloniales; las cuales han homogeneizado la estética, concentrando los criterios con respecto a los colores, sonidos y movimientos adecuados:

El acto creador es pedagogía de la existencia, en tanto y en cuanto debe desatar los nudos que la narrativa occidental afincó en cada uno y cada una de nosotros/

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

nosotras [...] el arte como una pedagogía decolonial, es decir, una pedagogía que nos aliente a reflexionar en torno a la manera como estos pueblos han tenido genealogías y trayectorias creativas diferentes a los presupuestos del arte occidental. (Albán Achinte, 2009, pp. 450-451).

El arte re-existente busca resistir, liberarse y romper con la disciplina y rigidez de los colores, los movimientos y los versos, establecidos en los parámetros que encasillan la perfección y belleza en cuerpos, imágenes y ritmos ajenos e inalcanzables. Desde este arte se llama a la creación de nuevos idearios de belleza, sensualidad, racionalidad, emocionalidad y asombro.

Rigoberto Solano Salinas: Definitivamente, el arte es un soporte muy potente, porque las estéticas artísticas avivan y disponen a la comunicación desde la emoción, el espíritu, la conciencia; invitan a transformar, porque son producto de la transformación humana en términos de lo sensible, del sentir-pensar.

Camilo Prieto Fontecha: Pasando a otro aspecto que no habíamos planeado en este tramo, me parece necesario reflexionar sobre el papel del Estado y otros marcos institucionales como la escuela o las religiones respecto a las re-existencias... Creo que a lo largo de toda esta conversa quedan muy cuestionados, porque precisamente las re-existencias están en los márgenes de sus propuestas hegemónicas y creo con certeza que la crisis institucional generalizada, las fugas de esa matriz de poder, han permitido el florecimiento de las re-existencias, pero temo que en sus estertores agónicos volvamos a prácticas de represión hasta en los niveles más sutiles...

Rigoberto Solano Salinas: Creo que en el fondo se está preguntando si las re-existencias pueden agenciar cambios sociales de gran escala... La verdad no lo tengo tan claro. Pero lo que me parece más importante es su capacidad de proponer modos alternativos de vida. Creo que las re-existencias, funcionan un poco desde la lógica de la multitud: comienzan de forma personal, luego comunal, de allí pueden devenir movimiento social.

El sistema-mundo en el que vivimos está *haciendo agua* hace rato, por mucho que intenten sostenerlo mediante guerras o cambios demasiado tímidos y nada estructurales. Los Estados, los sistemas educativos, las religiones, la economía en su relación con el ambiente, están en crisis y la experiencia nos ha enseñado que cuando se ignoran los síntomas críticos de un sistema, este colapsa, lo que suele pasar de la peor manera...

Para quienes están inscritos en la matriz hegemónica de poder, las re-existencias aparecen como marginales, hasta exóticas... pero en una crisis, por ejemplo, ambiental y económica de gran escala, serían precisamente las re-existencias las únicas fuentes de saber y hacer que tienen la capacidad de emprender los cambios necesarios, pues lo han hecho desde hace mucho tiempo en los bordes y fisuras, *en las alcantarillas* de un sistema que se muestra como infalible.

Camilo Prieto Fontecha: Yo encuentro en varias de estas experiencias mucha relación con algunas de las ideas más generales del anarquismo, pues casi todas estas reinvencciones de la vida centran su capacidad en la autonomía, en la solidaridad, en el trabajo colectivo y en otras formas de producción económica.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Rigoberto Solano Salinas: De acuerdo; sin embargo, los afros, indígenas, mestizos urbanancestrales, ecoaldeanos, *hiphoppers* y comunidades LGBTI no son anarquistas, aun cuando muchas de estas experiencias comparten una desazón por las respuestas centradas en el Estado y el mercado, por los totalitarismos y las injusticias del gobierno de unos sobre otros y ponen su acento en la sociedad y la capacidad molecular de las colectividades en materia de autoorganización, trabajo, cultura y transformación... pero creo que esa reflexión merece más profundidad en trabajos posteriores.

Siento que varios de los capítulos contenidos en este libro tratan de prácticas de re-existencia que nos retan a cuestionarnos si la potencia de una refundación del campo de la comunicación-educación radica en hacer una lectura que dialoga con los ideales y prácticas libertarias, claro, desde una lectura propia, en clave intercultural. Entre las coincidencias con los ideales y prácticas libertarias encuentro algunos muy claros: primero, el desarrollo de capacidades y prácticas de autogobierno; segundo, la construcción de relaciones de responsabilidad intergeneracional, intersexual, ambiental, entre otros; y tercero, nos estamos refiriendo a comunidades que ubican la ética y la política de la vida en el centro de su existencia social, desplazando lo económico, por ende la “lógica” es ecosistémica.

Camilo Prieto Fontecha: En este campo, quien busque certezas se va llevar sorpresas... ¿Será que “el fantasma del anarquismo recorre nuestras re-existencias”? El reto es construir una reflexión que no intente “encuadrar” las prácticas en una ideología, sino re-crearla o transformarla desde las prácticas para inventar algo nuevo... Creo

que el fin de esta conversa es una nueva pregunta para seguir trabajando y dialogando *desde* y *con* las experiencias.

¿Se nos queda algo?

Rigoberto Solano Salinas: Seguramente, pero después de tan extensa conversa, creo que es justo que nuestras lectoras y lectores descansen... Y aprovechemos todos y todas, para buscar nuestros propios caminos de re-existencia.

Camilo Prieto Fontecha: Que así sea.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albán Achinte, A. (2013). Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. En C. Walsh, *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir* (pp. 443-468). Quito: Abya Yala.
- Bocanegra Daza, A. (18 de febrero de 2017). *Aula abierta: Aldea Feliz*. (R. Solano Salinas, entrevistador).
- Bolaños, G. (11 de Noviembre de 2016). *Entrevista sobre los orígenes y el proceso de la UAIIC*. (R. Solano Salinas, entrevistador).
- Bruner, J. (1980). *Investigaciones sobre el desarrollo cognitivo*. Madrid: Pablo del Río.
- Caicedo-Fernández, A. (2015). *La alteridad radical que cura: neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá: Uniandes.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

De La Calle Valverde, J. (2010). Para una teoría social del acontecimiento. *Althea Digital*, (18), 65-81.

Eliade, M. (1994). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Esteva, G. (20 de enero de 2017). La noción de comunalidad. En *Rus Redire (volver al campo)*. Recuperado de <http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Gustavo-Esteva-La-noci%C3%B3n-de-comunalidad.pdf>

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

Galeano, E. (2000). *El libro de los abrazos*. Montevideo: La Cueva.

Gilman, R. (1995). ¿Por qué ecoaldeas? En F. Findhorn, *Ecoaldeas y comunidades sostenibles (modelos para el siglo XXI)*. Escocia: Fundación Findhorn.

Giménez, G. (2017). Notas para una teoría de la comunicación popular (republicación del artículo original, publicado en 1978). *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, 13(25), 18-26.

Gómez Esteban, J. (2011). La sistematización encarnada de la subjetividad como alternativa de la investigación educativa. En C. L. Piedrahíta Echandía, J. Gómez Esteban, M. C. Martínez Pineda, L. F. Acuña Beltrán & C. Rincón Verdugo, *Sistematización de experiencias: innovaciones y subjetivaciones* (pp. 33-49). Bogotá: IDEP-UDFJC.

González Rey, F. (2002). *Sujeto y subjetividad: una aproximación histórico-cultural*. México: Thomson.

Guevara Guevara, L. J. (2014). *Causas que motivan la conformación de comunidades alternativas como crítica a la sociedad occidental moderna: caso Kunagua, Sylvania, Colombia*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.

Gutiérrez Cabrera, Y. C. (2014). Reexistencias, nomadismo y producción: un abordaje a las subjetividades políticas de las mujeres en situación de desplazamiento. *Aletheia*, 6(2), 256-275.

HDLC. (17 de febrero de 2017). *Hijos de la Calle*. Recuperado de <https://www.facebook.com/hijosdelacallehiphop/>

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

Lame Chantre, M. Q. (1987). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (versión de Juan Friede). Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC.

Larrosa Bondía, J. (2006). Sobre la experiencia. *Aloma: revista de psicología, ciencias de l'educació i de l'esport*, (19), 87-112.

Lee Teles, A. (2002). *Una Filosofía del porvenir*. Buenos Aires: Altamira.

Luhmann, N. (1997). *Poder*. Madrid: Universidad Iberoamericana.

Mandinga, N. (12 de marzo de 2016). *Conversaciones con sabedores afro: Consejo Comunitario de la Cuenca del Río Yurumanguí*. Entrevista de R. Solano Salinas.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Mignolo, W. (2014). *No se trata de resistir sino de re-existir*. Recuperado de http://www.prensa.com/blog_piscopio/resistir-re-existir-Entrevista-Walter-Mignolo_7_4075162454.html

Montoya, V., & García, A. (2010). Memorias desterradas y saberes otro. Re-existencias afrodescendientes en Medellín (Colombia). *Geopolíticas*, 1(1), 137-156.

Mujeres Al Borde. (24 de julio de 2016). *Mujeres al borde*. Recuperado del sitio web de Mujeres Al Borde: <http://mujeresalborde.org/>

Muñoz González, G., Mora, A. I., Gómez Serna, E. A., Solano Salinas, R., & Walsh, C. (2016). *Comunicación-educación en la cultura para América Latina: desafíos y nuevas comprensiones*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.

Salamanca López, L., & Silva Prada, D. (16 de mayo de 2015). El movimiento de ecoaldeas como experiencia alternativa de Buen Vivir. *Polis*, 40, 1-17. Recuperado de <http://polis.revues.org/10715>

Skliar, C. (Agosto de 2002). "Alteridades y pedagogías O... ¿Y si el otro no estuviera ahí?". *Educação & Sociedade*, 22(70).

Solano Salinas, R. (2015). *Yajeceros de ciudad: subjetividad y subjetivación en tomadores de Yajé ciudadanos en Bogotá*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Solano Salinas, R. (2016). La diversidad y las formas de vida-otras: una propuesta comprensiva desde la diferencia. En G. Muñoz, *Comunicación-Educación en la Cultura para América Latina: desafíos y nuevas*

comprensiones (pp. 137-155). Bogotá: Corporación
Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.

Tunubalá Velasco, G. (23 de octubre de 2013). *Retos y perspectivas de la Misak Universidad. Popayán, Cauca, Colombia*. Recuperado de <https://horizontesdecompromiso.files.wordpress.com/2013/01/retos-y-perspectivas-de-la-misak-universidad.pdf>

Tunubalá, T. J., & Pechené Muelas, M. L. (2010). 518 años de resistencia, 200 años de lucha de los pueblos. El deber, el derecho de re-existencia y la libertad. *Maguaré*, (24), 415-426.

Valencia, M. (13 de abril de 2016). *Sobre los ciudadanos y el Yajé*. Entrevista de R. Solano Salinas.

Walsh, C. (enero-febrero de 2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, 24(46), 39-50.

Walsh, C. (febrero de 2010). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: In-surgir, re-existir y re-vivir. *Entre palabras. Revista de Educación en el Lenguaje, la Literatura y la Oralidad*.

Wallerstein, I. (1984). The Development of the Concept of Development. *Sociological Theory*, 2, 102-116.

Wolton, D. (2010). *Informar no es comunicar: contra la ideología tecnológica*. Barcelona: Gedisa.

www.significados.com. (2017). *Epifanía*. Recuperado de <https://www.significados.com/epifania/>

CAPÍTULO 6

LA EDUCACIÓN O LOS “SABERES DEL MUNDO DE LA VIDA” EN CLAVE DE CIBERCULTURA

Edwin Arcesio Gómez Serna¹

En el siguiente texto se presenta una discusión alrededor de algunos conceptos que, en el marco del seminario de Comunicación Popular, nos permiten entender la relación entre la cibercultura, la tecnopolítica y la informática comunitaria, en el campo de la comunicación-educación en la cultura. Inicialmente, se propone una reflexión sobre la relación entre la comunicación popular y la cultura, como un proceso de construcción de sentidos. De igual forma, y desde la perspectiva cibercultural, se presenta una reflexión sobre las transformaciones que las TIC están provocando en la vivencia de lo político. Por último, y como uno de los escenarios de transformación educativa social y política, en donde es posible identificar cómo la apropiación de la tecnología genera transformaciones sociales, se habla de la “informática comunitaria” (Gurstein, 2007; Finkelievich, 2000; Finkelievich & Finkelievich, 2007), manifestación comunicativa que, desde una

¹ Licenciado en Filosofía y Letras, magíster en Educación y Desarrollo Humano. Hace parte del equipo coordinador de la Maestría en Comunicación-Educación en la Cultura.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

perspectiva comunitaria y local, se encuentra en clara concordancia con las apuestas establecidas en este espacio y muestra la emergencia de otras formas de apropiación del conocimiento tecnológico².

INICIANDO CON UNA VIVENCIA PERSONAL, EN EL ESCENARIO ACADÉMICO E INVESTIGATIVO...

Cuando inicio un curso de formación a los estudiantes³ respecto a los temas de comunicación y educación en el escenario de la cibercultura, les solicito que me comenten cómo entienden dicha relación. Es común encontrar que los estudiantes (dependiendo fundamentalmente de su edad), asumen dos posturas respecto a esta relación: por un lado, un grupo de estudiantes indica que existe una “cibercultura” que se ha constituido alrededor del uso extendido y casi omnipresente que tienen los diferentes dispositivos tecnológicos (celulares, computadores, tabletas, etc.) e internet, entendida como la plataforma que permite su vinculación. En sus palabras, este “nuevo avance” está

² Como parte del proceso de consolidación de una comunidad académica —y en el marco del proyecto de investigación que da origen a este libro— se realizó durante el semestre de 2016 un seminario de reflexión sobre Comunicación Popular. El siguiente texto hace parte de dicho trabajo.

³ Es importante indicar que, en mi experiencia profesional, me he desempeñado como docente en diversos niveles de formación: primaria, secundaria, universitaria (pregrado y posgrado). La anterior experiencia se origina en los cursos de posgrado que oriento, específicamente a docentes que se forman en el campo; en este sentido, la percepción sobre el fenómeno en discusión depende mucho de la edad (generación) y de las condiciones sociales de los sujetos.

desplazando aquellas formas de comunicación, de relación y de intercambio de información que ellos consideran “tradicionales” y que entienden como “antiguas”.

Otro grupo de personas, que en su gran mayoría superan los 40 años, reconocen el desarrollo que se está logrando entre los procesos comunicativos y educativos que permiten las TIC; sin embargo, en sus palabras, el uso de expresiones como “novedoso”, “desplazamiento” o “medios tradicionales” no es tan claro como en el grupo de personas más jóvenes (entre los 15 y los 30 años). Más bien, hablan de otras formas de comunicación y educación que terminan afectando las relaciones entre las personas. Aunque de entrada no expresan su escepticismo, es común encontrar que los estudiantes más experimentados en su práctica docente tienen cierta *desconfianza* respecto a la relación entre los procesos comunicativos y educativos en el marco de la cibercultura, en especial, respecto a esa visión eminentemente positiva y de total transformación que se identifica en el primer grupo.

Por último, como parte del proceso de conocimiento de la población con la que se trabaja en los contextos educativos, se les pregunta —a todos— qué entienden por cibercultura. Sus repuestas comparten el papel predominante que tiene hoy el desarrollo tecnológico y de los medios de comunicación en la vida diaria, pero también expresan la necesidad de comprender muchos fenómenos y expresiones que no son entendidos en su totalidad o cuyas consecuencias no se conocen.

Estas dos posturas, que podríamos entender como nociones sobre la relación comunicación educación, en el

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

marco de la cibercultura, han sido abordadas por diversos autores en otros contextos, especialmente sociológicos (Hopenhayn en 1995 lo plantea en su expresión “Ni apocalípticos ni integrados”). En general se evidencia una relación dicotómica en la cultura de nuestros días: por un lado, una visión optimista de las tecnologías de la Información y la comunicación que se podría reducir a la siguiente expresión: “a mayor acceso a dispositivos, cobertura de servicios y conocimiento sobre las TIC se producen mayores índices de desarrollo, mejor comunicación y mayor relacionamiento social”; por otro lado, aparece una perspectiva más escéptica, que desconfía, y que podría expresarse así: “mayor tecnología no necesariamente conlleva mayor desarrollo, mejor comunicación y más cohesión social”.

En la esfera académica, es común escuchar a investigadores y comunidades indicar que la tecnología y su desarrollo en los medios de comunicación viene transformando la manera en que el ciudadano “de a pie” interactúa con el poder, la educación, la economía, la cultura, etc. Las redes sociales virtuales ejercen una fuerte influencia en el pensamiento de los diferentes grupos humanos y en sus manifestaciones, según se muestra en estudios, investigaciones y noticias. Se asume que estos nuevos escenarios comunicativos ofrecen innumerables posibilidades para el actuar político, social y cultural de grupos, colectivos, movimientos sociales y ciudadanos; que con gran velocidad se trasladan de la esfera pública tradicional⁴, a este *otro* espacio virtual que ya se escucha nombrar como “espacio público ampliado”, “espacio público digital”, escenario de

⁴ Considerada como espacio para lo público, el ágora.

“cibermovilizaciones” y del “ciberactivismo”, así como el nicho de las “comunidades digitales”. Viene consolidándose, además, el uso de la expresión “tecnopolítica” como esa capacidad colectiva de apropiación y uso de las herramientas digitales para fomentar la acción colectiva de los diversos colectivos humanos (Alkazán *et al.*, 2012).

Se plantea que la materialización de estos procesos es contraria a la idea de “política del lugar” (Durán, 2008), la cual se encuentra vinculada a experiencias colectivas aferradas a dimensiones espaciales de territorio, en donde: “tanto individuos como comunidades desarrollan profundos sentimientos de apego a través de sus experiencias y memorias” (Oslender, 2002, como se citó en Aguilera, 2010). Ante estas situaciones, autores y comunicadores consideran importante iniciar un proceso de reconfiguración de las dimensiones de tiempo y espacio que afectan al ejercicio de la política en entornos digitales.

Sin embargo, también es claro desde la perspectiva académica que ese ideario establecido en los años noventa, cuando se indicaba “a voz en cuello” que las TIC cambiarían el mundo, empezando por la comunicación y la educación, no se está cumpliendo ni en los tiempos ni en la forma en que se había pensado: hoy la brecha digital se hace más evidente y aumenta más la distancia entre los grupos que tienen acceso a dichos medios y los que no; internet se ha convertido en un microcosmos en donde no solo se reproducen dispositivos de control y de manipulación de la información que afectan la búsqueda de consensos, sino que se está convirtiendo en un escenario de la confrontación ideológica, económica y social en donde reaparecen viejos problemas con nuevos vestidos: la ignorancia, la falta de

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

juicio y análisis ante los hechos, la saturación de información que no genera adecuados procesos de comunicación, el control institucionalizado de la información, entiéndase por el Estado o las grandes corporaciones, la manipulación del pensamiento y la información, entre otros (Wolton, 2012).

A partir de la evidencia de esta situación —aparentemente dicotómica—, desde el campo de reflexión sobre la *educación o los saberes del “mundo de la vida”*⁵ se plantea que no nos encontramos necesariamente ante una lectura en blanco y negro, recuperando argumentos de autores como Castells (1997), Martín Serrano (1986) y McLuhan & Fiore (1967), entre otros, quienes indican que la masificación y uso permanente de los dispositivos tecnológicos por parte de muchos individuos ha generado una evidente transformación de los escenarios comunicativos. Esto conlleva nuevos procesos de transformación cultural y —necesariamente— nuevas lecturas y vivencias de la política, la educación y, por lo tanto, la transformación de la cultura; sin embargo, expresiones *off line* de la vida cultural y social de los pueblos siguen siendo determinantes de la vivencia y experiencia de las sociedades. Tales situaciones no se excluyen, se complementan, habitan en el mismo espacio físico y generan escenarios de reflexión y de comprensión de la realidad que hoy se produce.

Esta es precisamente la apuesta que se plantea desde el centro de reflexión del subcampo *La educación o los saberes de la vida*. Retomando las palabras expresadas en

⁵ Este es uno de los cinco subcampos en los que se inscribe la reflexión epistemológica, investigativa y política de la Maestría en Comunicación-Educación en la Cultura.

los documentos que dan sustento al programa (UNIMINUTO, Facultad de Ciencias de la Comunicación, 2015), cuando estamos hablando de la relación entre la comunicación, la educación y la cultura, estamos interesados en comprender cómo se producen y reproducen los saberes del “mundo de la vida”, no solo en el escenario institucionalizado del sistema educativo, sino —y desde una apuesta política clara— en otros escenarios: las redes sociales, los medios de comunicación, las culturas populares, ancestrales y excluidas, los territorios de vida de los sujetos; pero también con otras voces: los pueblos originarios, los excluidos de la vida académica: yerbateros, parteras, cuidadores de bosques, maestros, niños, jóvenes y ancianos activistas en el ciberespacio, youtubers, grafiteros, cantantes de la calle, etc.; aquellos que sin tener el título de “educador” o “comunicador” forman y ejercen la labor educativa y comunicativa, desde la perspectiva de la comunicación popular. Es en este escenario de reflexión en donde se hacen evidentes otras formas de educación, entendidas como *pedagogías otras*, y otras formas de comunicación en el marco de la cibercultura y las mediaciones tecnológicas; es allí, donde queremos aportar a la reflexión del campo Comunicación-Educación-Cultura (C-E-C).

Desde tal perspectiva, en el presente documento se desarrollarán dos objetivos concretos, siguiendo la lógica de los campos problémicos de la maestría. El primero busca ampliar y demostrar la relación con el subcampo de la educación o los saberes del mundo, en sus dos núcleos problémicos. Inicialmente, respecto a la relación cibercultura-mediaciones tecnológicas en el contexto de la reflexión sobre la política, asumiendo que, contrario a la

- Re-visitación la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

opinión general, las transformaciones sociales y culturales que se vienen generando alrededor de la ubicuidad que hoy han logrado los dispositivos tecnológicos y la gran cantidad de información que transita por ellos no se reducen a escenarios de clase media o alta, o a contextos urbanos (aunque es allí donde más se hacen visibles). Hoy diversos contextos sociales marginales —o marginados—, grupos minoritarios que buscan la defensa y reconocimiento de sus derechos y procesos de movilización social que se vienen gestando en colectivos rurales, olvidados, de periferia, son un claro ejemplo de que la reflexión sobre la cibercultura deberá superar estas visiones reduccionistas. En este sentido, es necesario aclarar que una cosa es el mayor acceso a la información y otra, diferente, los procesos de comunicación (Wolton, 2012).

Respecto a las *pedagogías otras*, que serán vinculadas en la reflexión sobre la informática comunitaria, el segundo objetivo se orientará a identificar otras formas de apropiación, vivencia y experiencia de las tecnologías de la información y la comunicación, lo que nos lleva al escenario pedagógico. Dichas transformaciones comunicativas generan nuevas formas de relacionamiento, de aprendizaje-enseñanza y, por lo tanto, afectan las relaciones con la educación (desde una perspectiva tradicional), así como la formación (entendiendo que los procesos de informática comunitaria superan lo educativo y transforman la vivencia cultural de las comunidades).

LA IDENTIFICACIÓN DEL CONTEXTO

La gran cantidad de información a la que puede acceder cualquier individuo —que se encuentre conectado—

conlleva una nueva situación: la puesta en cuestión, o cuando menos la relativización, de la claridad en los parámetros de interpretación y de juzgamiento de lo que es verdad —o no— respecto de los acontecimientos. Existen estructuras de medios que constituyen la “opinión pública”, pero internet ha permitido la emergencia de otro tipo de actores, discursos y narrativas que generan más información, y la presentan en formatos mucho más accesibles: voz y video, lenguajes informales, a través del humor, etc. Esta situación plantea los siguientes cuestionamientos: ¿cuáles son los criterios de selección-interpretación que aplican los sujetos para relacionarse con la información que se encuentra en la red y que les orientan a tomar decisiones en diferentes aspectos? ¿Cómo se relacionan los sujetos y las comunidades en el marco de estas nuevas formas de intercambio de información? ¿Cómo estas prácticas transforman la cultura en general, la educación y la política en especial? Y ¿Cómo se construye el juicio respecto a lo que puede considerarse como “verdadero” “racional” “correcto” o “bueno” en estos escenarios?

La existencia de diversos modos de contar las historias respecto a la realidad que viven los colectivos humanos y la gran cantidad de personas que se encuentran hoy en capacidad de contar dichas historias (motivadas por la generalización en el acceso y uso de las TIC) conduce a la diversificación de las formas tradicionales del relato y el desarrollo de otras formas de expresión: voz, video, imagen, etc. Pero también permite la emergencia de una legión de nuevas voces, no necesariamente vinculadas a las instituciones y empresas enmarcadas en la categoría *medios de comunicación*. Dichas expresiones aprovechan las condiciones de la misma herramienta —la interactividad,

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

la interconectividad, la no linealidad, la fragmentación, la hipertextualidad, la diversidad en la producción, la circulación y recepción de contenidos, y las formas de interacción, entre otras— para influir afectiva y comunicativamente a los sujetos y comunidades. En este estado de cosas, es evidente la existencia de una *relativización* de aspectos como la verdad/falsedad en la información, los criterios de selección de dicha información por parte de los sujetos y la calidad/cantidad/variedad en la información que se presenta. Tal afectación ofrece diversos escenarios de análisis: ¿Se da más importancia a la forma de presentar la información o al contenido de esta?, ¿se podría aplicar esta diferenciación entre forma y contenido hoy en los escenarios comunicativos? ¿Cómo entender la relación entre los medios de comunicación y los usuarios, cuando unos y otros cambian roles constantemente? ¿Cómo aplicar criterios para identificar la verdad en la información cuando en muchos de estos escenarios la verdad se “construye” a conveniencia? Más interesante aun: ¿Podríamos hablar hoy de *Verdad*⁶, de *verdades*⁷, cuando ya se habla de *posverdades*?⁸

Es necesario, entonces, recurrir a nuevos parámetros para comprender las transformaciones a las que

⁶ Nótese el énfasis dado por la mayúscula, en la medida que todavía se busca esa Verdad absoluta y definitiva.

⁷ Entendiendo, como algunos autores plantean, que no hay verdad absoluta, sino verdades construidas socialmente, en el marco de procesos históricos y culturales concretos.

⁸ La palabra posverdad es la traducción del español de post-truth que, según el Diccionario Oxford, significa: fenómeno que se produce cuando “los hechos objetivos tienen menos influencia en definir la opinión pública que los que apelan a la emoción y a las creencias personales”.

asistimos; dichos parámetros deben reconocer en internet una herramienta comunicativa que tiene la capacidad de establecer diversas formas de relación entre los individuos, que no necesariamente se orientan por los criterios clásicos del “poder racional del argumento”, la “objetividad y la veracidad de la información” la “seriedad y legitimidad de la fuente” (principios que se establecieron en función de la situación histórica en la que se hizo el tránsito del medioevo a la modernidad). Hoy nos enfrentamos a otro “mundo de la vida” que en cierta forma podría entenderse como mucho más complejo, fragmentado y diverso. Esta situación es hoy una constante, especialmente en aquellas nuevas generaciones a las que se les dificulta entender que antes de internet, el mundo, la comunicación, la educación y la política existían y se construían en forma diferente.

Recuperando la discusión respecto a las nuevas condiciones culturales y sociales que se dan en el campo de la Comunicación-Educación en la Cultura, presentada al inicio; una primera consecuencia del desarrollo de la tecnología en los diversos entornos sociales es el fomento de la descentralización, desinstitucionalización y desprofesionalización en los procesos comunicativos⁹ y educativos¹⁰, lo que conlleva la construcción de nuevas y variadas agendas informativas y el *adelgazamiento* de sus fuentes legitimadoras clásicas: “Del tradicional esquema Emisor-Mensaje-Receptor, hemos pasado a un mapa complejo de multitud de emisores que, al

⁹ Intencionalmente, el uso de estos términos deberá entenderse desde una perspectiva clásica.

¹⁰ Hoy es cada vez más evidente que el sistema educativo “tradicional” no está resolviendo las necesidades educativas y formativas de las nuevas generaciones.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

mismo tiempo, se conforman como receptores, en la construcción conjunta y colaborativa de nuevos metarrelatos, que no tienen por qué coincidir” (SuNotissima, Quodlibetat, Axebra, & Arnau Monty, 2012, p. 10). Aunque la reflexión hecha aquí se aplica —inicialmente y por los autores— a la comunicación, es válida también en el escenario educativo, entendiendo que la labor educativa es también un proceso comunicativo. Sin embargo, esta idea de *adelgazamiento* también puede leerse como un aumento de las voces y fuentes de veracidad de la información; siguiendo a Wolton (2010): mayor información no necesariamente se debe entender como mayor comunicación.

Tal situación ofrece dos rutas de discusión: por un lado, se habla de la pérdida de criterios de legitimidad e institucionalidad respecto a los procesos comunicativos y educativos; por otra parte, se asume que mayor participación conlleva —necesariamente— mayor movilización social y, por lo tanto, mayor democratización. Como lo plantea Rueda (2004):

En términos políticos, hablar de desplazarlos de sistemas centralizados a sistemas descentralizados como los de los entornos digitales implicaría un cambio de la autocracia a la democracia, como lo defiende George Landow (1995), pero ¿no es acaso caer en cierto “determinismo tecnológico” que nos hace creer en el sueño de que la simple incorporación, acceso y uso de tecnologías propiciará tales cambios radicales en la sociedad y en la cultura? (p. 74).

Es claro que el mayor acceso y participación de los individuos en los procesos comunicativos genera nuevas formas de entender los medios de comunicación, en la medida en que las relaciones que se establecen entre unos

y otros ya no se encuentran determinadas por dadas, como arriba (los medios) y abajo (los consumidores); los que producen y los que consumen (ya que hoy es evidente que todos se alimentan de todo¹¹) y esta situación se hace mucho más evidente en el contexto educativo: desde la perspectiva tradicional se entendía que el docente “poseía” el conocimiento que “compartía” con sus estudiantes; sin embargo, hoy gran parte de la información que se enseña se encuentra en repositorios, documentos digitales, videos y demás; entonces, ¿cuál es el rol de educador? ¿Qué es lo que debería enseñarse en el aula? Más bien: ¿Cuál es el valor de la enseñanza, cuando hoy es mucho más factible formar en la capacidad de aprendizaje?

Esta “democratización” —en la definición original del término— en los procesos tanto comunicativos como educativos hace que las instituciones que se habían consolidado históricamente como las poseedoras del poder de comunicar y educar —entiéndanse aquí por tales los medios de comunicación y la escuela tradicional—, perciben un desmoronamiento de su poder y su capacidad de incidir en la sociedad. Ante tal situación, es claro que el poder de “institucionalizar prácticas culturales” de ciertas organizaciones clásicas, como el sistema educativo y los medios de comunicación, es permeado por las acciones y los mensajes que comparten otro tipo de organizaciones, colectivos, grupos, e incluso individuos, que no necesariamente siguen

¹¹ Basta con revisar durante unas semanas los medios de comunicación institucionalizados (en especial, la televisión) en donde gran parte del contenido que se muestra corresponde a las grabaciones y situaciones que los mismos “consumidores” comparten. De ahí surge la denominación de prosumidores.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

los principios políticos, económicos y culturales sobre los cuales se construyen nuestras sociedades.

POLÍTICA EN CLAVE DE TECNOLOGÍA

Si hoy pudiésemos traer de vuelta a un pensador de la antigüedad, no entendería gran parte de lo que está ocurriendo en escenarios como la física, la química, la mecánica; sin embargo, si a dicho científico le contásemos que todavía hay guerras por los recursos naturales y por la tierra, que la humanidad se mata por una idea religiosa o por afecto a su patria, que hoy todavía existe una “minoría” con el poder económico y político para hacer pensar al resto que este es “el mejor de los mundos posibles”, nos confirmaría que, aunque tecnológicamente hayamos avanzado mucho, respecto a la forma en que establecemos nuestras relaciones sociales, políticas y económicas, y en especial en cuanto a cómo resolvemos nuestras diferencias y gestionamos nuestros conflictos, no hemos avanzado demasiado.

Retomar a la pensadora del siglo pasado Hanna Arendt (1997), quien identifica la política con “el estar juntos y los unos con los otros”, postura básica y de alguna forma atemporal, nos permite asumir que ese *entre nos* puede ser entendido como el escenario idóneo en donde se da la relación plural de los hombres, en donde acción y discurso se hacen visibles en lo público. La acción (política) en Arendt (1997) implica la existencia de otro, ya que: la “única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad” (p. 21). Es mediante la acción —en el sentido

arendtiano— como el hombre se hace visible en el mundo y ante los demás integrantes de la sociedad: es en dicho escenario donde actúa con otros para construir las condiciones necesarias para vivir juntos. La acción exige el vínculo individuo-mundo, y esta es la razón por la cual el sujeto político participa en la construcción de la realidad social en forma colectiva: este es precisamente el escenario de la práctica política. En palabras de la autora: “Toda acción cae en una red de relaciones y referencias ya existentes” (Arendt, 1997, p. 19). Tales relaciones, al manifestarse en forma colectiva, se convierten en redes que se encuentran en constante transformación. En otras palabras, toda acción (política) realizada —necesariamente— por los individuos genera reacciones en los demás y, cuando afecta a otros, se produce una cascada de relaciones que adquiere dimensiones y resultados incalculables cuando se trata de grandes colectivos. Por ello la acción (política) es poderosa, dinámica y productiva para los colectivos humanos, porque hace posible la transformación de las situaciones que a nivel social se deben cambiar.

Aunque Arendt no conoció internet, sus reflexiones nos permiten entender una de las principales cualidades que hoy se hacen evidentes con los fenómenos englobados en la tecnopolítica: el reconocimiento de la necesidad de “compartir con otros” —sentimientos, información, juicios y propuestas de cambio—, lo que permite la construcción (colectiva) de otros sentidos respecto a la realidad que se vive. Así, un sujeto político no puede concebirse como alejado, aislado de la sociedad en la que participa, ya que comparte con los otros el mundo y necesita de ellos para crear nuevas realidades. Estas realidades se comparten y construyen comunicativamente: unido a la acción, el

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

discurso permite expresar el pensamiento y visibilizar su postura frente a la acción. He aquí que la acción y el discurso, cuando se realizan con y para los otros, se convierten en un “exhibirse” en el escenario público. Entonces: ¿Sería posible “adecuar” el planteamiento arendtiano a las nuevas condiciones sociales y políticas que se están dando a partir del desarrollo tecnológico y la emergencia de otras formas de relaciones políticas, mediadas por la tecnología?

No solo estamos en el mundo, sino que formamos parte de él, y ese “formar parte de él” puede entenderse de diversas maneras; una de ellas es el escenario público, el cual, además de asumirse como la plataforma de la acción política, es también el espacio que permite la construcción de nuevas realidades, de nuevas formas de vivir/buen vivir. Es claro que internet permite ese “mostrarse al mundo”, exhibirse en ese escenario, comunicar las ideas, sean políticas o no, que respecto al mundo y su forma de funcionar tienen los individuos.

Respecto a los escenarios de expresión de lo humano, Arendt (1997) plantea que existe la dicotomía privado/público: lo público permite el encuentro, la discusión en el *entre nos*, la posibilidad de crear y dialogar con los otros acerca de necesidades, situaciones, problemáticas que atañen a un colectivo, para proponer y proceder en aras de un bienestar, un objetivo común, lo que “estaría vinculado a la idea de que el espacio público emerge siempre y en todo lugar en que los hombres actúan en concierto” (p. 24). En el escenario de lo público, los hombres participan en forma activa en el mundo, construyen vías para su transformación y mejoramiento, en la medida en que establecen alianzas con otros para lograrlo, precisamente por su condición de

plurales, para lo cual es necesario el acuerdo, el discurso. Es decir: las plataformas comunicativas han permitido la ampliación del ágora griega¹². Nuevos escenarios y formas de comunicación permiten que los individuos se construyan unos con otros.

Sin embargo, el problema radica en que hoy, el desarrollo tecnológico y comunicativo que tenemos ha borrado los límites entre estas dos esferas tradicionales (lo público y lo privado) sobre las cuales se constituyen muchos de los ejercicios y reflexiones que podrían entenderse desde la perspectiva política tradicional. Arendt (1997) plantea el ejercicio y la acción política como un ejercicio colectivo —argumentado, discursivo, público y plural— en donde se busca recuperar —desde la reflexión clásica de la filosofía política— el origen de la política como esa construcción en el escenario público, de lo público (el bien común).

La situación actual de nuestras discusiones y problemáticas sociales trasciende una diferenciación entre las esferas públicas y privadas: a diario leemos y observamos funcionarios, que representan instituciones públicas, utilizando dichas instituciones bajo un claro sesgo religioso de tipo personal (en una nación que desde 1991 se declara laica); procesos políticos y sociales que buscan el beneficio de la totalidad (o la gran mayoría) de los colombianos (como un proceso de paz) en los que se ataca-defiende la postura

¹² Es importante aclarar que, a la luz de la revisión histórica, el ágora griega (como institución) solo permitía la participación de una clase específica de hombre (griego) con cierta condición social, económica e histórica. Es claro que, desde nuestra perspectiva, el significado de ágora deberá ser asumido en clara orientación a su significado etimológico: ‘asamblea’, ‘reunión en un espacio’.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

política apelando a condicionamientos personales; uso de recursos públicos en proyectos personales, recuperación de posturas políticas populistas, xenófobas y racistas, etc. Aunque no estamos asistiendo a situaciones que son la “novedad” en el escenario político (no es sino revisar los libros de historia), la expresión de estas situaciones en forma permanente y con una difusión tan amplia (multiplicada por la realidad que hoy vivimos a nivel tecnológico) es una muestra de la transformación de esa esfera pública a partir de procesos que inician en lo privado.

Es importante poner el acento en dos situaciones que sí revisten una clara transformación del escenario político y comunicativo: por un lado, la necesaria y evidente participación de muchos (individuos, colectivos) *otros* que históricamente no tenían una participación activa en estos procesos. Además, las nuevas estrategias de tipo comunicativo —soportadas en el amplio abanico de posibilidades tecnológicas— le permiten casi que a cualquier persona con muy poca formación tecnológica realizar productos de diverso formato (video, fotografía editada, memes, blogs y videoblogs, caricatura, etc.) que recuperan —y proyectan— los intereses y necesidades de grupos que, en otro momento histórico, eran excluidos.

Por otro lado, recuperando la célebre frase de Marshall McLuhan (1967) “el medio es el mensaje”, una evaluación de los movimientos y acciones políticas que se gestan y desarrollan en internet, muestra que el uso de la herramienta (el medio) permite una “desintermediación” de la actividad política, desde una perspectiva tradicional: no solo respecto a los escenarios de discusión, sino también respecto a los temas que se discuten (el mensaje). La

sociedad red (Castells, 1997) vislumbró nuevas formas organizativas y de relacionamiento en las sociedades actuales, gracias al crecimiento de capacidades y habilidades de las multitudes conectadas. Nuevas formas de organización, inteligencia y acción colectiva (Toret, 2012), que muchos autores e investigadores bautizan con palabras como *ciberactivismo*, *tecnopolítica*, *ciberdemocracia*, las cuales buscan dar poder a la herramienta y al escenario tecnológico, llegando incluso a plantear un escenario adánico respecto a otras formas de relacionamiento político y social de los sujetos y los colectivos humanos.

El desarrollo tecnológico ha fortalecido los vínculos sociales en las comunidades y grupos que, por su cercanía geográfica, comparten problemas, necesidades, modos de pensar y vivenciar su cultura, su vida; pero también ha permitido la consolidación de movimientos de carácter transnacional, no necesariamente orquestados por los Estados o los grandes conglomerados de los medios. La tecnología no solo acorta distancias, fortalece vínculos sociales y culturales en el escenario *on line*, sino que permite que las comunidades ya constituidas, cercanas geográficamente y con intereses comunes, sea por condicionantes históricos o sociológicos, agencien y se “empoderen” respecto a la forma de resolver sus problemas y de relacionarse con otras estructuras de poder. Las redes sociales (no virtuales) también se fortalecen a partir del uso de la tecnología. Si asumimos, como McLuhan, que la tecnología —en forma genérica— es una extensión nuestra, ya que somos nosotros quienes la producimos, en la medida en que dicha tecnología “extiende” “amplía” nuestras capacidades, al mismo tiempo nos transforma, transformando nuestra relación con la realidad: “Dicho de otra manera, cada beneficio conlleva

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

un costo. Siempre hay un precio que pagar por las ventajas que conllevan las invenciones, y los medios incrementan los efectos (tanto positivos como negativos) ya que unos son inseparables de otros” (Strate, 2012, p. 64).

De la misma forma que la tecnología ha permitido reducir distancias, abaratar costos, ampliar las coberturas, también está generando vínculos momentáneos, superficialidad, gran cantidad de información sin profundidad, variedad en formas de expresión y comprensión de la realidad, inmediatez, fugacidad, etc. Las mismas características de la herramienta creada por el hombre terminan afectando las realizaciones en las cuales el hombre utiliza dicha herramienta.

Es importante aclarar que no estamos ante un “determinismo tecnológico”; no estamos indicando que la política y las relaciones humanas están “tecnologizadas”, más bien estamos asistiendo a una transformación de las manifestaciones humanas —en el caso específico: la política, la educación y la cultura— en la medida en que la tecnología, como extensión de lo humano, interviene en la ecuación:

En pocas palabras, y en términos ecológicos, el cambio no se añade y ya está. No se le puede añadir algo al sistema y obtener el mismo sistema más lo añadido, sino que más bien el resultado es un sistema totalmente nuevo. [...] Si introducimos los medios electrónicos y las tecnologías digitales a la sociedad moderna, obtendremos cambios en comunicación, concienciación y cultura que nos llegarán de sorpresa, lo cual resulta a veces inquietante y preocupante, y a veces alentador y estimulante, pero que no nos ayudarán a comprender, sino que nos llenarán de incertidumbre acerca del futuro. (Strate, 2012 p. 65).

Lo que en 1994 Bill Gates llamaba *autopista de la información*, se constituyó en un nuevo paradigma de la comunicación, la sociedad y la cultura: internet. Como extensamente se ha documentado en los últimos diez años, internet ha tenido un crecimiento permanente, tanto en cobertura del servicio como en sus formas de expresión: hoy hablamos del “internet de las cosas”, por ejemplo, de la desaparición del “factor humano” en muchos procesos, de la “*big data*” como una nueva forma de comprensión de la realidad, en la que el algoritmo y la inteligencia artificial complementan —otros dirían superan— la capacidad racional y mental del hombre. Kirkpatrick (2011), escritor del libro *El efecto Facebook* le pregunta a Zuckerberg sobre la intencionalidad al momento de construir Facebook y este responde:

Hablábamos sobre cómo pensábamos que la transparencia añadida en el mundo, todo el acceso a la información y el hecho de compartirla (facilitada por internet) cambiaría inevitablemente los grandes temas del mundo. Pero no teníamos ni idea que nosotros desempeñaríamos un papel en ello [...] tan solo éramos un grupo de estudiantes universitarios. (Kirkpatrick, 2011, p. 25).

Internet no fue pensado —inicialmente— como un escenario de movilización y acción política, mucho menos como un “instrumento” de transformación de la sociedad; sin embargo, su uso y desarrollo superó la visión inicial y ha llevado a que en muchos escenarios se asuma que el próximo nivel —necesario— de la democracia es que esta se convierta en “ciberdemocracia o ciberciudadanía”. Postura bastante discutible, de hecho, en la medida en que le estamos dando atribuciones de tipo político a una herramienta tecnológica, comunicativa y social. Claro, se

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

podría contraargumentar que lo político conlleva procesos comunicativos y que necesariamente se desarrolla en un escenario cultural; la discusión en las ciencias sociales nos permite —y exige— mover dichos límites; pero aquí, la discusión que se quiere plantear es la siguiente: internet —en forma general— y las diversas redes sociales —en forma específica— funcionan como grandes *amplificadores* de la opinión, pensamientos, problemáticas y necesidades de las comunidades; sin embargo, no podemos asimilar esta situación como si estuviese ya dada la estructura y las condiciones de tipo histórico y social para un cambio de paradigma de la política. De hecho, lo que se demuestra históricamente es que las transformaciones y los cambios nunca se dan en forma definitiva, son procesos que presentan avances, retrocesos y estancamientos, y que, por lo general, las consecuencias de estos procesos tienden a superar las más ambiciosas “futurologías”.

Hoy, los sistemas políticos de las naciones —por lo menos en lo tocante a la toma de decisiones y la administración del poder— no presentan la transparencia, multiplicidad o fluidez que se adjudica, desde la reflexión tecnológica, a internet; de hecho, es posible decir que lo que inició como un proyecto libertario y de democratización del conocimiento está adquiriendo las estructuras de control y poder con los que se han venido estableciendo otros sistemas de representación y constitución de lo humano: aunque inicialmente se pensó que la posibilidad de acceso universal se transformaría en democracia, lo que muestran hoy los hechos es que las formas tradicionales del poder han mutado y están “aprovechando” este escenario para continuar con aquellas formas de control y dominación que históricamente se han conocido.

Al respecto, es necesario hacer un llamado de atención y realizar una revisión crítica del fenómeno, retomando la frase de McLuhan: es claro que internet, entendido como el escenario, producido por el avance tecnológico, ha permitido una explosión de nuevas formas de expresión, comunicación y multiplicación de la información que reflejan muchas de las características del “medio”, pero el desarrollo tecnológico —como producto humano— se convierte en una prótesis de nuestra condición humana. Mayor acceso y cantidad de información necesariamente implica el fortalecimiento de los procesos democráticos —o políticos— en la medida en que dichos procesos se han establecido sobre estructuras sociales, económicas, políticas, militares, etc., arraigadas en lo más profundo de nuestra cultura. Aunque cada día aparecen casos de movilizaciones sociales que se vinculan a convocatorias hechas en internet y redes sociales virtuales, el resultado de estas es variable y debe analizarse a la luz de otros factores, no necesariamente tecnológicos o comunicativos, sino jurídicos, económicos, históricos y sociales. Lo que sí es evidente es que cada vez más este tipo de formas de organización, expresión y acción están ganando adeptos y se reconoce la posibilidad de transformación social y política de las comunidades a partir del uso de estas herramientas.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

INFORMÁTICA COMUNITARIA: EXPERIENCIA CONCRETA QUE PERMITE VISLUMBRAR LA TRANSFORMACIÓN EN EL CAMPO EDUCACIÓN O LOS SABERES DEL MUNDO Y DE LA VIDA

No podemos caer en la idea de que toda nuestra realidad se encuentra determinada por la tecnología e internet: muchos de nosotros escribimos, nos comunicamos y relacionamos por medio de dichos dispositivos, sin embargo — como hemos planteado en los anteriores puntos— esto es cuestionable, puesto que:

La emergencia de las nuevas tecnologías de la info-comunicación ha generado efectos secundarios en el campo, un cierto emborronamiento de la especificidad de su objeto de estudio, aparentemente diluido en el universo creciente de la informática y la cibercultura. Sin infravalorar su estratégica posición en los mundos de vida de agentes y comunidades, la fascinación tecnológica ha ocultado el papel central de una gran mayoría de actores sociales que no tienen acceso a las mismas, y que permanentemente producen conocimiento y formas de interacción comunicativa en circuitos culturales marginales, en sus propios territorios, en sus comunas, mediante la experiencia y las prácticas que desde tiempos remotos les han permitido sobrevivir y re-existir. El campo de la Comunicación-Educación en la Cultura tiene la doble tarea de visibilizar y dar voz a los saberes y formas de comunicación de los pueblos y sabedores ancestrales; y simultáneamente, reconocer el potencial de los nuevos repertorios tecnológicos para la expansión de la subjetividad y del deseo, la toma de la palabra y del ejercicio ciudadano, e incorporar las prácticas sociales que transforman la cultura en escenarios posibles de acción común, donde producen y diseminan

saberes y afectos, mediante dichos dispositivos usados con creatividad política. (Muñoz, Mora, Solano, Gómez, & Walsh, 2015, pp. 14-15).

Uno de estos nuevos “repertorios tecnológicos” tiene que ver con el fortalecimiento de procesos comunitarios, sociales y locales que terminan afectando los escenarios políticos, educativos, económicos y culturales a partir del aprovechamiento de las tecnologías de la información y la comunicación en escenarios locales y ajenos a la lectura tradicional de lo que se entiende por *cibercultura*. Hoy existe un agrupamiento de experiencias y reflexiones asociadas al concepto de *informática comunitaria* que autores como Gurstein (2007), Finkelievich y Finkelievich (2007, 2000) vienen trabajando. Ellos indican que el origen de este concepto, escenario de trabajo, investigación y desarrollo social, se dio a partir de la implementación, por parte de gobiernos y organizaciones no gubernamentales, de los telecentros comunitarios en Latinoamérica, en los que, buscando el cierre de la brecha digital se comenzaron a gestar nuevas formas de organización social y política en los entornos comunitarios locales.

Inicialmente este tipo de experiencias y estrategias venía de arriba hacia abajo: gobiernos y organizaciones benefactoras que entregaban infraestructura, equipos y capacitación a las comunidades para el desarrollo de habilidades y competencias para afrontar el distanciamiento entre las comunidades tecnológicamente “desarrolladas” (ubicadas en centros urbanos con una alta cobertura e infraestructura tecnológica y más proclives a su aprovechamiento) y aquellas que se alejaban de esta situación (rurales, minorías sociales y étnicas, comunidades pobres,

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

etc.), en el marco de la “era de la información”. Sin embargo, dichas experiencias se transforman y cambian hacia una dinámica de abajo hacia arriba, en la medida en que las propias comunidades comienzan a agenciar y a empoderarse de la tecnología para relacionarse, organizarse e incidir en diversos escenarios de la vida comunitaria, de modos que no necesariamente siguen las orientaciones de las organizaciones estatales ni de aquello que podría entenderse como las “políticas públicas sobre acceso y uso de la tecnología”.

Desde la perspectiva educativa, la informática comunicativa superó la perspectiva asistencialista e instruccional con la que había nacido—desarrollo desde la infraestructura, el acceso a los equipos y las facilidades de uso para reducir el “analfabetismo digital”— hasta convertirse en un escenario de transformación social, a partir del reconocimiento que sobre la intencionalidad comunicativa y política del uso de este tipo de herramientas hicieron las comunidades:

Ningún estilo es mejor que el otro. Simplemente “son” porque no existe la famosa regla de oro. Es más bien un logro de parte de la Informática Comunitaria que se entienda que cada comunidad es diferente y cada iniciativa de trabajo debe responder a la realidad local y acorde a la cultura de los actores que la ejecutan. (Villanueva & Roessner, 2007).

Los procesos vividos por las comunidades que contaron con este tipo de herramientas y estrategias, que inicialmente se insertaron como productos novedosos venidos desde los centros urbanos y de profesionales expertos, se transforman en una dinámica propia de formación local que pretende incidir en otros escenarios. En

la búsqueda de sostenibilidad del modelo, las comunidades encontraron otros usos y apropiaciones de la herramienta, y vincularon aspectos políticos y comunicativos que antes no habían sido tenidos en cuenta; es decir: el acercamiento a las tecnologías de la información y comunicación vivido por este tipo de comunidades les ha permitido superar la visión inicial con la que fueron estructurados los telecentros comunitarios digitales, y las ha llevado a establecer otro tipo de relación, mediada por las TIC.

Las comunidades reconocen que el acceso a internet, el fortalecimiento de las capacidades tecnológicas y el fomento de este tipo de escenarios les permite transformar y transformarse, ya no solo desde las orientaciones y objetivos institucionales, sino desde sus propias agendas de trabajo. Este es un claro ejemplo de la capacidad que tienen los seres humanos y las comunidades para autoformarse, para transformar el uso inicial de un dispositivo y asumir otros usos para los cuales no fue pensado. Parafraseando a Sen (1999) las comunidades asumen y entienden que el desarrollo (comunitario) deberá convertirse en un proceso de expansión de la libertad, entendida esta como el conjunto de capacidades que permiten satisfacer necesidades al ampliar las opciones de la persona y los colectivos, lo que se encuentra ligado a la participación y el empoderamiento. Sin embargo, y como una forma de resistencia y existencia de estas comunidades, son ellas mismas las que construyen y ponen en práctica su particular apropiación de conceptos como *desarrollo*, *libertad*, *buen vivir* (*vida buena*), etc. El concepto de desarrollo humano —basado en los planteamientos de Sen— asumido por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (UNDP, por sus siglas en inglés): “llevar una vida larga y sana, ser

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

reconocible, tener acceso a los recursos necesarios para alcanzar un estándar de vida decente y participar en la vida de la comunidad” (2004, p. 127) es puesto en cuestión; al igual que las ideas tradicionales de la política, la vivencia y la experiencia de los individuos y los colectivos humanos es afectada por los desarrollos tecnológicos.

Diversas experiencias de informática comunitaria (Bossio, 2007; Finkelievich & Finkelievich, 2007; Gonzalez & Castro-Quiroa, 2007; Medellín Urquiaga & Huerta Velázquez, 2007; Cáceres, 2007) demuestran que las comunidades utilizan este tipo de herramientas y estrategias desde sus propias visiones de mundo, intereses y necesidades, aprovechando los recursos que inicialmente tenían un objetivo meramente instruccional y asistencialista para establecer sus propias visiones de mundo, del buen vivir, de lo que para ellos es valioso e importante. Esta situación nos pone en el contexto de la acción política, de la transformación de las condiciones de vida de las comunidades a partir del desarrollo de nuevas formas de construcción de sentidos, a partir de la afectación que producen estos escenarios comunicativos en las personas. Tal como ha sucedido con el uso de herramientas tecnológicas en los procesos de movilización política, los colectivos humanos exploran, adecuan y desarrollan las características de los dispositivos en función de sus intereses y necesidades: “Aunque los medios y la tecnología se construyen bajo cierto control centralizado, seguimos viendo que las consecuencias de la innovación son incalculables y siempre habrá efectos que no pueden ‘calcularse’” (Strate, 2012, p. 65).

Cuando se habla de *cibercultura*, *tecnopolítica*, *informática comunitaria*, etc., más que la emergencia de una nueva

realidad, se plantea la resignificación de ciertos conceptos y categorías de comprensión de la realidad, a la luz de los acontecimientos y el desarrollo de nuevas herramientas y estrategias para comunicar. Estos nuevos medios transforman los contextos y generan en los individuos y colectivos humanos otro tipo de acontecimientos, de experiencias, que dan pie a formas de relacionamiento, de aprendizaje y de expresión, no solo de su propia subjetividad, sino de las estrategias de organización social, de movilización y acción política, que los sujetos comunican a través de los diferentes escenarios. Por ello, en primera instancia, es necesario comprender las transformaciones que genera la aparición, el uso y la adecuación de este tipo de tecnologías, tanto en los sujetos como en los colectivos, no solo en la forma de comunicarse (entendiendo que el énfasis inicial de los dispositivos es facilitar la comunicación), ya que se evidencia que la función inicial sobre la cual se habían proyectado es transformada por el uso que hacen de ellas los humanos. Así mismo, es necesario superar la visión reduccionista y adánica respecto a las comprensiones de la relación entre las TIC, los procesos comunicativos y la educación en el marco de una cultura que se trasmite y se transforma a través de los medios. Aunque se presentan otras formas de comunicación, organización y expresión, no podemos dar por sentado que se trate de una nueva política, o un nuevo mundo, pues lo que se aprecia es que al ejercer el hombre su capacidad de transformar y adecuar el medio en función de sus intereses, al mismo tiempo, transforma su condición humana y las formas de su vivencia/experiencia en el mundo.

Las palabras tienen el poder de construir realidades, pero la inserción de una nueva tecnología en los colectivos

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

humanos también permite la transformación de dichas realidades desde planos diferentes a aquel para el cual fueron diseñados los instrumentos; al igual que una prótesis, la tecnología no solo afecta aquello que reemplaza, transforma al individuo y, por consiguiente, su relación con los demás cambia, transformando así la realidad circundante. En el campo de la comunicación-educación en la cultura se hace necesario comprender -para transformar- como las diversas formas de comunicación y el desarrollo que se está experimentando respecto al uso y consolidación de la tecnología afectan no solo el campo comunicativo, sino el escenario formativo: la educación. Pero no estamos hablando de la educación desde la perspectiva institucional y excluyente; la apropiación y uso de una nueva herramienta genera nuevos aprendizajes en los seres humanos y esto necesariamente afecta la forma en que comprenden su relación con el mundo, consigo mismos y con los otros.

Tanto en el plano político como en el entorno educativo, el discurso deberá ir acompañado de la acción¹³: la acción política, en el escenario virtual existe, si asumimos que la acción política inicia con el conocimiento y comunicación de los diversos puntos de vista. Asumir una postura y defenderla, crear productos que movilicen el pensamiento del otro, transformar sus contextos locales a partir del uso de herramientas “externas” podrían entenderse como formas de resistencia social y re-existencia política, pero también son formas de transformación de la realidad que generan otro tipo de aprendizajes y saberes, que establecen relaciones y transforman las culturas. Es por esto que, desde

¹³ Aunque es claro que el discurso es otra manifestación de la acción humana.

el campo de la comunicación-educación en la cultura, la reflexión sobre estos procesos, tanto en el plano político como educativo y cultural deberán superar la visión reduccionista e instrumental para asumir una mirada compleja, diversa y contextualizada en el momento histórico y las condiciones sociales en las que se encuentran los colectivos humanos.

El fortalecimiento de los escenarios comunitarios y sociales, utilizando las herramientas de desarrollo tecnológico, fomenta la aparición de otros escenarios de comunicación, discusión y toma de decisiones, que también ofrecen nuevas formas de aprender y enseñar. ¿Podría entenderse esto como una nueva forma de vida, de realidad? ¿El uso de expresiones como *ciberciudadanía*, *tecnopolítica* o *ciberdemocracia*, *informática comunitaria* puede ser entendido como una realidad diferente? ¿El hecho de que muchas de estas prácticas no se traduzcan necesariamente en transformaciones en los sistemas de gobierno y de relación entre los individuos y el Estado las reduce solo a expresiones estéticas y comunicativas sin potencia política y de transformación? ¿Hasta qué punto este tipo de ejercicios de discusión informada y generación de acciones en el escenario político, educativo y social podrían entenderse como resistencias y re-existencias en la vida social de los pueblos?

Desde los planteamientos hechos por la Maestría en Comunicación-Educación en la Cultura no se espera resolver —en su totalidad— tales interrogantes, más bien se espera aprovechar este tipo de cuestionamientos para fomentar la comprensión de la realidad que nos rodea, desde el plano educativo en forma general, pero identificando el énfasis en el fenómeno tecnológico y en los nuevos aprendizajes que se vienen dando a partir de la

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

aparición de este entramado de relaciones sociales, comunicativas y culturales en un contexto altamente mediado por las tecnologías de la información y la comunicación. Más que la resolución de problemas específicos, se pretende generar transformaciones en los diferentes colectivos humanos, buscando la concreción de principios como buen vivir, democracia, ciudadanía y convivencia, participación social y política, respecto por la diferencia y la diversidad de nuestros pueblos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilera, O. (2010). Acción colectiva juvenil: de movidas y finalidades de adscripción. *Nómadas*, (32), 81-97.
- Arendt, H. (1997) *¿Qué es la Política?* Barcelona: Ediciones Paidós.
- Cáceres, L. (2007). El rol de las TIC en la educación: Experiencia del programa escolar de monitoreo ambiental de la subcuenca del Cotahuasi, Perú. *The Journal of Community Informatics*, 3(3). Recuperado de: <http://ci-journal.org/index.php/ciej/article/view/394/375>
- Castells, M. (1997). *La era de la información. La sociedad red*. Madrid: Alianza.
- Bossio, J.F. (2007). Sostenibilidad de proyectos de desarrollo con nuevas tecnologías: el caso de la organización de regentes y su sistema de información en Huaral. *The Journal of Community Informatics*, 3(3). Recuperado

de: <http://ci-journal.org/index.php/ciej/article/view/394/375>

- Durán Durán, A. (2008). Políticas de lugar en los movimientos sociales contemporáneos. *Diálogos Latinoamericanos*, (14), 57-75. Recuperado de <http://148.215.2.10/articulo.oa?id=16201404>
- Finkelievich, S. (Coord.). (2000). *¡Ciudadanos, a la Red! Los vínculos sociales en el ciberespacio*. Buenos Aires: Editorial la Crujía.
- Finkelievich, S., & Finkelievich, D. (2007). Sistemas comunitarios de satisfacción a necesidades de conectividad en la sociedad de la información: el caso de Argentina. *The Journal Of Community Informatics*, 3(3).
- González, V., & Castro-Quiroa, L. (2007). Manteniendo lazos vía web: el caso de las comunidades mexicanas de emigrantes en los EUA. *The Journal of Community Informatics*, 3(3).
- Gurstein, M. (2007). Editorial: Community Informatics with a Latin American Accent. *The Journal of Community Informatics*, 3(3). Recuperado de <http://ci-journal.net/index.php/ciej/article/view/466>.
- Hopenhayn, M., (1995). *Ni apocalípticos ni integrados: Aventuras de la modernidad en América Latina*. 2.^a ed. México: Fondo de Cultura Económica. Recuperado de <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/mc0035586.pdf>

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

- Kirkpatrick, D. (2011). *El efecto Facebook*. Bogotá: Planeta.
- Martín Serrano, M. (1986). *La producción social de comunicación*. Madrid: Alianza.
- McLuhan, M., & Fiore, Q. (1967). *El medio es el mensaje. Un inventario de efectos*. Barcelona: Paidós.
- Medellín Urquiaga, S., & Huerta Velázquez, E. (2007). La Promoción de las TIC para el desarrollo en pueblos indígenas: extensión o comunicación. *The Journal of Community Informatics*, 3(3).
- Mora, A., & Muñoz, G. (2016). ¿Qué entendemos hoy por comunicación-educación en la cultura en América Latina? Propuesta de reconfiguración del campo desde la vida cultural. En Muñoz, G. (ed.), Mora, A., Walsh, C. & Solano, R. *Comunicación-educación en la Cultura para América Latina: desafíos y nuevas comprensiones* (pp. 11-80). Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.
- Rueda Ortiz, R. (2004). Tecnocultura y sujeto cyborg: esbozos de una tecnopolítica educativa. *Nómadas*, (21), 70-81.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y Libertad*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- Strate, L. (2012). El medio y el mensaje de McLuhan. *Revista Iberoamericana de Comunicación*, (7-8), 61-80.
- SuNotissima, Quodlibetat, Axebra & Arnau Monty. (2012). Conversaciones sobre tecnopolítica y el #15M. En Alcazan, Arnau Monty, Axebra, Quodlibetat,

Simona Levi, SuNotissima, TakeTheSquare y Toret, *Tecnopolítica, Internet y R-evoluciones: sobre la centralidad de redes digitales en el #15M* (pp. 9-33). Barcelona: Icaria.

Toret, J. (2014). *Comunicación y poder: la tecnopolítica en el 15M*. Recuperado de <https://youtu.be/CWmUXNID55g>

Villanueva, E., & Roessner, C. (2007). TIC y América Latina: una revisión desde las bases hasta la torre de marfil. *The Journal of Community Informatics*, 3(3).

UNDP. (2004). Human development report 2004: Cultural liberty in today's diverse world. New York, UNDP.

UNIMINUTO, Facultad de Ciencias de la Comunicación (2015). *Maestría en Comunicación-Educación en la Cultura, Proyecto Curricular del Programa*. Bogotá: VAC.

Wolton, D. (2012). *Informar no es comunicar*. Barcelona: Gedisa.

CAPÍTULO 7

LO POPULAR Y LO LIBERTARIO EN LA COMUNICACIÓN-EDUCACIÓN: APUNTES DESDE EL SURESTE MEXICANO

Juan Carlos Mijangos Noh¹, Carmen Castillo Rocha²

En el año 2017 en una escuela secundaria ubicada en una comunidad maya clasificada como de “muy alta marginación” (Consejo Nacional de Población, Conapo, 2010), asistimos a una reunión a la que los padres de familia habían sido obligados a ir so pena de perder la beca de sus hijos. Intentábamos conversar sobre las dificultades

¹ Juan Carlos Mijangos Noh es maya yucateco y profesor investigador en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Doctorado por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Programa Cuba; posdoctorado en la Universidad de Buenos Aires. Es autor de diversos libros, artículos y capítulos de libros científicos sobre temas educativos y sobre el pueblo maya yucateco publicados por revistas, sitios web y editoriales de diferentes países: Alemania, Austria, Chile, Cuba, España, Estados Unidos, India, México y Países Bajos.

² Doctora en Filosofía en el área de Estudios Mesoamericanos (Universidad de Hamburgo), Maestra en Ciencias Antropológicas (Universidad Autónoma de Yucatán) y Licenciada en Psicología (Universidad Nacional Autónoma de México). Actualmente docente e investigadora en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, México. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores desde el año 2010. Ha producido trabajos de investigación en áreas como la antropología, la psicología y la comunicación. Activista a favor del pueblo maya.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

de los adolescentes para construir sus proyectos de vida. El polo donde se había originado el proyecto marcaba la ruta del embarazo adolescente, problema mirado desde afuera y desde arriba. La preocupación tenía que ver con que las niñas se escaparan de casa a tempranas edades para iniciar su vida en pareja con varones igualmente menores de edad ante la ley mexicana. Después de prolongados silencios ayudados por la distancia lingüística y cultural entre lo maya y lo extranjero, las madres manifestaron su escaso interés por el asunto de las escapadas (ellas, después de todo, también habían iniciado su vida en pareja a temprana edad) y sí, en cambio, desde adentro y desde abajo, estaban muy preocupadas por la falta de respeto de los muchachos y muchachas hacia sus mayores y contemporáneos, por las adicciones y particularmente por la telefonía celular y el tiempo que sus hijos pasan en el Facebook.

Los visitantes extranjeros estaban preocupados por la relación entre las madres y sus hijos, pero el tópico de interés, el síntoma percibido, era un tanto diferente. Visto desde afuera se señalaba como problema aquello que puede ubicarse en una comunidad marginada, distinto de lo que puede suceder habitualmente en los contextos urbanos de las clases medias y altas: lo poco moderno, lo que la ciencia occidental indica como incorrecto. El “problema” se ubicaba en lo indeseable desde el punto de vista de quien diseñó el proyecto, pero las mujeres mayas, ese día, se hicieron cargo de poner el dedo en la llaga de los extranjeros, identificando aquello que las clases medias, altas y letradas (que proponen y diseñan los proyectos de educación y comunicación para las personas de comunidades empobrecidas y de muy alta marginación) tampoco pueden resolver en su propia casa.

Así las cosas, el presente texto ensaya remirar lo popular, *malabareando* algunas no-diferencias que nos vinculan en el contexto global y pensando en la necesaria construcción de cambios a partir de la educación libertaria. Iniciaremos desdibujando lo popular para mirar lo mediático y luego caminar a la utopía.

COMUNICACIÓN POPULAR Y EDUCACIÓN POPULAR

En algunas revisiones sobre el campo conceptual y práctico de la comunicación popular en América Latina es posible observar que ha sido definido por la práctica más que por la teoría. Ha recibido nombres como *comunicación alternativa, participativa o comunitaria*. Autoras como María Cristina Mata (2011) y Beatriz Dornelles (2007) ubican sus orígenes entre los años sesenta y setenta, frecuentemente vinculada con prácticas de la Iglesia católica y lo que fueran las comunidades eclesiales de base. Se argumentaba entonces que era necesario “dar voz” a los sectores marginados, voz que, como señala Mata (2011) siempre tuvieron; voz que los sectores escolarizados estaban preparados para “otorgarles”. Washington Uranga (2011), quien también conoce esa historia de cerca, lo expresa de la siguiente manera:

Por comunicación popular se entendió en un momento que quienes veníamos de la universidad o de la profesión asumieramos la vocería de aquellos a quienes suponíamos sin voz. Aunque la tuvieran. Y suplantamos así aquellas voces por las nuestras, partiendo de la base (equivocada pero también honesta) de que podíamos convertirnos en intérpretes genuinos de los actores populares. Y de esta

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

manera desplazamos del centro a los verdaderos protagonistas. (p. 3).

Las palabras de Uranga dan ejemplo de lo críticos y autocríticos que son también quienes piensan y accionan en este campo. El autor describe cómo, caminando el siglo, la comunicación popular se convirtió en una práctica vinculada a la marginalidad y al exotismo, una forma de protesta, un camino contracultural o antisistémico. En algunos casos, como lo fue el teatro popular mexicano, nació al servicio del Estado como estrategia extensionista y, luego, al vincularse con los sectores populares, comenzó a tener un discurso propio y contestatario (Frishman, 1985); tal fue el caso del Centro Libre de Experimentación Teatral (Cleta) que tiene más de 46 años en esta tesitura.

Pero no todos los grupos han podido mantenerse en un ejercicio autónomo. No obstante, los intentos antisistémicos, muchos de los grupos vinculados a la comunicación popular fueron tomando la forma de organizaciones de la sociedad civil y registrándose ante instancias gubernamentales para poder concursar por fondos que les permitieran hacer de su activismo un empleo. Estos grupos y colectivos comenzaron a suplir las funciones del Estado, atendiendo aquellos problemas en los que este último mostró ser incapaz de dar respuesta. Ante las frecuentes dificultades que encontraron para subsistir en el campo de lo antisistémico, muchos grupos mexicanos que trabajaban la comunicación o la educación popular terminaron trabajando directa o indirectamente para empresas e instituciones contra las cuales los colectivos ejercían sus críticas, dígase el Estado o las transnacionales que primero generan crisis y luego organizan fundaciones para simular responsabilidad social.

La comunicación popular y la educación popular nacieron estrechamente vinculadas. Paulo Freire (2004), padre de la educación popular, señalaba “La educación es comunicación, es diálogo, en la medida en que no es la transferencia del saber, sino un encuentro de sujetos interlocutores, que buscan la significación de los significados” (p. 77). En ese sentido, podemos decir que no hay ejercicio educativo que no implique alguna forma de comunicación, de encuentro. Es posible observar que trabajos de comunicación popular como los de Rosa María Alfaro (2008) y en educación popular como los de Oscar Jara (2010) comparten la revaloración de lo cultural inherente a los sectores populares, así como el énfasis en lo político-crítico que señala y pretende accionar sobre la relación entre opresores y oprimidos por vías no violentas. Alfaro (1988) resume lo que fue la comunicación popular en sus inicios:

Desde el teatro, las filminas, las fotografías, los boletines y periódicos murales, la radio local, los folletos, era posible plantear una comunicación para grupos pequeños, donde la finalidad central era comunicativa, pero entroncada en la educación popular. La definición del comunicador era la del vehiculizador de la liberación ideológica del pueblo. El quehacer previo a la transformación global del sistema social era posible, no había que esperar la revolución [...] La participación se percibía por lo tanto como expresión y condición de esa comunicación educativa. (p. 64).

La autora mira hacia atrás y agrega que estas prácticas fueron muy entusiastas, pero faltó la necesaria discusión y sistematización teórica: el activismo se tornó rutinario y la relación con los sectores populares se fragmentó en “proyectos” que se fueron transformando más en una forma de vida y quedaron lejos de la práctica política

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

que instituyó a la comunicación popular. En México los colectivos de comunicación y educación popular son nuevas formas de autoempleo (lo cual no logra significar la vocación a favor de la justicia social que caracteriza a muchos de ellos).

Otra de las cuestiones sobre las cuales Rosa María Alfaro es crítica, es aquello de que la comunicación popular otorgaría “voz” a los sectores marginados a través de la participación. En sus palabras: “se privilegiaba al dirigente político popular, cuya finalidad estaba en el esclarecimiento. Los hombres y mujeres humildes del pueblo debían también participar, pero para *demostrar* la trágica realidad social, constituyéndose como objeto y parte de un argumento político” (Alfaro, 1988, p. 66). De este modo, dice Alfaro, los educadores y comunicadores populares convirtieron la participación en un ritual, en rutina. Considera que tal problema estuvo vinculado a las deficiencias conceptuales vinculadas a su quehacer. Agrega que se orientó tal participación solamente hacia la denuncia y al sociodrama revelador, quedando incompleto el ejercicio de comunicación.

SALTANDO EL SIGLO XX

En el contexto de la segunda mitad del siglo XX, el pensamiento marxista y en particular la obra de Antonio Gramsci resultaban paradigmas orientadores para la comprensión de la marginalidad, la injusticia, y la comunicación en América Latina. En un mundo así, la sociedad era caracterizada por la lucha de contrarios: los que tienen los medios de producción y los que tienen su fuerza de trabajo; lo hegemónico y lo subalterno; explotadores y explotados;

opresores y oprimidos. Lo popular en esta dualidad se ubicaba en la parte oprimida, explotada, subalterna. En tal lucha de contrarios fueron invisibilizados muchos actores, por ejemplo: mujeres, jóvenes y, sobre todo, los pueblos originarios, mismos que en el siglo XXI han reivindicado fuertemente su posición como un sector imprescindible para la existencia de un mundo mejor.

El pensamiento dual del siglo XX tampoco llegó a poner la necesaria atención a la formación del impactante crecimiento de una clase social que ni tenía los medios de producción ni vendía su fuerza de trabajo, y que en algunos lugares y algunos momentos llegó a convertirse en una sanguijuela social que desnutrió severamente a su contexto: la clase política, principal interlocutor de los sectores populares en la segunda mitad del siglo XX. Ejemplo notable, considerado por Martín-Barbero (1991), fue la formación de los sindicatos de América Latina, cuyo primer interlocutor ha sido la clase política y no los empresarios.

Regresando al pensamiento de izquierda latinoamericano, la escuela de Frankfurt embonó magistralmente hacia la construcción del imaginario malévolo de lo mediático, mostrando a los medios masivos como instrumento de control de los opresores. Su característica era lo masivo, la oferta de un discurso hegemónico enajenante, el modelo de *uno a muchos*. La comunicación popular se planteó como su antítesis, a diferencia de ellos, se orientó hacia lo dialógico, se restringió a lo micro, se propuso salvaguardar lo propio, la identidad, renunció a cualquier vocación de masividad o de poder, en una lógica de autogestión lejos de los escenarios capitalistas (Uranga, 2011).

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Pensando en lo propio, en lo popular y en lo comunicológico, un referente imprescindible es Martín-Barbero, quien ubica el nacimiento de lo popular en lo urbano. En su obra *De los medios a las mediaciones* (1991) describe los importantes movimientos migratorios ocurridos en América Latina durante el siglo XX que trasladaban grandes masas de campesinos a las ciudades, a partir de lo cual el autor explica la función tan importante que tuvieron los medios para que los recién llegados se adaptaran a una nueva y difícil vida. Según explica Martín-Barbero, siguiendo a Carlos Monsivais, los medios les mostraron cómo vivir en la ciudad, cómo tomar un autobús, caminar por calles transitadas, tramitar un documento de identidad. También mostraban cómo ser ladrón o cómo cuidarse de los ladrones, modelaron nuevos roles de género y más. Como muestra de ello, basta acercarse al cine mexicano de mediados del siglo XX. Es la urbe de los recién llegados el caldo de cultivo de lo popular caracterizado por lo heterogéneo y lo intercultural.

Este crisol urbano es retomado por los medios que empujan fuertemente para dar cuenta de “lo nacional”, generando una identidad de lo diverso en una misma cultura esencialmente “popular”, que no “indígena”. Esta cultura popular latinoamericana, explica Martín-Barbero, está imbricada con la cultura de masas, de modo que los medios masivos son también lo popular y dialogan con los sectores marginados. De ser así, las comunidades neorurales mexicanas siguen encontrando en las telenovelas aprendizajes respecto de lo que significa vivir el mundo urbano contemporáneo y resolver los dilemas que la moderna vida les pone al alcance.

DEL TIEMPO, EL ESPACIO Y LA MORAL

Más allá de las raíces ideológicas de los primeros ejercicios de comunicación y educación popular y de la propuesta epistemológica de la escuela de Frankfurt, lo que quizá ya es menos vigente es pensar el mundo social como esencialmente constituido por sectores opuestos y mutuamente excluyentes. El siglo XXI ha visibilizado una multiplicidad de luchas, una heterogeneidad de actores y una serie de urgentes problemas globales en los que los medios, diría Marshall McLuhan, han pasado a ser el mensaje. Este autor consideraba que si bien podía valorarse el contenido de los medios como un ejercicio persuasivo encriptado que habría que interpretar y asumir, hay otras consideraciones sociológicamente más relevantes que el supuesto “mensaje” de un diario, un programa de radio o de televisión, y esto es la presencia misma del medio en la vida cotidiana de los receptores, sean estos sectores populares o hegemónicos.

La frase de McLuhan “el medio es el mensaje”, de su polisémico libro *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano* (1996), nos invita a cambiar la mirada que se centra en la relevancia de la decodificación de los mensajes mediáticos para detectar los posibles intentos de manipulación de los sectores hegemónicos y resistir ante ellos. Esa no es la pesquisa. McLuhan nos invita a poner mayor atención a la manera en que los medios, como tecnologías, organizan nuestro tiempo y nuestro espacio. Justamente esa era la preocupación expresada por las madres de los adolescentes de la comunidad rural de alta marginación de la que hablábamos en el primer párrafo de este capítulo, mujeres que nunca han leído a McLuhan

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

porque apenas si alcanzan a descifrar algunas letras, pero tienen, quizá, la misma pregunta: ¿qué hacemos con estas tecnologías que organizan nuestro tiempo y nuestro espacio más allá de lo que hubiéramos imaginado? Pero regresemos a los que sí escriben (McLuhan, 1996):

Eléctricamente contraído el globo no es más que una aldea. La velocidad eléctrica con que se juntaron todas las funciones sociales y políticas en una implosión repentina ha elevado la conciencia humana de la responsabilidad en un grado intenso. Es este factor implosivo el que afecta a la condición del negro, del adolescente y de ciertos otros grupos. Ya no pueden ser *contenidos*, en el sentido político de asociación limitada. Ahora están *implicados* en nuestras vidas, y nosotros en la suya, gracias a los medios eléctricos. (p. 27).

[...]

El “mensaje” de cualquier medio o tecnología es el cambio de escala, ritmo o patrones que introduce en los asuntos humanos. (p. 30).

McLuhan (1996) trasluce en su texto su angustia con relación al tema: “No estamos más preparados para encontrarnos con la radio y la televisión que el nativo de Ghana para vérselas con la lectura” (p. 37). Enfatiza que no es el caso identificar mensajes, pues: “Los efectos de la tecnología no se producen al nivel de las opiniones o de los conceptos, sino que modifican los índices sensoriales, o pautas de percepción, regularmente y sin encontrar resistencia” (p. 39), de modo que el poder formativo de los medios está en los mismos medios. Lo primero que está en juego, dice el autor, es el *sensorium*, los sentimientos y los estados anímicos de las personas. Sobra decir que la visión catastrofista de McLuhan no se dio en la época del Facebook.

Una voz poco escuchada veinte años antes de McLuhan tenía una preocupación semejante. Señalaba que la humanidad había obtenido grandes avances en cuestión de tecnología, pero su desarrollo moral se había quedado rezagado al grado de no saber enfrentar ni usar adecuadamente los grandes avances de la humanidad. Después de la Segunda Guerra Mundial, María Montessori argumentaba:

El género humano ha experimentado grandes progresos exteriormente pero no interiormente. El hombre no tiene idea de un aspecto de los problemas que lo acechan. No se ha hecho nada por fomentar su desarrollo espiritual. Su personalidad no ha cambiado en absoluto comparada con la de los siglos pasados, pero la gran cantidad de cambios producidos en sus condiciones sociales lo obligan a vivir en un entorno que no le resulta natural. Por lo tanto, el hombre se encuentra débil e indefenso ante los estímulos tanto de su entorno físico como de otros hombres. No tiene confianza en su propio criterio y su personalidad está fragmentada. (Montessori, 1949/1998, pp. 75-76).

La apuesta es, entonces, quizá, por el cambio de foco y de epistemología. Lo que hemos estado obviando quizá no sea tan trivial. La pregunta es sobre cómo abordar la comunicación y la educación popular con una nueva mirada.

DE LO POPULAR A LO LIBERTARIO

No sería exagerado afirmar que, en el continente americano, entre las posturas anarquistas en general, y la educación popular en lo específico, ha existido lo que podríamos catalogar como una relación cordial. Una afirmación tan categórica nos obliga, desde luego, a ofrecer evidencias. Lo haremos a través de cuatro ejemplos concretos.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Iván Illich, el filósofo, historiador y teólogo anarquista austriaco que desarrollara buena parte de su labor intelectual en Cuernavaca (Morelos, México), escribe así acerca de Paulo Freire en su ensayo sobre *La sociedad desescolarizada*:

Desde 1962, mi amigo Freire ha pasado de exilio en exilio, principalmente porque rehúsa llevar a cabo sus sesiones en torno a palabras que hayan sido preseleccionadas por educadores aprobados y prefiere utilizar aquellas que los participantes llevan consigo a las clases. (Illich, 2013, sección “¿Por qué debemos privar de apoyo oficial a la escuela?”).

No es extraño entonces que alguien como Illich, que plantea un fuerte argumento en contra de la escolarización, encuentre reveladores los hallazgos de Freire y su educación popular con personas que aprenden eficazmente sin la prescripción de un currículo impuesto por alguna autoridad. Desde luego, se puede plantear que una cosa es educar a adultos oprimidos y otra bien distinta enseñar a leer y escribir a niños y niñas de preescolar y primaria, o educar en materia de medios masivos, y ahora interactivos, de comunicación telemática.

El segundo ejemplo de las relaciones a menudo cordiales entre anarquismo y educación popular lo encontramos en las claras coincidencias que Donald Macedo (2000) hace notar al presentar las ideas de Noam Chomsky (2000), uno de los más destacados anarquistas estadounidenses, y las del ya citado Paulo Freire. Macedo (2000) apunta cómo ambos pensadores explican el papel de escuelas y universidades en la alienación de los pobres y oprimidos, impidiendo a estos el desarrollo de una educación con carácter crítico. El tercer ejemplo que nos sirve para explicar

las relaciones entre el anarquismo y la educación popular nos lo provee el Centro de Investigación Acción Libertaria (2012), radicado en la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá (Colombia). En sus seminarios han discutido las relaciones entre la educación popular y el anarquismo y han concluido que, a despecho de que Paulo Freire actuó como agente del Estado brasileño, se reconoce que:

A diferencia de la educación que imparte el Estado para silenciar la voz de los y las oprimidas y mantener las desigualdades y miserias que engendra el sistema capitalista, la educación propuesta por Freire genera un proceso de reflexión en las educandas que las lleva a realizar un análisis profundo de su contexto y una crítica al *statu quo*. Lo anterior parte del reconocimiento de las educandas como agentes de cambio por una sociedad justa e igualitaria donde las desgracias de hoy serán cosas del pasado en un mejor mañana. (Centro de Investigación Acción Libertaria, 2012, párr. 3).

Las posturas expresadas en el debate de nuestros colegas colombianos respecto del involucramiento de Freire con el Estado brasileño siguen una historia de discusiones y polémicas al interior de los movimientos anarquistas y libertarios de la Tierra. Por ejemplo, ya desde la primera mitad del siglo XX los anarquistas catalanes que trataban de poner en práctica el ideario de Francisco Ferrer Guardia, creador de la escuela moderna, discutían si se debía o no aceptar injerencia económica del Estado español. Dado que el mismo Francisco Ferrer fue aliado político del republicano Manuel Ruiz Zorrilla, para algunos anarquistas catalanes ha sido posible argumentar que “mientras exista el Estado y recaude impuestos, este tiene que asumir su función de facilitar la enseñanza al pueblo, pero dejando

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

libertad para establecer los métodos que cada escuela crea conveniente” (Cuevas, 2003, p. 131). En el otro extremo, en la misma Cataluña, otras escuelas de orientación anarquista optan por prescindir de la colaboración con el Estado, a fin de actuar con total libertad.

Hoy día tenemos una serie de experiencias, conocimientos y lecciones históricas aprendidas a las que Freire nunca tuvo acceso, pues falleció antes de ver al Partido de los Trabajadores de Brasil corrompido y derrotado; tampoco supo del gobierno del aymara Evo Morales reprimiendo a pueblos indígenas, de la República Bolivariana de Venezuela ahogándose en sus errores políticos y económicos ni de la Cuba recuperada por la hidra capitalista. Vivimos en épocas en que los Estados son (sí, se puede) todavía más brutales y espeluznantes que en los años setenta del siglo pasado. Por esas razones y otras muchas de orden práctico y de principios, es que no podemos analizar lo popular sin darle al menos una oportunidad al anarquismo y su crítica del Estado en nuestro quehacer y reflexión. Por eso es que además de considerar la idea de lo “histórico viable” de Freire (2005, p. 69) nos vemos obligados a incorporar las ideas éticas de la defensa radical de principios libertarios y, para ello, el empleo del concepto de lo histórico necesario, es decir, aquello que parece imposible y fuera de nuestros alcances reales, pero que es imprescindible para la construcción de un mundo nuevo.

El recorrido quedaría incompleto sin la perspectiva de una de las educadoras populares libertarias más importantes del siglo XX y a la vez más ignorada por los sectores académicos: María Montessori, cuyo trabajo (como sucedió con la comunicación popular en la visión de Rosa

María Alfaro) se fue diluyendo desde la praxis crítica hasta quedar subsumido en una técnica al servicio de aquellos a quienes no les puede servir (según se entenderá de los párrafos posteriores).

María Montessori identifica en la niñez los orígenes personales de la libertad y de la esclavitud, cuyo descuido se ha traducido en la formación de seres débiles; de obedientes armas de guerra. Así lo expone:

El niño que nunca ha aprendido a manejarse por sí mismo, a establecer objetivos para sus propios actos o a ser dueño de su propia fuerza de voluntad, se reconoce en el adulto que deja que los demás lo guíen y siente una necesidad constante de tener la aprobación de los otros. (Montessori, 1949/1998, p. 40).

Así, el desarrollo de la voluntad, la dignidad, la autovalía se cultiva o se inhibe desde tempranas edades, y esto, tan obvio como invisible, tiene que ver con decirle “no” a las drogas, a los desconocidos en Facebook, a los policías corruptos, a los regímenes dictatoriales. Las escuelas regulares de los contextos latinoamericanos están diseñadas en el camino opuesto: para enseñar a los niños a rendirles su voluntad y su inteligencia a adultos que a su capricho los reprimen y destruyen su propia construcción del ser.

Montessori comenta que los adultos hemos sido ciegos a los procesos de autoconstrucción del niño, proponiendo alternativas absurdas a problemas importantes, por ejemplo, a finales del siglo XIX se descubrió que era dañino para los niños permanecer sentados en cuartos cerrados y mal iluminados. Se diagnosticó que eso les

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

producía miopía, y el remedio fue recetarles anteojos (Montessori, 1948/1998). De decisiones como estas está plagado el sistema pseudoeducativo. La autora considera que las escuelas no han hecho sino entorpecer la educación, pues están orientadas a producir miopía y recetar anteojos. En México, como botón de muestra, progresivamente se ha ido aumentando la cantidad de horas que los niños tienen que acudir a las escuelas, siendo el pretexto beneficiar a los padres (no a los niños) que trabajan largas jornadas. Peor aún, en las últimas décadas la educación preescolar se volvió obligatoria, perdiéndose así la oportunidad de que los niños pasaran en casa los primeros cinco años de su vida en condiciones naturales.

María enfatiza la educación natural por encima del ejercicio obligatorio que ofrecen las escuelas, instituciones que regularmente son ciegas al niño, a sus necesidades y a su naturaleza. Las instituciones educativas que abundan en países de América Latina reciben personas cuyos cuerpos y mentes resultan deformados, y cuyo espíritu va siendo quebrantado progresivamente a favor de una obediencia hacia una autoridad ciega, en un ejercicio que intenta borrar la voluntad del niño para inculcarle la voluntad de la maestra. La consecuencia de esto la vivimos sobremanera: personas desesperadas que buscan soluciones mesiánicas y líderes autoritarios, adultos que carecen de conciencia de la propia valía y se sienten desvalidos ante el mundo que les tocó vivir.

María Montessori (1946/1998) considera como primer objetivo de la educación la libertad. Define la educación como “un proceso natural que el individuo lleva a cabo espontáneamente y que no es el resultado de oír

palabras, sino que se basa en la experiencia que brinda el contacto experimental con el medio” (p. 10). En libertad es como el niño desarrolla su autonomía y su condición de ser ético. Con base en observaciones meticulosas, la autora afirma que, si se le da libertad y no se le interrumpe, el niño puede trabajar en lo que le interesa por horas, sin cansarse, adquiriendo así autocontrol, autocontención, voluntad y fortaleza espiritual. Para ello, señala, los premios y castigos son un obstáculo, “no hacen falta ni amenazas ni promesas, lo que hace falta son buenas condiciones de vida” (p. 105). Los premios y castigos quiebran el desarrollo de la voluntad en las personas, las compran, las corrompen; sin embargo, hoy, en el siglo XXI, es difícil imaginar una dinámica maestro-alumno, o paterno-filial que no esté sobresaturada de este tipo de condicionamientos.

El otro elemento que obstaculiza el desarrollo es la abundancia; la pobreza es el mejor amigo de la creatividad y de muchas otras virtudes humanas. Ella observa que los niños que crecen en la abundancia se vuelven apáticos y carecen de voluntad. Montessori consideraba que los tres elementos básicos que produjeron que con su método los niños ampliaran su vocabulario de manera sorprendente y aprendieran a escribir a muy temprana edad fueron el contexto humilde, la guía analfabeta y los padres que no se inmiscuían en el desarrollo natural de los niños. Muy lejos de esta propuesta, las escuelas que se dicen “Montessori” en México son para niños ricos, con papás intrusivos.

En nuestra práctica cotidiana de lucha en México, llegamos a la reflexión sobre distintas fuentes en busca de adquirir aliento, herramientas que nos ayudaran a resistir el vendaval del capitalismo monstruoso del siglo XXI. En

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

medio del huracán, nos hemos tomado de ideas, prácticas y formaciones ético-filosóficas a las que hemos dedicado, en medio de las desesperaciones y desesperanzas que a diario nos amenazan, nuestros momentos de pensar con hondura. El pensamiento libertario y el montessoriano han sido dos de esas fuentes. Pero entre estos, en nuestra revisión, hemos encontrado encuentros y contradicciones. Examinemos, a continuación, algunos.

LAS DIVERSAS RELACIONES DEL ANARQUISMO Y EL MÉTODO MONTESSORI

La relación entre las tendencias educativas anarquistas y libertarias y el método Montessori ha sido contradictoria a lo largo de la historia. Algunos autores libertarios aprecian los hallazgos y contribuciones de María Montessori, por ejemplo, Purkis y Bowen la describen así:

Radical Italian educationist whose practices seek to develop individual, spontaneous, exploratory and self-motivated learning in young children through offering a stimulating environment and no coercion. Particularly of interest to libertarians as a successful innovator in non-directive educational practice.
[Educatora italiana radical cuyas prácticas buscan el desarrollo individual, espontáneo, exploratorio, y el aprendizaje automotivado de los niños pequeños por medio de ofrecerles un ambiente estimulante y sin coerción. De particular interés para los libertarios como una innovadora exitosa en prácticas de educación no directiva]
(Purkis & Bowen, 2012, p. 236, traducción nuestra).

Esta postura contemporánea respecto de las bondades del método Montessori guarda relación con la de algunos asociados al llamado movimiento de la escuela moderna en Estados Unidos en la primera mitad del siglo XX. Miembros de dicho movimiento como Cora Bennet Stephenson, Helen Lund y Leonard Abbott (Avrich, 1980, pp. 106-163) apreciaban los avances propuestos por el método Montessori, incluso en contra de la opinión de los padres (Tager, 1985, p. 405).

Sin embargo, al interior del mismo movimiento de la escuela moderna en Estados Unidos, que seguía las ideas del catalán Francisco Ferrer, en un extremo antagónico con la anterior apreciación, se hallaban las posturas de Manuel Komroff y Steward Kerr, quienes percibían con desaprobación las tendencias religiosas de Montessori e incluso llegaban a calificar el método de la italiana como autoritarismo sutilmente disfrazado (Avrich, 1980, p. 163; Suissa, 2010, p. 84). Por otro lado, la revisión de la historia de los seguidores anarquistas de la escuela moderna en Cataluña nos permite ver que algunos de ellos tenían posiciones mucho más abiertas y aceptaban el uso del método Montessori en las escuelas auspiciadas por el Consejo de la Escuela Nueva Unificada (CENU) (Cuevas, 2003, p. 131).

En nuestra práctica estamos lejos de las posturas más antagonistas en relación con el uso del método Montessori. Algunas de las razones las explicamos aquí de manera sintética: no hemos encontrado en la propuesta pedagógica de María Montessori una búsqueda por imponer un ideario y práctica religiosa en las escuelas que promovió. Por una parte, en el interior del movimiento anarquista y en general en relación con el movimiento comunista más amplio,

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

es fácil encontrar ejemplos de autoritarismo ateo que nos parece tan criticable como el autoritarismo confesional; dicho en otras palabras, no creemos que el autoritarismo sea atribuible a una sola corriente de ideas a favor o en contra de las creencias acerca de la existencia o ser de una entidad divina. Por otra parte, esto último es imposible de probar o negar, indubitablemente, en términos de los conocimientos científicos actuales.

Desde luego, también tenemos motivos de acción política práctica en nuestras comunidades para no entrar a la discusión de la cuestión religiosa: la mayor parte de los padres de los niños y niñas que asisten a nuestras actividades son religiosos creyentes y varios, incluso compañeros nuestros muy cercanos, son practicantes devotos de sus respectivas fes. Además, la cuestión religiosa es una discusión de tal nivel de contradicción al interior del anarquismo (Kennedy, 2015) que resulta imposible dejar de notar que existen anarquistas declaradamente ateos, Noam Chomsky (2013a; 2013b) por ejemplo, y en el otro extremo encontramos a distinguidos religiosos anarquistas, como Iván Illich (2006). Dicho esto, nosotros no encontramos ninguna razón práctica, teórica o de principios para oponernos al método Montessori debido a su carácter religioso, el cual por otra parte no encontramos en la práctica pedagógica propuesta por la autora italiana.

POST SCRIPTUM Y SALUDO

En nuestra práctica asumimos, en forma bastante literal, la idea de Freire (2004) respecto de la educación: “La educación es comunicación, es diálogo, en la medida que no

es la transferencia del saber, sino un encuentro de sujetos interlocutores que buscan la significación de los significados” (p. 77). Desde luego, para poner en práctica las reflexiones que aquí exponemos, enfrentamos una serie de dificultades concretas al tratar de ejecutar las ideas: a diferencia de los interlocutores a los que Freire (2004) se refiere nosotros solemos dirigirnos a niños, no a adultos campesinos u obreros. En nuestro quehacer no tratamos con una sociedad rural como la de los años setenta, sino con la nueva ruralidad (Grammont, 2004) que tiene lugar en un mundo globalizado donde los niños y sus padres tienen acceso a los contenidos televisivos, a la internet y a otros medios. Y, finalmente, junto con otros compañeros del entorno latinoamericano nos preguntamos: ¿realmente podemos los académicos concientizar a alguien que ya hace ejercicio de su inteligencia en formas que muchas veces son mucho menos ingenuas que las nuestras? ¿Podemos lograr, sin ayuda del discurso de nuestros compañeros y compañeras no escolarizados, que al dialogar nuestro rol de dominadores intelectuales se apague o al menos se atenúe un poco?

Para los nostálgicos del discurso izquierdista de vanguardia, para quienes añoran a los líderes carismáticos e infalibles a la Fidel o a la Hugo, tenemos malas noticias que en el fondo, aunque no lo crean, son alegres nuevas: no seguimos eslóganes, no hacemos consignas, no tenemos disciplina de partido ni depositamos nuestra fe en ningún poder autoritario. Tampoco nos asusta no tener un lugar en la historia, ni ser tachados de revisionistas o que nos acusen de pequeño-burgueses. Seguimos caminando un largo camino que nos conduzca a comunicarnos en condición de iguales con nuestros hermanos. No miramos a nadie hacia arriba, y a diario hacemos honestos esfuerzos por no mirar a nadie

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

ni hacia abajo ni por encima del hombro. A eso le llamamos *crear comunidad* y el camino es la comunicación popular. Un abrazo a todos los que quieran caminar como hermanos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alfaro, R. M. (1988). ¿Participación para qué? Un enfoque político de la participación en comunicación popular. *Diálogos de la Comunicación*, 22, 59-78.

Alfaro, R. M. (2008). Culturas populares y comunicación participativa en la ruta de las redefiniciones. En A. Gumucio-Dagron & T. Tufte (comps.), *Antología de comunicación para el cambio social: lecturas históricas y contemporáneas*. La Paz, Bolivia: Consorcio de Comunicación para el Cambio Social.

Avrich, P. (1980). *The Modern School Movement: anarchism and education in the United States*. Princeton University Press.

Centro de Investigación Acción Libertaria. (2012). *Sesión 7: Anarquismo y educación popular. La pedagogía de la liberación de Freire*. Seminario Militante Universidad Pedagógica Nacional. Recuperado de [.word press. com/sesion-no-7-anarquismo-y-educacion-popular/](http://www.wordpress.com/sesion-no-7-anarquismo-y-educacion-popular/)

Chomsky, N. (2013a). *On anarchism*. Nueva York: The New Press.

Chomsky, N. (2013b). Noam Chomsky on atheism, religion and scientific method [video en línea]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?N7Q4F5yf2D8>

Consejo Nacional de Población, Conapo. (2010). *Índice de marginación por entidad federativa y municipio*. México: Secretaría de Gobernación. Recuperado de http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_marginacion/mf2010/CapitulosPDF/Anexo%20A.pdf

Cuevas, F. C. (2003). *Anarquismo y educación: la propuesta sociopolítica de la pedagogía libertaria*. Madrid: Cuadernos Libertarios.

Dornelles, B. (2007). Divergências conceituais em torno da comunicação popular e comunitária na América Latina. *E-Compós*. 9.

Freire, P. (2004). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. México: Siglo XXI.

Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

Frishman, D. (1985). El nuevo teatro popular en México: posturas ideológicas y estéticas. *Latin American Theatre Review*, 18(2), 29-37.

Grammont, H. (2004). La nueva ruralidad en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 66, 279-300.

Illich, I. (2006). *Obras reunidas* (vol. 1). México: Fondo de Cultura Económica.

Illich, I. (2013). *La sociedad desescolarizada*. Buenos Aires: Ediciones Godot.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Jara H. O. (2010). Popular education and social change in Latin America. *Community Development Journal*, 45(3), 287-296.

Kennedy, K. (2015). *Deeply felt: reflection on religion and violence within the anarchist turn*. Sparsnäs, Suecia: Irene Publishing.

Macedo, D. (2000). Introduction. En N. Chomsky, *Chomsky on mis-education*. New York: Rowman & Littlefield.

Martín-Barbero, J. (1991). *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.

Mata, M. C. (2011). Comunicación popular. Continuidades, transformaciones y desafíos. *Oficios Terrestres*, 1(26).

McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós

Montessori, M. (1946/1998). *Educación para un nuevo mundo*. Buenos Aires: Errepar.

Montessori, M. (1948/1998). *La educación de las potencialidades humanas*. Buenos Aires: Errepar.

Montessori, M. (1949/1998). *Educación y paz*. Buenos Aires: Errepar.

Purkis, J., & Bowen, J. (2012). *Changing anarchism. Anarchist theory and practice in a global age*. Manchester University Press.

Suissa, J. (2010). *Anarchism and education: a philosophical perspective*. Oakland: PM Press.

Tager, F. (1986). Politics and culture in anarchist education: the Modern School of New York and Stelton, 1911-1915. *Curriculum Inquiry*, 16(4), 391-416.

Uranga, W. (2011). *Comunicación popular y derecho a comunicar: otros escenarios, nuevos desafíos*. Salta: Autor. Recuperado de [http://www.washingtonuranga.com.ar /images/propios/06_comunicacion_popular.pdf](http://www.washingtonuranga.com.ar/images/propios/06_comunicacion_popular.pdf)

CAPÍTULO 8¹

FUNDACIÓN COLECTIVO CABILDEO, BOLIVIA: LOS SABERES DE LAS AWICHAS²

*Mario Luis Rodríguez Ibáñez³, Eulogia Tapia Quispe,
Brígida Gutiérrez Clares*

El aporte de las mujeres a la producción de la vida es todavía invisible y subvalorado, inclusive en comunidades rurales de economía tradicional penetrada por el mercado o la mercantilización de la fuerza de trabajo y los productos de la tierra. Es la huella de los procesos de colonización y modernización patriarcal y capitalista, que ha desvalorizado el trabajo de producción de la vida y cuidado de la Madre

¹ Este capítulo no tiene pretensiones de teorizar la Comunicación Popular; al ser fruto de una experiencia comunitaria en sectores populares del altiplano boliviano, ilustra de manera sorprendente la producción de saberes y comunicación de los mismos en contextos no académicos.

² Al referirnos a las *awichas* hablamos de las abuelitas, las ancianas, las mujeres mayores de las comunidades andinas y campesinas. Es un término aymara para referirse a ellas.

³ Boliviano con especialización en interculturalidad, comunicación y desarrollo en contextos indígenas y de jóvenes urbanos. Integrante del equipo de Wayna Tambo - Red de la Diversidad de Bolivia. Y de la Fundación Colectivo Cabildeo, junto con las coautoras que figuran en el cabezote del artículo.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Tierra, generando patrones de consumo que niegan o desvalorizan los saberes y conocimientos de las mujeres en la producción de la vida, recluyendo así esos saberes al ámbito privado con la consiguiente desvalorización de los mismos. Entonces, no es que se desconozcan, por ejemplo, las propiedades de los alimentos tradicionales y las formas de elaborarlos, o de la medicina tradicional; se reconocen y consumen, pero en el ámbito privado. Tal reclusión es favorecida por las políticas públicas, principalmente las de educación, y otros patrones culturales discriminatorios, característicos de estados capitalistas, coloniales y patriarcales.

Explicitar, difundir, socializar estos saberes y conocimientos en espacios públicos ha desatado procesos de autovaloración en las mujeres participantes del proyecto, al reconocerse como portadoras del *saber hacer* en la producción y cuidado de la vida humana y de la Madre Tierra. Así mismo, es también un reconocimiento de ellas como sujetos. El empoderamiento de los pueblos indígenas en la construcción del nuevo Estado plurinacional, el avance en la constitucionalización de sus derechos y el avance en el empoderamiento de las mujeres, sobre todo en el ejercicio de sus derechos políticos, son los elementos de contexto que han contribuido a avanzar en este proceso de reconocimiento del sujeto, del *saber hacer del sujeto mujer*.

Para este logro se ha desarrollado una estrategia que combina el establecimiento de espacios de diálogo, deliberación e intercambio, entre mujeres, con hombres y mujeres jóvenes y autoridades (tanto políticas como originarias), donde las mujeres explicitan sus experiencias de vida y conocimientos. Su verbalización permite el intercambio y, así, se convierten en saberes reconocidos

por unas y otros. Esta línea estratégica se combina con el desarrollo de acciones de publicitación, de socialización de estos conocimientos y saberes a partir de la difusión en las radios de la provincia y la generación de un encuentro municipal de *awichas*/ abuelas.

Remontarse al pasado significa, para las mujeres ancianas participantes, remover experiencias pasadas de profundos sufrimientos y carencias de un pueblo que vivía en una suerte de *apartheid* en sus propias tierras originarias sustraídas. En su memoria están presentes el despojo y la servidumbre de que fueron objeto. Su alimentación en esas condiciones era muy precaria y, por tanto, no existe en la memoria de ellas el consumo de carne, pero sí de alimentos como la quinua, que remplazaron la carencia de proteínas animales; las que vivían cerca al lago consumían pescado. Para ellas el presente es mejor, pero el problema que tienen es el minifundio; su alimentación ahora ya no está basada en la quinua, sino en la papa y sus derivados; la carne sigue siendo escasa y con la incorporación a la dieta del azúcar, el arroz y los fideos, muchas ya no tienen dientes y están desnutridas.

Los sufrimientos de las mujeres, tan reiteradamente mencionados, son testimonios que denuncian las condiciones negativas en las que tuvieron que sobrevivir. Por otro lado, la orfandad tan notoria parece mostrar los altos niveles de mortandad materna que existió en el pasado. En esos contextos de desventaja es que las awichas han sido capaces de conservar, regenerar y hacer circular los saberes tradicionales, aquellos que desde la profundidad de su cultura conectan más el cuidado de la tierra, de

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

la comunidad, del regenerar constante de la vida. En el presente texto compartimos esos saberes en tres campos:

- La alimentación y la producción de alimentos.
- La salud y la medicina tradicional.
- Los tejidos y textiles.

LA IMPORTANCIA EDUCATIVA DE LOS SABERES DE LAS AWICHAS

¿Por qué hablamos de los *saberes* de las awichas y no de sus *conocimientos*? En nuestro hablar cotidiano solemos hacer referencia indistinta a estos dos conceptos y, sin embargo, hablamos de saberes cuando nos referimos a las awichas. ¿Por qué?

Ambos campos, el de los saberes y el de los conocimientos, tienen que ver con diversos procesos de pensamiento y de acción, es decir, con nuestros pensamientos que se relacionan con las acciones, ya sea guiando las mismas o ya sea aprendiendo de ellas, para generar nuevos conocimientos y saberes.

Los saberes y conocimientos nos ayudan a tener imágenes que nos permiten comprender los hechos y los fenómenos, constituir una visión del mundo, construir marcos de entendimiento, a partir de los cuales actuamos en las diferentes situaciones de la vida, organizamos nuestras acciones y decisiones, comprendemos nuestro entorno y vivimos en él. Los saberes y conocimientos tienen que ver con los

criterios de verdad, validez y corrección de los discursos y las acciones. Por ello, los saberes y conocimientos no tienen un carácter meramente intelectual, sino que son parte del conjunto de las vivencias de las personas y juegan un rol central en las actuaciones cotidianas y extraordinarias.

Los saberes y conocimientos se organizan en función de los marcos culturales de cada colectividad. Es decir, no se sabe o conoce de la misma manera en todo el mundo. No podemos hablar de *el saber* y *el conocimiento*, sino de *saberes* y *conocimientos*, y de las *prácticas* (también en plural) de conocimiento y de saber. Por ello las awichas tienen sus formas de saber y conocimiento propias de la cultura aymara, de la matriz andina, en este caso. Ahí radica gran parte de su riqueza, ya que expresan las maneras históricas en que los pueblos aymaras organizan los pensamientos que orientan sus acciones cotidianas, sus maneras de habitar el mundo y de relacionarse con él. Cada cultura genera unos estilos propios de saber y conocimiento, en los que se hacen evidentes sus visiones del mundo y sus formas de organizar la vida. Entre saberes y conocimientos hay una continuidad, sus fronteras son difusas y, sin embargo, también existen diferencias y desde ahí podemos comprender por qué hablamos de *los saberes de las awichas*.

Los conocimientos serían el lugar de los pensamientos más establecidos formalmente, supuestamente más rigurosos⁴, más explicativos y argumentativos, aquellos que se suelen mostrar en la academia y los libros, son los reconocidos

⁴ El “rigor científico” o intelectual, específicamente, se caracteriza por la precisión y exactitud, al ser aplicado a una información que se valida o controla mediante el método científico.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

oficialmente. En cambio, los saberes son más difusos, ya que suelen ser una suerte de imágenes y orientaciones que asumimos en nuestra vida cotidiana para optar y actuar ante la multiplicidad de situaciones que se nos presentan. Los saberes tienen un carácter más práctico y vienen de la experiencia más que del aprendizaje sistemático. Los saberes son más singulares y personalizados, por ello, son más narrativos que explicativos o argumentativos, cuentan historias, cuentan hechos sucedidos y desde ahí se aprende. Los saberes se ligan a la totalidad de la persona, ya que en la cotidianidad no se actúa con la especificidad de un conocimiento, sino que se actúa con todos los sentidos, todas las capacidades intelectuales y prácticas, los sentimientos, pasiones, ideas e ideologías a la vez, entremezcladas y sin tiempo para distinguirlas. El saber, por tanto, es fundamentalmente el campo de la singularidad, de las vivencias, de la totalidad de las personas, de la heterogeneidad (cada persona tiene sus vivencias y su singularidad, sus saberes). Por ello, precisamente, es un campo tan difuso y difícil de precisar.

Saber viene, en latín, de la misma raíz de *sabor*, por eso podemos decir que cada saber tiene su propio sabor. Muchas de las awichas pueden contar cosas similares sobre una planta medicinal o un tejido o un alimento, pero cada quien cuenta su experiencia, narra su vivencia, le pone su sabor al saber compartido por todas. No solo cada cultura tiene sus propios saberes, sino que cada persona singular le da su sabor a los saberes, por eso son tan difíciles de generalizar y cada quien los narra en su estilo. Los sabores de cada saber solo son posibles si se viven, si se experimentan, si se comparten en la vida cotidiana.

Los saberes tienen cierto grado de especialidad; una curandera sabe más de plantas medicinales que alguien que no lo es, pero no necesariamente se da una acumulación que facilite el ejercicio del poder asimétrico entre las personas de una comunidad, ya que casi todas las personas integrantes de la misma saben sobre plantas medicinales y la curandera no vive exclusivamente de ese saber. La curandera sabe qué plantas usar para determinada enfermedad y, cuando receta, el paciente también sabe qué planta usar y, posiblemente, ninguno de los dos pueda explicar por qué esa planta precisamente. La mujer accede a menos espacios de capacitación que el varón, pero cuando este se ausenta, ella lo suple sin dificultad, lo cual significa que tuvo acceso a su saber; el saber circula y se distribuye más fácilmente que el conocimiento.

De ahí que en nuestras comunidades se hable de la *sabiduría* de las personas, se trata de gente que sabe mucho, fruto de su gran experiencia en algún campo de sus vivencias. Alguien no es sabio por haber leído mucho, sino por haber vivido mucho. Por ello, en nuestras comunidades una persona muy joven puede conocer mucho, pero no tiene sabiduría, tiene que recorrer mucho más camino, tener más vivencias y experiencias para tener esa sabiduría. Pero esas personas sabias no necesariamente tienen posibilidades de explicar y argumentar su saber (porque no son del campo del conocimiento), sino que lo narran y lo cuentan.

Por eso hablamos de los saberes de las awichas, porque estos provienen de su experiencia, de sus vivencias, de su *vida vivida*, y no de haberlos aprendido en la escuela o en los libros o de manera teórica. Algunas de las awichas no solo tienen saberes, sino una profunda sabiduría en algunos campos; son sabias... pero no todas.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Como ya se mencionó, entre conocimientos y saberes hay una continuidad y, a pesar de ser singulares y diferentes, sus fronteras son difusas y se alimentan continuamente. En las culturas andinas también existieron y existen, aunque hoy más debilitados, campos de conocimientos más sistemáticos, por ejemplo, en la astronomía: se tenían procesos muy organizados de observación con espejos de agua, lugares rituales y de observación sistemática como en la llamada *Horca del Inca* de Copacabana, el templo de Kalasayaya en Tiwanaku o el *Fuerte* de Samaipata en Santa Cruz. Pero hoy en día mucho de eso se ha erosionado o continúa con menos intensidad.

Por ello también es importante generar un diálogo y un intercambio entre los saberes de las awichas y los espacios diseñados para que circulen conocimientos como las escuelas. Las escuelas, en el nuevo sentido del Estado plurinacional y de la Ley de la Educación “Avelino Siñani-Elizardo Pérez” (Ley 070 de 20 de diciembre de 2010), deben abrirse también a los saberes que vigorizan nuestras culturas, abiertas a conversar y compartir con otros conocimientos y saberes, pero con una fuerte identidad en lo propio. Los saberes y la sabiduría suelen ser muy valorados a nivel local, pero no siempre son reconocidos oficialmente o en instancias validadas en lo nacional o internacional. Por tanto, también es fundamental vigorizar estos saberes y generar nuevos mecanismos y metodologías para que irrumpen en condiciones más equilibradas con los conocimientos en las escuelas y academias.

Sin embargo, hay que asumir que los saberes de las awichas no son, hoy, puros. Se trata de productos sociales que tienen procesos de construcción, re-creación, validación,

usos y circulación diferenciados que los van reconfigurando permanentemente. Así, los saberes narrados por las awichas están cruzados y permeados por la experiencia de la hacienda, de lo recibido en los pueblos y su intercambio con el mundo urbano; han recibido incorporaciones del proceso colonial y de cristianización, de la modernidad contemporánea, del patriarcado externo. Por ello también es importante hacer circular los saberes, para que en sus trayectorias se vayan reconociendo mejor sus rasgos culturales propios y se vigoricen aquellos elementos que, provenientes de lo propio o de los entrecruzamientos con lo externo, aportan para seguir creando relaciones más equitativas, más descolonizadoras y despatriarcalizadoras, en el sentido del Estado plurinacional y del *vivir bien*.

Los saberes y conocimientos, su aprendizaje, sus usos y circulación, son maneras en que a través de la educación se interviene en las relaciones de poder. Estas relaciones entre poder y procesos de conocimiento y saber, es decir, el campo de lo pedagógico, se estructuran y organizan de diferente manera en cada cultura singular, en cada momento histórico y en cada situación particular de relaciones interculturales. De ahí la importancia de promover la circulación de los saberes de las awichas que están reconfigurando las relaciones de poder actuales y permiten el flujo de procesos descolonizadores y despatriarcalizadores.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

LOS SABERES EN LAS CULTURAS ANDINAS AYMARAS

Ya se vio que los conocimientos y saberes tienen que ver con la manera como las personas interpretan el mundo y participan en él. Y las culturas andinas aymaras tienen sus propias maneras de organizar y vivenciar los saberes, esos que también portan las awichas. Aquí no haremos un trabajo exhaustivo sobre los saberes en las culturas aymaras, pero señalaremos algunas características claves para comprender desde dónde se narraron los saberes de las awichas. Los aspectos que señalaremos a continuación son fruto de las conversaciones con las awichas, así como de la observación en las actividades realizadas para la recopilación de esos saberes. Por tanto, no se trata de una profundización sobre los saberes en las culturas aymaras en general, sino de aquellos rasgos de esos saberes que aparecieron y se mostraron evidentes en las conversaciones con las awichas.

La mayoría de los saberes compartidos no pretenden conocer los secretos del mundo para controlarlo y poseerlo, sino para armonizar con sus ciclos y ritmos de regeneración de la vida. Es decir, se busca sintonizar con cada aspecto de la vida, para que lo que quiere brotar aparezca y así se permita que la vida siga regenerándose. Es una suerte de conversación con las condiciones, características y circunstancias de cada momento o de cada hecho para que el saber sea útil y se sintonice con esa situación adecuadamente. No son saberes estandarizados, justamente por eso, porque se adecúan a cada momento y circunstancia.

Los saberes compartidos por las awichas no son creaciones nuevas, sino una suerte de regeneración de lo que saben o sabían los antepasados, los ancestros; de lo que escucharon de otras awichas. Esos saberes narrados expresan la idea de que la vida no se descubre, se crea y re-crea. Lo nuevo, más precisamente lo inédito —como lo nuevo, pero ya existente—, se re-genera y se re-crea, es decir, sigue sus ciclos naturales o se modifica a partir de lo existente. Esta re-generación y re-creación no se da de manera espontánea, sino a través de procesos profundamente afectivos de crianza, con momentos de sintonía, pero también de conflicto.

La crianza parece ser la forma en que brotan los saberes y en que se regenera la propia vida. Los saberes se cultivan, no se implantan de una vez y para siempre. La crianza y el cultivo paciente de los saberes son la expresión de la cotidianidad de la vida de las comunidades. No es la producción acelerada y a gran escala de la industria, es la convivencia familiar en la comunidad (*ayllu* y *pacha*).

Las artesanas aymaras no repiten modelos en sus textiles, cerámicas o tallados, dejan que las formas broten en cada obra, dejan que la crianza y la conversación permitan que su forma brote desde adentro. Hay diferencias notables entre criar un suelo o poseerlo: las awichas crían complementariamente, le pagan ofrendas, le hacen ritos, lo dejan descansar, conversan con él. Procesos parecidos se dan con los textiles o las plantas medicinales. No hay modelo regular de conversación y de crianza, se re-crea de acuerdo a cada condición y circunstancia.

En las culturas indígenas en general solo se puede criar y se puede conversar con lo que tiene vida. Las plantas,

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

los animales tienen vida y se buscan relaciones más complementarias de crianza mutua y se escucha un poco en los relatos de las awichas en torno a las comidas y los textiles. Pero también tienen vida los mismos textiles, las piedras, los relatos... Eso sigue presente en las awichas, pero sin duda se ha debilitado. Cada vez hay una relación más de objeto con lo que se cría, pero no se ha perdido del todo esta relación entre personas vivas que merecen ser vigorizadas.

Como consecuencia de lo anterior, los procesos de aprendizaje no son exclusivamente humanos. Uno aprende en conversaciones con otros humanos, con la naturaleza, con las piedras, los cerros, los vientos, los animales, las estrellas, etc. Esto aparece muy visiblemente cuando las awichas cuentan de las señas para los cultivos y cómo los animales o las plantas les hablan para saber cuándo vendrán las lluvias en este ciclo agrícola, por ejemplo.

Se dice que en las culturas andinas, como la aymara, hay una actitud de encuentro con todo lo que nos rodea, ya que las personas se consideran incompletas y necesitan complementariedad y reciprocidad para poder vivir. Esto aparece en algunos rituales o en la relación con la comida y las plantas medicinales, lo cual es muy explícito en los relatos de las awichas. Sin embargo, es un elemento clave para fortalecer los saberes tradicionales, ya que influye en nuestra subjetividad y en cómo nos comprendemos como personas.

Es importante en los saberes narrados por las awichas que no separan el “producto” de su utilidad y funcionalidad en su vida, aunque hay comunidades que empiezan a confundir sus saberes en la producción de textiles para el turismo, y entonces ya los ven como adornos más que

como algo que será usado de manera práctica. Pero hasta ahora se mantiene la idea de que un producto, por ejemplo, textil, es hermoso si también es útil y utilizado en la cotidianidad. Este carácter práctico de los productos es una característica de sus saberes. También en las medicinas tradicionales no se habla de producirlas, sino de utilizar lo que está a la mano; las plantas de la casa y el patio cercano no son decorativas, sino útiles cotidianamente.

Para los saberes aymaras y lo que nos narraron las awichas la comprensión de algo se da por la profunda observación y la vivencia o experimentación de aquello que se aprende, más que por las explicaciones argumentativas. Ese compartir, ese observar, ese escuchar es la fuente más valorada en la manera de aprender y tener saberes.

El lenguaje utilizado para la circulación de saberes es un lenguaje para conversar y para narrar, por tanto, tiende a no ser explicativo. Cada persona narra sus vivencias, sus experiencias, en el lenguaje de la singularidad. Lo concreto, lo cotidiano cubre las narraciones. La narración es compartir experiencias, mostrar lo vivenciado. Lo narrado es recreado por quién escucha al narrar lo escuchado, incorporando las propias experiencias y vivencias. Ese lenguaje, más que oral o escrito, se expresa en los gráficos, los movimientos, la disposición de las personas en el espacio. Es decir, todo narra, todo es lenguaje que dice algo.

Las culturas que privilegian las vivencias, para mantenerse a pesar de la gran variabilidad de estas, requieren valorar las costumbres que dan cierta cohesión al colectivo y a la comunidad en la vida cotidiana. Las costumbres no

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

se explican, por eso se dice que “siempre fue así”, aunque con el tiempo hayan cambiado. Las costumbres dan a los saberes carácter compartido y colectivo. Pero las costumbres no son hábitos repetitivos, sino que se recrean y tienen particularidades locales y familiares.

Al estar vinculados los saberes de las awichas a la cotidianidad y a las experiencias singulares, no es posible tener saberes uniformes y únicos, porque estos reproducen la diversidad de la vida. Si se trata de saberes más o menos similares, entonces lo que se evidencia es una variabilidad sobre esos mismos saberes compartidos. La diversidad y variabilidad son características de los saberes, que también se aprecian en los relatos de las awichas.

Estos son algunos de los elementos que se pudieron observar/escuchar en los encuentros que posibilitaron la narración de los saberes de las awichas. Son rasgos de los saberes aymaras, de las culturas andinas, de los pueblos indígenas u originarios. Dentro de cada saber narrado, sea este acerca de una yerba conocida para sanar algún malestar, una técnica de tejido, una forma de preparar un alimento, un relato oral de sus propias abuelas, etc., se van configurando los estilos de los saberes de las awichas. Por ello es tan importante que sigan circulando, que se sigan criando.

LAS CONTINUIDADES Y RUPTURAS DE LOS SABERES DE LAS AWICHAS EN LAS NUEVAS GENERACIONES

Durante el proceso de recolección de saberes con las awichas se realizaron varios talleres con estudiantes de

escuelas y colegios. Entre otros elementos, en estos talleres se buscó reconocer y recolectar los saberes que portan las nuevas generaciones de las awichas y la tradición cultural. También en las conversaciones con las awichas y con otras personas, especialmente mujeres que tienen algún rango de autoridad, dirigencia y liderazgo se conversó sobre la permanencia y continuidad de estos saberes en las nuevas generaciones. A partir de estas experiencias y conversaciones se reconocen dos tendencias contradictorias y complementarias a la vez.

Por un lado, se advierte que las nuevas generaciones están perdiendo esos saberes y que las distancias con las experiencias de las awichas son mucho mayores debido al acceso masivo a los medios de comunicación, en especial a la televisión y las películas en formato de video, así como a las redes de conexión a internet. Otro factor clave de la erosión de los saberes tradicionales de las awichas tiene que ver con la presencia creciente de la mercantilización en los intercambios de productos en la región. Tanto por la vía económica, como por la vía más cultural de los medios masivos y las redes de internet, se reconoce que los saberes tradicionales y de las awichas se están erosionando, más en unos campos que en otros.

Se señala, por ejemplo, que ya pocas personas siguen tejiendo y haciendo textiles tradicionales. De las pocas personas que se reconoce que continúan con este saber, no se señala a ningún/a joven. Dicen que es fácil ir a comprar al mercado, aunque sea de mucha menor calidad lo adquirido, y que ya la gente joven no quiere usar las cosas de antes, por seguir la moda. También se señala que muchos de los alimentos que antes se elaboraban, con un rico poder nutritivo, también están desapareciendo, cambiados por las comidas

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

rápidas y los patrones de consumo urbano (el pollo rostizado, por ejemplo). Los espacios para que las awichas cuenten sus historias, propias de la tradición oral, también son cada vez menores; la televisión tiende a ser el sustituto de ese espacio. Así, las historias que ellas siguen narrando, llegan recortadas, reducidas, distorsionadas, ya que no circulan lo suficiente como para sostenerse en el tiempo.

Sin embargo, a pesar de la comprobación creciente de esta tendencia en relación con las narrativas de las awichas, las actividades desarrolladas también sirvieron para demostrar que esos saberes, con todas sus limitaciones, siguen circulando entre las nuevas generaciones. Niños, niñas y jóvenes, a retazos, conocen las historias que las awichas narran, algunos temas relacionados con los alimentos tradicionales y la medicina con base en yerbas. Reconocen saberes tradicionales de otros, que han incorporado. Escuchándolos nos damos cuenta de que tal vez las nuevas generaciones siempre tuvieron un conocimiento limitado de los saberes de las generaciones precedentes, aunque ahora la brecha generacional se ha acrecentado por los factores señalados, a medida que crecen se van consolidando esos saberes. Es como un proceso que siempre existió, tal vez más evidente hoy en condiciones y circunstancias adversas, lo cual no significa la desaparición completa de los saberes locales y tradicionales que portan las awichas.

Como ya se mencionó, el actual contexto es amenazante para los saberes tradicionales. Posiblemente los mecanismos tradicionales de la familia y la comunidad no son suficientes para que dichos saberes sigan circulando, se consoliden y se regeneren en las nuevas generaciones. El desafío consiste en proponer mecanismos novedosos

que permitan que circulen y se consoliden en las nuevas generaciones. No se trata, entonces, de resguardar la tradición en sí misma, sino de conservar los saberes más conectados con la regeneración de la vida y la conversión recíproca y complementaria con la naturaleza, es decir, de mantener saberes más coherentes con el mundo de hoy y los desafíos que se nos han planteado a partir de la crisis civilizatoria que vivimos y, en especial, los límites ecológicos del mundo entero.

Por ello, justamente, es necesario vigorizar encuentros, diálogos y conversaciones entre las nuevas generaciones y el saber de las awichas, que resguardan gran parte de la sabiduría ancestral de nuestras culturas, la aymara en este caso.

SABERES DE LAS AWICHAS SOBRE ALIMENTACIÓN Y PRODUCCIÓN

Las awichas tienen una convivencia particular con los alimentos, con las historias de lo que se comía antes y, en especial, con lo que se comía en “malos” tiempos. Los recuerdos de sufrimiento por la escasez de alimentos las llevan también a recordar el valor de muchos alimentos que hoy en día se consumen menos o casi han desaparecido del consumo cotidiano de las familias. Es decir, se mezclan recuerdos de dolor con los recuerdos gratos de lo que su sabiduría era capaz de hacer para resolver los problemas de escasez y precariedad.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

También se asocia con gran riqueza de saberes el recuerdo de los alimentos relacionados con los ciclos de la naturaleza, con las épocas adecuadas para cultivar determinados alimentos, su manera de compenetrarse con el tiempo cíclico, diferente del tiempo lineal y acumulativo del sobreconsumo moderno. Los alimentos cultivados por ciclos nos permiten una relación más natural con la vida de la propia naturaleza, no acumulativa, sino cíclica. Por ello cobra importancia también la mención de las fiestas, ya que los rituales festivos expresan los ciclos mayores de toda la vida y los pasos de un momento a otro (como sucede con los matrimonios), así como el reconocimiento del ciclo anual de la tierra a través de las fiestas patronales, casi siempre ligadas a momentos del ciclo anual de regeneración de la vida y la naturaleza. Así, las fiestas siguen siendo un referente clave en el habla de las awichas para hacer referencia a los tiempos de determinadas comidas.

Las comidas y la conversación sobre las mismas también remiten a una manera de comprender la vida en comunidad. La comida no es el mero acto de alimentarse, sino una manera de relacionarse con los otros y las otras, de compartir, de hacer *ayni*⁵ y *reciprocidad*. *No es posible encontrarse con las awichas sin que cada una traiga su tapeque*⁶, sin que eso nos lleve a comer sentados en círculos sobre la tierra (porque comer también es comunicarse con la tierra que nos da los alimentos), sin que comer sea compartir lo que se trajo e intercambiar sabores y singularidades puestas en el común, en el colectivo. Por ello los saberes

⁵ Ayuda mutua y solidaria.

⁶ Avíos de viaje.

no solo son los escritos, los relatos, sino los vividos, con otros. El campo de los saberes atraviesa la vida cotidiana y la totalidad de las personas y, por tanto, los saberes no solo se explicitan contándolos, sino viviendo el momento como se los porta, y eso muestra cómo los alimentos no son para alimentarse, sino que son para compartir y convivir.

Estas conversaciones sobre los alimentos también implican compartir sobre cómo prepararlos mejor, cada quien, con su toque, porque los saberes son singularizados; sobre dónde se produce mejor tal o cual alimento o ingrediente; sobre las señales que nos da la naturaleza para saber qué, cuándo y dónde sembrar mejor; sobre cómo será el clima en cada ciclo agrícola. Nos relatan cómo la naturaleza también enseña y conversa con esas señales. Es decir, cada conversación con las awichas es sobre toda su cultura, su manera de relacionarse con la vida y la naturaleza.

Los alimentos y su preparación están es su vida próxima, ya que ellas son y han sido durante años las responsables familiares de su preparación (por esa división en los roles de género que merece un debate y una profundización en las comunidades campesinas aymaras, cosa que, sin embargo, corresponde a otro documento). Así que hablar sobre los saberes en torno a los alimentos las engancha rápidamente, les abre un mundo de posibilidades para compartir, porque tienen muchísimas historias que narrar y conversar.

Compartamos algunos de esos saberes narrados, compartidos, vividos por las awichas:

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

¿QUÉ ALIMENTOS CONSUMÍAMOS ANTES Y AHORA SE VAN PERDIENDO?

Llama la atención cómo las mujeres, las awichas, al remontarse al pasado hacen referencia a factores como la escasez y las dificultades para satisfacer las necesidades de alimentación en sus familias:

1. Ciclos de hambruna por largos años de sequía en los que lograron sobrevivir comiendo yerbas silvestres como el *sik'i*, la *llaytha* (cuando tenían *jilaqata*, es decir, cuando su consumo era planificado en la comunidad) y algunos alimentos que conseguían en sus viajes a los valles donde intercambiaban con pescado disecado.

En el tiempo de mach'a (tiempo de escasez) no había nada para comer; nosotras íbamos en busca de sik'i y qhausilla, lo hacíamos moler y servía aguantar poco comer, era igual que la coca; en vez de carne mi madre hacía quemar cuero de oveja, con eso comíamos el chairo, chochoqa (sopa de quinua). En esos momentos no se veía azúcar y no conocíamos pan.

2. El periodo de la hacienda significó despojo de sus tierras, servidumbre y carencia de todos los derechos, como quitarles alimentos preciados y reducir su capacidad de acceso a varios de ellos:

Nosotros somos siete hermanos. La vez que yo conocí al alcalde, esa vez yo era pequeña, el alcalde era muy malo, con chicote. Mi madre al escarbar la papa, se atrasaba, necesitaba ayuda; el alcalde le chicoteaba a mi madre y le hacía cargar las papas en la espalda en vez de llevarlas en mula. Mucho había sufrido mi madre; en la noche remendaba las ropas de mis hermanitos.

A mi padre, el alcalde le hacía tomar lakhu (agua con musgo). Las papas que se cosechaban había que apilarlas con escalera, porque los promontorios de papas eran gran cantidad. Para el patrón había que hacer tunta, chuño —eso era mucho trabajo—, también quinua. Toda la producción era para el patrón, no había nada para nosotros; si el mayordomo era bueno, nos decía puedes entrar aquí adentro y limpiar y te llevas un poco de producto; así, entraba a limpiar y me llevaba a mi casa para darle a mi madre para cocinar allpi de maíz, allpi de quinua, chairo y chochoqa.

3. La orfandad es otro tema recurrente. Cuando ancianas de 70 u 80 años hablan de orfandad, probablemente están hablando de un sufrimiento crónico de esas mujeres. Lo cierto es que la orfandad se asocia a tiempos duros, de escasez, de mucha necesidad.

Cuando yo tenía 11 años mi padre murió y mi madre se buscó otro marido y yo iba a servir al patrón; lloraba mucho y el mayordomo me chicoteaba; en tres sonadas mi pollera se rompía... Así yo he salido de la pobreza y nosotros comprábamos maíz en una taza..., comíamos pito, chochoqa y eso se comía con cebo. Cuando yo tenía 18 años me casé con mi esposo, era muy malo. Algunos me decían que yo sufrí mucho en mi orfandad y que con marido ya no iba a sufrir; pero igual, nomás he sufrido. Hace 16 años que murió mi esposo; desde entonces estoy bien.

Según cuentan, comer yerbas era su salvación; aunque se decía que estaban comiendo lo que no se debía, algo que denigra un poco, como el *sik'i* y la *llyatha*; y, sin embargo, al mismo tiempo se valoran mucho esos alimentos en frases como "...pero teníamos dentadura completa, no como ahora llena de caries". Se reconoce que esos alimentos eran más nutritivos y garantizaban no solo la sobrevivencia, sino una vida saludable. No obstante, van

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

dando paso a alimentos con menor poder nutritivo, pero más estandarizados por el mercado como el consumo de pollos de granja en Achacachi.

Se habla de estos tiempos de hambruna y escasez, del tiempo de los patronos también, de que no consumían carne, que eso era privativo de ellos. En compensación se habla del consumo tradicional del pescado en sus diversas formas, por la proximidad del lago Titicaca. Eran épocas en las que el pescado no era bien visto en las clases medias y acomodadas de las ciudades, su consumo se asociaba a campesinos y campesinas: *“Antes el pescado era comida de pobre; ahora ya es de ricos”*. Justamente por ello, las familias del lugar se beneficiaban de un alimento muy rico. Sin embargo, también reconocen que los pescados han ido cambiando en variedad, los pequeños y locales han dado paso al cultivo de nuevas variedades depredadoras, pero más acordes a las lógicas urbanas de consumo. Se reconoce que ahí también se están perdiendo variedades y saberes muy valiosos de su tradición.

Cuando se habla de ese tiempo de hambruna y escasez, también comparten en sus saberes el valor de toda la naturaleza, como lo “silvestre” (lo no domesticado) también es alimento. Son las chacras naturales que también se deben cultivar. Todo tiene vida, todo aporta y todo es útil. Una sabiduría muy grande de culturas como la aymara contradice la lógica contemporánea de generar desperdicio y basura, que ha dejado de usar cosas, todas útiles.

Antes nuestros padres nos hacían comer chochoqa, chairo, sopa de ch'irwa, sik'i y llaytha. Nosotros las recogíamos para comer en años de sequía o granizo, que producían escasez, lo que se

llama “mach’a mara (año sin producción). Nosotros salíamos en busca de alimentos para comer, se comía k’ispiña de afrecho y de cebada, hacíamos tostado; el cuero de oveja era apetecido como carne, lo tostábamos al fuego para endulzar la comida. En esos años no había ni papa ni oca.

Un dato por demás relevante tiene que ver con la capacidad organizativa para la producción, distribución y consumo de alimentos en esos tiempos de hambruna y escasez. Aparece cuando se menciona que los alimentos que les salvaban de la necesidad, tenían su *jilaqata*. Es decir, había un mecanismo organizativo que facilitaba el acceso a lo existente y posibilitaba que todos y todas pudieran comer y alimentarse. La alimentación no dependía solo de la solución familiar, sino que la comunidad asumía su tarea para el conjunto de sus habitantes. Una sabiduría organizativa también muy importante.

De estos tiempos de antes, como señalan ellas, se valora el consumo de alimentos como el pito, en sus diversas variedades, y de distintos cereales, chochoqa (lagua de cebada), chairo, sopa de *ch’irwa* (quinua en capullo), *sik’i* y *llyaytha* (yerbas silvestres), juchhacha (lagua), *k’ispiña* (con base en quinua y en tiempo de escasez se hacía de afrecho), *k’api* y *japu* (formas de k’ispiña), cebada de chamillo, sopa de quinua, *ajara* (fruto silvestre de papa o quinua, bueno para el dolor de corazón), *phuskhu*, *liphichi*, *qañarwa*, *allpi*, carne de conejo, chalonga (carne seca), ají de papaliza, tostado de cebada con cáscara (especial para llevar los animales a pastar), *phaphi* (pescado secado y cocido en piedras calientes y enterrado por las mismas), *wallaqi* (sopa de pescados locales), *thixti* (agua de canela con pito de cebada o kañawa), oca, isañu, *juphalarwita* (palo de quinua), *phiri* (pito de cebada), *phasa* (tierra) y otros. La kañawa es muy importante, ya

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

que de ella se hace pito, harina, *p'isqi* (mezclada con quinua) y thayachas en tiempo frío (heladas). Sin duda, una diversidad impresionante si se asume que estamos hablando, en términos económicos y modernos, de personas “pobres”. En general se asocia la comida de pobres a comida muy rutinaria y con poca variedad. Lo que ellas relatan es lo contrario, una variedad notable y un gran valor nutritivo.

No conocíamos café ni sultana, en vez de té se comía temprano wallaqi, chairo, chochoqa. Eso nos hacía comer mi madre. Nosotros caminamos en pobreza, no conocíamos la escuela; soy huérfana, no conocimos arroz ni fideos. Ahora ya hay esos alimentos; esas veces no había chairo con jalunta (mote de haba) y era rico.

En este tiempo ya no quieren chochoqa, ni quinua. Nosotros en ese tiempo no conocíamos enfermedad; mi madre nos dió a luz y nadie se moría; hasta ahora no nos falta ningún diente... En ese tiempo nosotros no conocíamos café ni té, solo se comía sopa de quinua, papa, phasa y chochoqa y ahora somos fuertes.

Se habla de la pobreza, pero se reconoce una variedad de comidas y su valor nutritivo, mientras que ahora hay más acceso al mercado, pero la alimentación es de menor calidad y diversidad. El salir de la pobreza se asocia a la producción y consumo de sus propios alimentos, no a tener más dinero para comprarlos. Ese es otro elemento de su cultura, muy valioso porque desmonetariza las relaciones.

Yo hablaré de pobreza. Nosotros somos siete hermanos, comíamos afrecho y comíamos tostado y mi padre sabe hacer juchhacha con cal; la hervía bien y comíamos; también comprábamos maíz amarillo de los yungas, lo tostábamos y comíamos. Yo sé ir a escarbar papa lejos, pero nos invitan poco, aunque sabemos cocinarla. Cuando seamos grandes, iremos a buscar lana de

ovejas para hilar y tejer phullu, pollera, chompa. Mi padre tenía un pequeño terreno y ahí nosotros producíamos quinua y poco a poco ya no vivimos en la pobreza como antes.

LOS ALIMENTOS, LOS CICLOS DE PRODUCCIÓN Y LA DIVERSIDAD/VARIABILIDAD DE PRODUCTOS

Las mujeres, en el cuidado de su vida y de los miembros de su familia, aprendieron a procesar los alimentos, según las estaciones y según las ocasiones. Los cereales fueron y son la base de su experiencia alimenticia y de los ciclos de regeneración de la naturaleza. La quinua, la cañahua, el haba seca, la grana y otros son la guía de los preparados de los alimentos, los ciclos de la naturaleza y la producción.

La sabiduría de las awichas expresa que cada momento del ciclo agrícola tiene algunos alimentos específicos, propios del momento. Se comen estacionalmente según la tradición, es decir que cada alimento tiene su época, su estación, y no se consume todo el año, salvo que tengan tecnologías de conservación como los secados (el chuño o papa deshidratada, las thayas u ocas pasadas por las heladas y otros muchos productos conservados mediante tecnologías similares). Pero los alimentos frescos solo se consumían, guiados por esta manera de conservar, con los ciclos regenerativos de la naturaleza, en “su” estación. Así, se comprendía la noción de ciclo, el tiempo cíclico tan importante para experimentar la vida de otra manera, a diferencia del tiempo acumulativo, del exceso de consumo moderno. Y, sin embargo, se reconoce que hoy también eso está cambiando, ya que hoy se puede consumir un alimento

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

fresco todo el año, gracias a la incorporación de otras tecnologías de producción; pero al mismo tiempo desconfían y dicen que no saben si tendrá el mismo valor nutritivo que antes, pues reconocen que antes la gente era más saludable.

Al ser el alimento estacional, aparece, por lo general, solo en algunos momentos del año del ciclo agrícola de la tierra. Entonces, se busca sacar el máximo provecho del mismo, con sabiduría, mediante gran variedad en la preparación y las formas de almacenamiento, conservación y uso. Para cada producto tienen gran variedad de preparaciones y usos. Los saberes abundan en diversidad y hoy entendemos que eso enriquece nuestra biodiversidad y la vida en el planeta. Otra vez nos encontramos con una sabiduría muy rica para un diálogo más equilibrado con la naturaleza. Hoy, se van perdiendo semillas locales, se estandarizan, quitándole autonomía a las familias campesinas, pero es claro que entre mayor diversidad mayor capacidad de la naturaleza para regenerarse. Por eso son tan valiosos los saberes de las awichas.

Otro elemento narrado por las awichas, que expresa la importancia de la diversidad y variabilidad, es la atención y preocupación que prestan al procesamiento y la combinación de los alimentos. Las comidas exigen formas adecuadas de combinarlos para lograr el mejor sabor, pero también la calidad perfecta. Muchas de estas combinaciones no se explican, pero se conocen, se portan en el entramado ancestral de su cultura.

La variabilidad y diversidad de alimentos está sintonizada con el clima cambiante de la zona, influenciada por la cordillera de los Andes, y con la noción de ciclo,

de cultivos cíclicos y estacionales. Así leen las awichas los tiempos o estaciones del año: dicen que cuando la tierra descansa, en época seca y de frío, se produce y se consume el chuño (papa deshidratada) y la haba seca, entre otros productos. Como no hay producción agrícola, pero ya se cosechó y se guardó lo que la tierra dio, también es tiempo para el trueque, para largos viajes, especialmente a los Yungas de La Paz en busca de productos que no se dan en la región. Se llevan otros productos para intercambiar, y se también intercambian relaciones, tejiendo así familias ampliadas, vía compadrazgo.

La diversidad y variabilidad también se observa en la capacidad que tienen para combinar cultivos y hacerlos rotar para garantizar el mejor rendimiento de la tierra. Nos cuentan las awichas que la quinua se combina primero con la papa y así se produce bien. Si se coloca, por ejemplo, cebada antes de la quinua, la producción irá mal, ya que ese ritmo de la tierra no es el adecuado para la producción. En una parcela, papa primero, luego puede ir maíz o quinua, habas y finalmente cebada; después, se deja descansar la tierra para comenzar otro ciclo. De esto depende, en gran parte, la capacidad de tener alimentos siempre. Esa es la sabiduría acerca de los ciclos de cada parcela, de cada chacra.

En el ciclo agrícola de un año y se dice que el desyerbe es clave, sin eso no hay buena producción, porque de no ser así, las yerbas se comen el alimento de los cultivos. Hay que saber en qué momento desyerbar. No hay que desyerbar la papa, ni trabajarla después de las fiestas patronales y tampoco en luna llena y luna nueva. Si se hace en luna llena o nueva, salen papitas en los tallos y eso no sirve, no dan buena semilla.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Es decir, los ciclos de la tierra y la naturaleza (el cosmos entero), ligados a la diversidad y variabilidad de los cultivos, son parte de la sabiduría aymara en la agricultura, que muchas awichas conservan.

LOS CICLOS DE LOS ALIMENTOS Y EL CICLO FESTIVO/ RITUAL DE LA VIDA CAMPESINA

Los alimentos, como la vida misma, se encuentran ligados al ciclo agrícola, al ciclo de regeneración de la naturaleza. Las fiestas en las comunidades aymaras se articulan con ese ciclo anual de vida agrícola, pero también con el ciclo general de la vida. Las fiestas de vírgenes y santos suelen expresar esos momentos rituales anuales, mientras que las fiestas de paso suelen mostrar las etapas de la vida de una persona. En los saberes narrados por las awichas, las comidas también están referidas a ese ciclo festivo y ritual de su propia vida y de la comunidad.

Es interesante observar cómo las comidas tradicionales se van mezclando con aquellas que buscan imitar las de los patrones de la hacienda o el consumo urbano; de esta forma, en la fiesta se trata de mostrar que se está ascendiendo socialmente, a través del consumo de aquello que no es propio. Sin embargo, al mismo tiempo persiste lo propio y, a pesar de los cambios, se mantiene la idea de comidas estacionales, de épocas del año, de ciclo.

Se señalan en las comidas cinco momentos y épocas diferenciadas del año, aunque una atraviesa muchos momentos del ciclo anual: la época de lluvia, la época de heladas, la época de siembra, la de cosecha y los momentos de las fiestas.

Para la época de lluvia se dice que se comía principalmente *k'ispiña*, *pito*, queso, *jawasa jalunta*, *ajara* y afrecho.

En la época de heladas se habla de consumir principalmente *wallaqi*, chuño, *qhachuchuño*, chalona, *waja*, queso, *phasa*, chicharrón de chancho.

Para la siembra, que es muy especial, además de las comidas tradicionales, el consumo de coca, vino, dulce, *llamp'u* para la siembra de papa.

Para el tiempo de cosecha se menciona con especial énfasis *ququ*, *phasa*, papa *qhatthi*, *waja*, queso.

En las fiestas, que ocurren durante todo el año, se habla de comidas especiales, más abundantes y sabrosas como el *apthapi* (comida comunitaria con alimentos locales y tradicionales), sopa de fideo (incorporación urbana), *such'i*, *warxata*, *timpfu*, *saice*, maíz. Se trata de platos especiales y que requieren mayor dedicación en su preparación. Cuentan también que para la fiesta de la Candelaria y los carnavales (en el mes de febrero), muy ligadas al inicio de las grandes cosechas, se prepara con esmero el lechón.

En esta noción cíclica y estacional de la vida y el consumo de alimentos, las frutas se asocian a fiestas agrícolas que acompañan desde la preparación del terreno hasta las cosechas y fiestas de redistribución. Eso significa que las frutas están muy presentes y son valoradas de agosto a mayo, teniendo el tiempo de descanso de la tierra una menor presencia. La época de fiestas, en la temporada agrícola, es también la más alegre y de muchas danzas.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

También se menciona que, en las fiestas, como los matrimonios y las *irpaqas* (juntado de parejas antes del matrimonio o la pedida de mano), una característica importante es que cada persona o familia aporta su *tapeque* o fiambre, es decir, trae comida para compartir, para intercambiar, para hacer más comunidad. Las redes de reciprocidad y complementariedad acompañan esas comidas festivas.

Cuando me casé comimos ají con pescado y el fiambre que traían los invitados. En ocasiones especiales como el matrimonio, se comía frito de huevo, queso y pescado con papa, chuño y maíz; de todo el producto que hay solo se llevaba fiambre y la mujer estaba sentada a la izquierda y el varón a la derecha; el matrimonio suele ser 3 días: primer día, familia de la mujer; segundo día, familia del varón; y tercer día, de los padrinos. Nos cambiaban ropa para bailar con siku; hoy en día ya no es igual.

Si la fiesta caía en tiempo de lluvia entonces las qina qinas serían las que harían bailar a la comunidad. Lakitas, sikuris, qina qinas, pinkillos y otros instrumentos siguen siendo muy importantes para los momentos festivos, aunque hoy deben disputar espacio con bandas, amplificaciones y hasta grupos de cumbia en vivo.

LAS QUINUAS Y SUS DERIVADOS

Uno de los alimentos que más está presente en la vida cotidiana, por su convivencia con otros alimentos, siendo uno de los alimentos más valorados por ellas debido a su riqueza nutricional, es la quinua. Es muy importante en sus narraciones y relatos. Si bien eso no es un saber nuevo y ahora es ampliamente conocido, es necesario

recalcar la variedad de productos que se elaboraban a base de la quinua. La diversidad y la variabilidad se reconocen como las formas de la vida de la quinua; así lo demuestran los seis tipos de *k'ispiña*, que nos enseñan las awichas, solo para ver un ejemplo. Son parte de los saberes culinarios de las mujeres que desarrollaron en su rol tradicional y con ello nutrieron a sus familias y se nutrieron también en tiempos de carencias.

Las mujeres manifiestan la existencia de una gran variedad de quinuas: la quinua negra, la quinua roja, la quinua amarilla, la quinua blanca, la quinua de pito, etc. De esa riqueza en variedades se elaboran, según sus narraciones: el *japuchi* (de masa de quinua áspera, no muy molida), pito de quinua, la *juchhacha* o *lagua* de quinua molida, la *k'ispiña* negra (elaborada de la quinua salvaje), la *k'ispiña* roja, la *k'ispiña* casada o bicolor, la *k'ispiña* de acontecimientos, la *k'ispiña* de todosantos, la *k'ispiña* verde (con quinua en capullo), el *p'isqi* (mazamorra de quinua entera), el pan de quinua, la chicha de quinua, el *phiri* de quinua, etc.

El *p'isqi* es muy valorado, se dice que es una comida muy especial y también se la asocia con momentos de fiesta. Sin embargo, también se señala que el fideo y el arroz se han popularizado por su facilidad de preparación y bajo costo, con lo cual está cambiando la dieta familiar y pone en desmedro a la quinua.

Es impresionante la diversidad, la variabilidad y la cantidad de saberes que muestra un arte culinario bastante desarrollado, con base en un alimento con alto contenido nutritivo como es la quinua. Esto muestra saberes

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

desarrollados y sistematizados en el campo nutricional, porque ningún producto ha sido tan desarrollado como la quinua, que, dicho sea de paso, no es de fácil elaboración porque implica mucho trabajo, esfuerzo y también habilidad.

Cuando las awichas hablan de la quinua, también nos recuerdan que la misma está considerada entre los alimentos calientes, en su experiencia y, por ello la consumen en tratamientos para enfermos por causa del frío. Es una manera de observar cómo hasta en estos saberes se muestran las nociones de opuestos complementarios tan importantes en las cosmovisiones andinas.

LA PAPA Y SU IMPORTANCIA COTIDIANA

Las awichas señalan que, hoy en día, la papa es el producto más consumido cotidianamente. Es lo que más se come. Por ello, es importante conocer su ciclo y sus necesidades para tener una buena producción.

La tierra se prepara en el mes de agosto para la primera siembra que es en septiembre. En septiembre se prepara la siembra del 20 de octubre, día de San Simón; octubre es mes de buena siembra. La tierra se prepara arando y sacando yerbas con picotas. Después se amontona la yerba para quemarla. Luego se pone guano de oveja para antes de la siembra. Cuando se abren los surcos, se les coloca antes guano y después semilla de la papa. Se mezcla con el espacio ritual: en medio del terreno de la papa, se invita a la chacra y la Pachamama con coca con cebo de llama, se hace una *ch'alla* (libaciones rituales) con vino para que produzca bien ese año. Después de sembrar se comparte el

fiambre (comida comunitaria traída por todas las personas presentes) con pescado para que produzca bien.

Después viene el desyerbe, en el mes de diciembre, y luego el aporcado, en el mes de enero. Para la Virgen de la Candelaria, el 1° de febrero, se hace calentamiento de los productos con quinua y pescado, es para los que ya han producido. También se les agasaja con una mesa de ofrenda. En el carnaval, el miércoles de ceniza, se escarbará sin miedo la papa, y después de la pascua se comienza a escarbar la papa y a cosechar los productos.

Como se habrá notado, el ciclo de la papa combina la tecnología empírica con lo ritual y festivo, con el compartir de la comunidad, como partes de un mismo proceso. Elementos que profundizaremos un poco más adelante.

Las variedades locales de la papa, en la zona, eran principalmente las siguientes:

- 1) Luk'i piña
- 2) Sukha mari
- 3) Ajawiri
- 4) Wanuri
- 5) Pichuka
- 6) Puka mama
- 7) Isla imilla
- 8) Panti imilla
- 9) Janqu imilla
- 10) Wiskuchu
- 11) Phitikiña
- 12) K'usillu.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Hoy se están perdiendo algunas variedades debido a la estandarización del consumo urbano y de las semillas; la papa holandesa tiende a ser la privilegiada por el mercado de hoy, afectando así un saber ancestral tan rico en diversidad y variabilidad.

LA PRODUCCIÓN DE ALIMENTOS PARA EL AUTOCONSUMO Y SU RELACIÓN CON EL MERCADO

En las culturas andinas, en la aymara específicamente, la producción de alimentos ha tenido dos características muy importantes:

1. Se produce para el autoconsumo o el consumo familiar. Solo el excedente se destina al intercambio por productos que no se tienen en la familia o, posteriormente, para el mercado. La producción para el consumo familiar se atiende por tres vías principalmente: alimento fresco para el preparado de las comidas, producción destinada al secado para su consumo en temporadas en las que no hay alimento fresco y semillas para hacer sostenible la producción sin necesidad de recurrir al mercado.
2. Con los productos se busca garantizar primero el autoconsumo y el intercambio; no se privilegia la mejor producción para el mercado a costa del deterioro de la calidad alimenticia familiar o del intercambio. Es decir, no se producen unas cosas para el mercado y otras para lo propio, el propósito es que todo beneficie a todos y todas.

Estas dos formas tradicionales de producción y sistemas de administración de lo producido aparecen en los relatos de las awichas, pero al mismo tiempo se van perdiendo en la medida en que se habla de una mayor presencia del mercado mediado por la moneda y la lógica mercantil del intercambio. Sin duda, se han debilitado estas formas de la economía local aymara, pero aún hoy se mantiene algo en el saber acumulado de las awichas.

Todavía hoy, cuando las awichas se sientan a compartir su tapeque o fiambre, se puede observar que es abundante, es de muy buena calidad, muestra el esmero puesto en lo propio y lo que se intercambia en sus redes de amparo y vida. El mercado monetarizado todavía no ha sido capaz de desmontar del todo esta manera de entender los alimentos, la importancia de compartirlos, frente a las lógicas más individualistas que privilegian el dinero por sobre los intercambios. Es otra sabiduría para valorar.

LAS SEÑALES O BIOINDICADORES: APRENDEMOS DE LO QUE NOS HABLA LA NATURALEZA

Las awichas nos hablan respecto a lo que aprendemos de la naturaleza, de su observación y de saber escucharla. La naturaleza y sus señales nos dicen cómo será el ciclo agrícola, el clima y las lluvias en esa temporada, los mejores lugares para sembrar, nos recomiendan cultivos y semillas.

Entre las señales o bioindicadores que se deben observar para saber cómo será el ciclo agrícola ese año está el *qhoto* (constelación conocida como *las Siete Cabrillas* o *las Pléyades*), ya que su observación en el cielo del amanecer,

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

a partir de finales de junio hasta la temporada de siembra, es clave para comprender la temporada de lluvias. Del cosmos o el universo también se observan otras estrellas y constelaciones. Se dice que ni la luna nueva ni la luna llena son buenas acompañantes de la siembra y las labores agrícolas, así que esos días no se hacen tareas importantes en las chacras.

También se observan las lluvias que vienen de Huacané, las primeras lluvias; ellas trazan un camino que va por los cerros y de ahí hasta la ciudad de La Paz, entonces será un año que lloverá por ahí y no en las Pampas. Otras veces viene por el lago y los sectores de ríos, lo que señala una temporada de mejor lluvia para los cultivos. Se observan las piedras y su humedad, así como el clima en los primeros días de agosto y muchas más señales.

En cuanto a plantas, se menciona que el florecimiento de la qariwa y la observación del warako, son dos señales muy vistas y comunes en esta región. Respecto a la qariwa, una planta que vive en lugares secos y tiene flores amarillas, dicen que cuando tiene muchas flores en el mes de agosto, va ser buena la primera siembra, y si florece poco entonces no será buena. Si en septiembre florece mucho, entonces la siembra de octubre será la buena. También se observa otra flor, la kantuta que cuando florece con vista hacia el lago, señala que va ser un buen año de producción en las orillas del mismo; si en cambio florece hacia el cerro, es hacia allá que será mejor la producción.

De los animales, los que más se mencionan como señales o bioindicadores son el zorro y el liqi liqi (ave). Del zorro se observa el excremento, dónde lo deposita, así

como sus huellas. Cuando ven las huellas de su excremento en las orillas del lago, significa que va a producir en las riberas del lago. Cuando eso ocurre por las faldas de los cerros, ese será buen año para producir en los mismos, es año del cerro dicen. Hay personas que ven el excremento del zorro, con un palo lo deshacen y si dentro hay cáscaras de papa, de haba, de chuño y de oca, en ese año hay una buena producción de estos alimentos.

El liqi liqi es un ave que pronostica si va a llover o no, ayuda comprender la temporada de lluvias. Cuando esta ave hace su nido debajo del surco, va ser un año en que no va a llover; en cambio, si su nido está en lugares elevados o encima del surco, será un año en el que lloverá bastante. También se observa si en su nido hay solo piedras y el huevo es de color medio verde o café, lo cual significa que va ser un año de granizadas y no habrá mucha producción. En cambio, si en su nido hay pajas y excremento de ovejas y el huevo es color verde, significa que será un año de buena producción y suficiente para las familias.

Las señales o bioindicadores son las formas como la naturaleza conversa y nos enseña. Es un lenguaje propio para establecer relación con la naturaleza y tener un trato más equitativo con ella. Estos saberes son muy importantes y generan en las personas otras sensibilidades de observación y escucha, capacidades propias para compartir con la naturaleza.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

LA RITUALIDAD Y LA PRODUCCIÓN DE ALIMENTOS

Las awichas saben que para producir alimentos no basta con tener una buena tecnología, unas maneras adecuadas para cultivar, saber reconocer las señales y sintonizarse con ese ciclo de regeneración de la naturaleza. Ellas saben que además hay que hacer rituales para dialogar con lo sagrado, con la Pachamama (Madre Tierra), con los achachilas (cerros protectores y armonizadores de la vida) y con los ancestros y ancestras.

Nos hablaron de las *q'oachadas* (mesas y ofrendas rituales) de inicios de febrero, que se hacen especialmente para los productos que ya están verdes, casi listos para la cosecha, como agradecimiento para su llegada y permiso para su cosecha.

El espíritu se hace wilancha (sacrificio de un animal vivo para rociar su sangre en la tierra), con sangre de conejo para los productos grandes y mayores. En esa época hay que comer carne de conejo con buenas papás y ají, dicen. La comida, como se puede observar, también atraviesa la ritualidad y tiene sus épocas o ciclos.

No se profundizó mucho en estos rituales, pero cabe destacar que para que la tierra produzca adecuadamente, la sabiduría aymara combina la necesidad de un buen trabajo empírico y tecnológico con la adecuada ritualidad que comunica toda la comunidad con lo sagrado, no solo entre humanos. Esta combinación es parte de la riqueza cultural que también sintoniza con los espíritus de la naturaleza. Las awichas lo saben y, aunque hoy se esté erosionando,

todavía queda mucho en la vida cotidiana de las familias aymarás; es una tarea muy importante de estas abuelas.

PREPARACIÓN Y ELABORACIÓN DE ALIMENTOS

Ya se mencionó que la preparación de alimentos es un saber muy próximo a la experiencia de las awichas, de las mujeres en general, por sus roles domésticos; de allí salen una serie de recomendaciones. A continuación, se comparten algunos de esos saberes, de los muchos, compartidos por ellas.

- *K'ispiña*: hay dos tipos, una *japu* y otra *q'aphi*. El *japu* se hace con harina de quinua granulada; hay que hacer masa con agua de cal y luego colocarla en olla de barro que debe tener adentro pajas; encima se coloca el *japu* y se cuece durante 45 minutos y sale bien cocido. *Q'aphi* es quinua molida fina, se amasa con agua de cal y se hacen con la mano pequeñas figuras, que se podrían llamar galletas de quinua; se cuece 45 minutos; finalmente, se saca en un tari y se hace secar al sol para comer poco a poco.
- *Allpi de quinua*: se hace con harina de quinua y cal. Primero se hace hervir agua; después se coloca la harina y en cal se cuece como una hora.
- *Allpi de maíz*: se hace con harina de maíz. Como en el anterior caso con quinua, se hace hervir el agua y después se coloca la harina y se cuece. Se puede comer, pero con mucho cuidado y poco a poco.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

- *Chochocha*: es grano de cebada. Primero se lava, después se tuesta para molerlo; cuando se muele hay de dos tipos: una granulada y otra pito. Con la granulada se hace la chochoqa. Primero se ponen a hervir verduras, después papa y luego la chochoqa hasta cocer la comida.

- *Pito de cebada*: se tuesta el grano de la cebada, luego se muele hasta que esté el pito fino.

- *Ph'iri*: se hace con pito de cebada. Se hierve agua con sal y después en una bandeja se mezcla esta agua con el pito y eso es el ph'iri.

- *Qhausilla*: es una planta que vive en el cerro. Cuando se muele se vuelve igual que el chicle y es comestible.

- *Walleqi*: es una sopa de pescado. Primero se coloca la *q'ua* (una yerba) y cebolla, después se agrega papa, pescado y, por último, el ají. Después se come con *ph'iri*.

- *Llailtha*: hay que ir a recogerla a Khasina; después se lava y se cocina con chairo.

- *Laqhu*: se recoge del lago y después se lava y amasar en pequeñas cantidades. Después se le pone sal para comer.

- *Chhuqa ch'irwa*: es una planta que vive alrededor del lago, que comen los patos. Se recoge, se lava bien y después se come como ensalada.

SABERES DE LAS AWICHAS EN SALUD Y MEDICINA TRADICIONAL

El campo de los saberes en medicina, en especial el uso de yerbas para curar malestares físicos, es uno de los más difundidos en las comunidades aymaras, y en general entre los llamados pueblos “originarios” o “indígenas”. Es casi imposible encontrar una persona que no conozca el uso de varias yerbas y otros productos derivados. Y, sin embargo, al mismo tiempo, en esas mismas comunidades aymaras se habla de saberes más especializados para sanaciones e incluso de saberes más “ocultos” o de difícil acceso. En ese rango nos movemos cuando nos aproximamos a los saberes de las awichas en el campo de la salud y la medicina tradicional.

Las awichas y las otras personas consultadas hablan de diferenciar hasta cuatro campos o tipos de medicinas:

- 1) Las yerbas o medicinas caseras tradicionales, de amplio uso familiar y de una amplia difusión en su vida cotidiana.
- 2) La medicina de especialistas aymaras, principalmente yatiris, que ritualizan la cura y a quienes se acude en casos más complicados.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

- 3) La medicina de hospitales, ligada al sistema de farmacia. A esta medicina se acude, pero no se valora; es más, se desconfía de las “...pildoritas que dan y no curan nada, hasta hacen enfermar para peor”.
- 4) Algún circuito de las farmacias, que si bien están vinculadas a la medicina de los hospitales, tienen otros “medicamentos” muy apreciados como los parches. Estos son considerados casi con capacidades de curas “milagrosas”, son los más usados en varias curaciones que superan el uso de yerbas tradicionales. “*Les tenemos fe*”, dicen.

Más adelante profundizaremos sobre el uso tradicional y cotidiano de yerbas y sobre el terreno más especializado de la ritualidad. Sin embargo, se menciona que estas dos formas de medicinas propias aymaras se combinan poco, los rituales y el uso de yerbas como formas simultáneas de tratamiento aparecen poco, solo en algunos casos. Son como dos medicinas propias con bastante autonomía entre sí, al menos en los relatos recolectados.

Otro elemento importante para destacar tiene que ver con la percepción de la medicina de hospitales y del sistema de farmacias. En general se menciona que allí no curan, que se va en vano, que solo dan pildoritas y que tienen esas pastillas guardadas sin ser usadas. Sin embargo, a pesar de esta desconfianza y poca “fe” en el sistema de salud dominante, se usa, se experimenta, se guardan las píldoras que les dan y que no toman. Hay una suerte de tensión contradictoria entre su acceso frecuente y la desconfianza que se tiene al mismo tiempo.

Hay que acceder, porque es el derecho, pero no hay que confiar porque en realidad no sirve o no cura, parece ser el mensaje de quienes hablan al respecto.

Con los y las estudiantes de la Unidad Educativa Bautista Saavedra quedó corroborada esta situación, pues la mayoría conocía acerca de las propiedades de algunas yerbas como producto de saberes que fueron transmitidos oralmente de padres a hijos. Y en su diálogo con los natu-
ristas, el señor Benedicto Charca Ramos y la señora Victoria Castañeta Canaviri Qaqori, expresaron sus reflexiones y críticas con relación a la mercantilización de la medicina:

Los médicos cobran caro y no están al alcance de todos y las farmacias son solamente comerciantes de pildoritas y la culpa es de cada una, porque nos automedicamos con productos farmacéuticos y los que atienden las farmacias no están lo suficientemente capacitados y eso es un peligro para la salud.

SOBRE LA NOCIÓN DE ENFERMEDAD, SALUD Y MEDICINA

Cuando se les pregunta por las causas de las enfermedades, se suele aludir con insistencia a situaciones emocionales como el renegar mucho o a desequilibrios físicos como los que pueden venir en el posparto. Sin embargo, la respuesta más común de la causa de las enfermedades está asociada al exceso de renegar. Así las enfermedades son vistas no solo como desequilibrios físicos o corporales, sino también como emocionales o espirituales. Esos desequilibrios causarían las enfermedades.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Por el contrario, cuando se indaga sobre lo que provoca que estemos saludables, la mayoría de las respuestas se refieren a la alimentación, a comer sano y natural (orgánico), sin presencia de agentes químicos. Esto nos hace notar que se ha instalado todo un discurso sobre la producción de alimentos sin el uso de químicos, y que se asocia esa producción orgánica a los alimentos tradicionales y propios de su cultura; lo ajeno se relaciona con la comida malsana, es decir, cultivada con químicos. El estado saludable de las personas dependería, así, de lo que se come: *“para estar sanos hay que comer lo nuestro, sin abonos químicos”*.

Cuando se conversa sobre las medicinas, lo que cura, se menciona *“todo cura, todo es medicina”*. Sin embargo, hay que aclarar que ese “todo es medicina”, se refiere a las plantas silvestres principalmente. Se señala que todas ellas sirven para algo, tienen utilidad, curan. Esto es muy fuerte en la sabiduría aymara y entre las comunidades campesinas en general: la noción de que todo tiene utilidad, todo sirve, nada es desperdicio.

Las medicinas tradicionales, que se expresan principalmente en el uso de yerbas para las curaciones, reconocen la importancia de lo silvestre, de lo no cultivado, lo que está al alcance de la mano porque abunda en el territorio de su casa, en la proximidad de las chacras, de los caminos, las pampas, los sectores de agua y los cerros. Está ahí, es lo que la naturaleza nos da, es lo que ella cría. Resalta la importancia de observar, escuchar, comprender a la naturaleza y lo que ella nos ofrece y nos comparte. Hay una relación con la naturaleza y su sabiduría, de la cual tenemos mucho que aprender. Por ello se insiste tanto en que *“todo es medicina”*, es un *todo* que viene de la naturaleza, sin intervención humana.

LA MEDICINA TRADICIONAL CON USO DE YERBAS

Ya se mencionó que esta es la forma más común de la medicina tradicional, la más difundida, la que está al alcance de todas y todos. Aquí el saber de las awichas es abundante, y al mismo tiempo es un saber que todavía circula y está al alcance de las nuevas generaciones, que también saben mucho al respecto, aunque menos que las awichas, por su mayor experiencia en el campo.

“Todo nos curamos en la casa nomás, con la yerba que cogemos nomás del terreno, nada especial”. Se habla de que la medicina está al alcance de la mano, que no se cultiva, sino que se tiene, es lo que la naturaleza brinda. La forma más común del uso de esas yerbas es como infusión, en mates. *“Hay que curarse, con perejil, q’oa, yerba buena, santa María, malva...”*

Algunos de los saberes, entre muchos compartidos, son los siguientes:

- Cuando una persona se asusta o *mulljata*, le duele la cabeza, se cura con yerbas como *ch’uqich’irwa*, *khanapaqu*, pampa limón, perejil y otros.
- La bilis (otro motivo muy mencionado en las causas de enfermedades y asociada al renegar mucho) se cura con yerbas naturales como *khanapaqu*, malvasa, *sik’i* y limón.
- Cuando una persona tiene tos o asma se cura con eucalipto o pino.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

- Para curarse de gripe, se recomienda tomar eucalipto con manzanilla; además es bueno desahumar y lavarse con agua caliente.
- Para el dolor de muela recomiendan la qariwa roja y blanca.
- Para dar a luz bien y rápido, se recomienda usar la yerba Carlos santo.
- *“Agua de chuño para la calentura y para diarrea la pepa de palta hay que hacer quemar y tomar”.*
- La zanahoria se recomienda para personas que tienen mal de la vista. Para personas ciegas se señala que hay que usar una zanahoria pequeña que se *agüerea* en la noche y al día siguiente se hace gotear en los ojos como unos 15 días y poco a poco se va aclarando la vista.
- Las awichas cuentan que para curarse de menopausia, para estabilizar el cuerpo de los cambios, se recoge *q’oa*, apio, acelga; todo eso hay que moler y ungir con cebo de vaca.

Así podríamos seguir con una innumerable cantidad de recomendaciones para la salud, pero lo que hay que destacar es que cada awicha, cada familia, cada persona tiene sus propias experiencias con la medicina tradicional basada en yerbas, tiene su saber singularizado; hay mucho en común, pero también hay particularidades en

cada experiencia; no hay recetas únicas y fijas, aunque hay algunas tendencias compartidas. La diversidad y variabilidad de experiencias y prácticas en la medicina tradicional es la riqueza de los saberes de las awichas, que todavía están presentes en las nuevas generaciones, aunque como ya se mencionó, en menor volumen e intensidad.

LA MEDICINA AYMARA ESPECIALIZADA: YATIRIS Y EL USO DE RITUALES

Un aprendizaje importante fue que los saberes en medicina tradicional más especializada, a diferencia de otros saberes, no circulan de la misma forma, sino solo de padres a hijos y abuelos/as a nietos. Por tanto, no fue posible, que los y las yatiris dialogaran sobre sus saberes con estudiantes que no son de su descendencia directa. Sabemos históricamente que la colonia persiguió a quienes poseían estos dones o saberes y que una forma de proteger sus saberes fue esa, no comunicarlos. Sobre todo los varones son más cerrados en ese aspecto. En las mujeres encontramos más apertura a comunicar.

El ejercicio de sanar enfermos en la cultura aymara tiene que ver con ciertos dones y marcas que posee el individuo. En este caso no basta con la experiencia, el saber, sino que se requiere algo extra que podemos denominar *don*. Ellas dicen que llegado el momento, el don se manifiesta de alguna forma: a veces, a través del rayo que le llega, o porque se es gemelo/a, se tiene una marca física como el tener seis dedos en una mano o un pie, etc. Cuando el don se manifiesta y se reconoce que es el momento, entonces otro yatiri (sabio) prepara a esa persona y la

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

consagra para ese servicio, que dicho sea de paso —y valga la reiteración— es un *servicio* y de ninguna manera puede ser para lucrar, lo que no quiere decir que no existan hoy, algunos “yatiris” mercantilizados.

El saber de yatiris es especializado, no cualquiera puede serlo, se requiere ese don, pero esto no significa que la persona que es yatiri se especialice solo en esa tarea. Los/as yatiris siguen haciendo su vida normal para poder sobrevivir, trabajan en la chacra, comparten como las demás personas de la comunidad, cumplen sus tareas y responsabilidades. Por ello hablamos de un saber especializado, pero no de personas que se especializan en una sola cosa en su vida.

Yo tengo catorce hijos, siete mujeres y siete varones, dos veces mellizos. Mis primeros hijos murieron, los cuidé mucho pero igual se morían y mi esposo me sonó con un palo del brazo diciendo: “hasta cuando vas a hacer morir a nuestros hijos”. Y yo fui al cerro y pedí hincada para que no se mueran mis hijos: “Señor por favor échame con incienso sobre mi estómago para que no se me mueran mis hijos”. Y así fui cada día al cerro y después a mi esposo un yatiri le dijo que él debía de ser yatiri, que “por eso se mueren tus hijos”. Le dijo también que “tus hijos que se han muerto quieren waxt’a en el cerro de pachxiri, donde están las ispas, ahí iremos a hacer waxt’a, y después de hacer eso ya no se morirán tus hijos”. Cuando ya hicimos todo lo que se había dicho, se cumplió. Después el yatiri me dijo que yo también tendría que ser partera, “pero tú iras a Santiago de Ojje a pedir licencia de la Virgen de la Merced” y fui y ya tengo la licencia. Desde ahí yo soy partera y también sé curar a los niños que son asustados. Cuando sus ojos están adentro, está asustada la warwa y le froto en la cabeza y en el corazón con su mano y después se cura el niño.

Las awichas mencionan que recurren a los/as yatires para curarse principalmente del susto, del *ajayu* (espíritu) y de dolores raros en las piernas u otras partes del cuerpo. También señalan entre las causas de enfermedades complicadas por las que hay que recurrir a yatiris, las provocadas por *qharisiris* (personajes abundantes en algunas zonas de la región que extraen la grasa de las personas y que en muchos casos se ha asociado al robo del ánimo o el espíritu de las personas desde la invasión colonial y la presencia de latifundistas, hacendados y la Iglesia como mecanismo de dominación). Lo curioso de esto, cuando hablan al respecto las awichas, es que mencionan que a los *qharisiris* los conocen y viven en las comunidades nomás, pero que no se hace nada contra ellos porque son de ahí. Otra vez aparece la idea de un saber especializado, aunque “maligno y perjudicial”, de personas que no solo se especializan en la extracción de grasa humana, sino que igualmente les toca vivir como uno más de la comunidad. Como en el caso de yatiris, ese saber especializado no significa que la persona abandone su vida y sus relaciones cotidianas con la comunidad, viven de manera muy similar al resto de las personas y habitan allí mismo.

SABERES DE LAS AWICHAS EN TEJIDOS Y TEXTILES

Los tejidos y textiles andinos son una de las expresiones culturales más complejas y ricas. Se han encontrado textiles antiguos con más hilos por centímetro cuadrado que la seda china, lo que los coloca en un nivel de finura muy relevante. También, son reconocidos por su capacidad

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

de combinar colores y sus múltiples técnicas de hilados y confección. Durante siglos, los textiles y tejidos andinos han desarrollado innumerables técnicas con una capacidad impresionante y muy valorada por todo tipo de personas.

Se dice que las figuras que los tejidos y textiles andinos, aymaras en este caso, contienen una perspectiva sencilla y compleja a la vez. Sencilla porque se busca que sean pocos los trazos que se utilicen en sus tramas, y sin embargo estos permiten desarrollar un sinfín de posibilidades, optimizando su uso complejamente. También se dice que las figuras utilizadas carecen de fondo, en términos de perspectivas sobre espacios planos y bidimensionales, pero al usar un espacio tridimensional en el textil, su valor de combinación es mucho más complejo sin necesidad de complicar la confección. Muchas de las técnicas utilizadas en los textiles y las características de los mismos se utilizaron en el arte plástico occidental recién a partir del siglo XVIII e incluso a finales del siglo XIX y comienzos del XX. En cambio, en nuestras culturas ya se utilizaba hace más de mil años.

También los tejidos y textiles andinos muestran la simplicidad y complejidad, contradictoria y complementaria a la vez, del lenguaje. Hay numerosos estudios que señalan las interpretaciones de las figuras y la composición de los colores, llegando a afirmarse que cada textil cuenta historias, narra acontecimientos, explica cosmovisiones. Y sin embargo hoy, mucha de esa sabiduría se ha erosionado, al menos en el plano del lenguaje y de la interpretación de lo que configura los símbolos y gráficos del textil. Cuando hablamos de tejidos andinos, tenemos que aceptar que el tejido habla por sí solo de un pasado y un presente; algunos investigadores señalan que los tejidos encierran mensajes

grabados; las artistas plasmaron saberes en las figuras, en sus tramas. Estos saberes parecen sencillos, pero tienen un alto grado de complejidad; algunas figuras funcionan con cuatro, hasta cinco *illarwas*, que son tramas elaboradas con las que forman figuras.

Los tejidos de Achacachi, también hablan de historia y memoria, de grandes momentos y también de sufrimientos. Las awichas, con orgullo, exponen sus trabajos; a la pregunta de quién les enseñó, responden que su mamá o sus abuelas y mirando atrás dicen: siempre hemos sabido. En la memoria no existe un principio, ni autoras, sino un circular de saberes compartidos, de sabiduría ancestral. Su inspiración es la naturaleza: mientras tejen captan a las aves que vuelan, se inspiran en los caparzones de los bichos, escriben mensajes sin ser alfabetizadas.

La elaboración de textiles es una de las tareas que exige mayor actividad cerebral y, se podría decir, alta matemática. Para elaborar un textil se combinan múltiples dimensiones: los colores, las texturas, la trama, las figuras, las formas, los hilos, etc. Todo se conjuga en un diseño complejo y matemático: el diseño del textil se prefigura en la cabeza de las personas que lo elaboran. No se hacen diseños escritos ni computarizados, como en muchas de las textileras hoy en día, sino que todo se prefigura en la cabeza de quien teje. Todo ese proceso es de una alta complejidad matemática y las tejedoras y tejedores lo realizan de forma común y cotidiana; es sencillo en su complejidad. Elaborar textiles exige una sabiduría muy profunda.

Sin embargo, a pesar de esta riqueza y sabiduría que conlleva la experiencia del tejido y el textil aymara, cada

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

vez menos personas, señalan las awichas y personas con las que se conversó, se dedican a esta actividad. El acceso a prendas de vestir y a otras prendas sintéticas (como aquellas utilizadas para cargar y transportar cosas y alimentos entre otros) de los mercados y ferias locales, que contrastan con los costos y el volumen de trabajo que significa el textil tradicional, han ido erosionando esa necesidad de confección propia. En la conversación de las awichas y otras personas se valora siempre la calidad de las prendas elaboradas de manera artesanal en los telares propios; en cambio, se señala la mala calidad de las compras del mercado sintético. Sin embargo, se admite que, a pesar de ello, ya prácticamente no elaboran prendas de vestir propias, que todas las familias ya prefieren las compras del mercado. Antes se solía elaborar todo tipo de prendas de vestir, como los pantalones, camisas e incluso los sombreros de lana de oveja; hoy ya se compran, dicen con pena las awichas.

Se percibió que los saberes se van perdiendo según las edades: los niños y niñas saben parte de los procesos y técnicas de esquilado, teñido y tejido; los y las adolescentes verbalizan sobre todo los procesos de lavado de la lana y el tejido; las y los jóvenes, por su parte, si bien tienen el conocimiento sobre elaboración de prendas y tejidos así como sobre su uso en determinadas fechas especiales, son tímidos para referirse a estos temas, lo que puede confundirse con un sentimiento de poco orgullo o desprecio por lo local. En el caso de los niños, niñas y adolescentes, se ve la predisposición a comentar e intercambiar sus saberes (por muy básicos que estos sean). Tanto la técnica del dibujo para plasmar una situación, en este caso el proceso de la producción de la prenda de tejido, como mostrar los telares que conocen y la materia prima que utilizan, ayudó

a entender el conocimiento que tienen acerca de la elaboración de telares y de las prendas.

Si bien cada vez menos personas se dedican al tejido y los textiles, especialmente por el tiempo y el abundante trabajo que requiere su confección, también es cierto que muchos de los saberes todavía circulan en las nuevas generaciones. La riqueza de esta sabiduría desafía a continuar enseñando a las nuevas generaciones su proceso y elaboración. Un desafío que concierne también a la escuela.

MUJERES Y VARONES EN LOS TEJIDOS Y TEXTILES AYMARAS

Las awichas señalan que antes era común que la elaboración de tejidos y telares fuera una actividad tanto de varones como de mujeres, pero que ahora se ve a muy pocos varones en estas tareas y a cada vez menos mujeres también. Que si bien, casi siempre, las mujeres eran las que más realizaban tejidos y textiles, y casi con exclusividad la tarea del hilado de la lana, no se trataba de una tarea exclusiva de ellas y se compartía en los roles de ambos géneros.

Las mujeres elaboraban y aún elaboran sus textiles en telares horizontales y se dedican con mayor detalle a la confección de awayos, taris, llijllas, phullus (frazadas), manteos para la cosecha, costales para trasladar los productos (*phullikustala*), mantas, mantillas, chuspas, ponchos, chala, capacho y otras prendas de vestir. También tejen con palillos, especialmente chompas. Por su parte, los varones utilizaban y usan los telares verticales y su tarea es principalmente la de la elaboración de telas, la bayeta principalmente.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

Todas las mujeres hilan sus lanas, especialmente de oveja; la de llama y alpaca suelen comprarla, ya que no tienen la crianza de esos animales por la región, salvo en contados lugares. Era poco común y ahora menos todavía, ver a un hombre realizando las tareas del hilado.

Se cuenta que el tejido y los textiles eran tan importantes antes, que eran una suerte de requisito para formar pareja. Las mujeres eran más valoradas por la suegra cuando más sabían tejer. Antes de casarse debían elaborar una variedad de frazadas y el poncho del futuro esposo; eso servía para evaluar la capacidad de esas mujeres y la tarea se realizaba con mucho ahínco. Los varones también tejían telas, antes del matrimonio, y la familia de la mujer también evaluaba las habilidades del futuro esposo. Así, la confección de textiles y tejidos era parte de los atributos centrales en las relaciones de pareja e interfamiliares. Hoy, como ya se ha mencionado, esto se ha perdido.

Se cuenta que incluso había tonos de colores para varones y para mujeres, más diferenciados que ahora. Nos preguntamos si eso fue siempre así o fue una incorporación colonial. Cuentan, por ejemplo, que tonos más cafés eran para varones y que ahora esos colores también los usan las mujeres, indistintamente.

DEL TEJIDO Y EL TEXTIL PARA EL USO PROPIO AL ELABORADO PARA EL MERCADO DEL TURISMO

Las avichas nos cuentan que mucho de lo que se hila, ya no se utiliza hoy en día para la elaboración de prendas de vestir, debido a los costos y la competencia del mercado

sintético, como se señaló, sino para hacer taris o alguna otra prenda con destino al mercado, especialmente por el turismo.

Hay comunidades como Huapa de Huatajata y Corpaputo de Achacachi, que tienen la especialidad en producción de tejidos y teñidos, y elaboran prendas para la venta a turistas extranjeros, ya que, según señalan, ellos pagan bien aquello que a nivel local, no se valora, lamentablemente.

Narran las awichas que antes se solía tejer también para cambiar por otros productos. Es decir que el valor del tejido y el textil era tal que servía como mediador para el trueque, era una suerte de moneda propia. Ahora también ese uso se ha perdido por la circulación del dinero, por la monetarización de las relaciones de transacción.

Además de la confección para el turismo, se indica que todavía hay un mercado que valora mucho los textiles y tejidos antiguos de las familias, pero que eso ha generado un saqueo camuflado del patrimonio textil de la región. Cuentan que muchas personas cambian los textiles antiguos por artefactos y cosas que se necesitan hoy, y que ya quedan pocos de esos ricos trabajos de decenas de años de antigüedad, e incluso algunos con centenares de años de vida. Cuentan que vienen muchos “rescatistas” a buscar estas prendas, especialmente desde el Perú, y aunque pagan bajo precio, por necesidad la gente vende, y se lo llevan para el turismo. Una pena grande genera esto, porque no solo se pierden prendas valiosas, sino el espíritu y la sabiduría que habita en ellas. En la zona no hay políticas ni trabajo educativo para la conservación y el resguardo de este patrimonio tan valioso.

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

HILADO

Para la elaboración de textiles y tejidos, primero se esquila con cuchillo la lana de los animales, especialmente de oveja, llama y alpaca; aunque ahora, como se mencionó, prácticamente solo se hace de oveja, pues las otras lanas se compran, e incluso hay un creciente mercado de compra de lana de oveja. La lana de oveja se lava con agua fría y luego se pone a secar en el sol. La lana de llama y de alpaca no se lava directamente, sino que se hila primero. Algunas abuelas aconsejan lavar la lana solo con agua caliente, casi hirviendo para obtener lana blanquita: así no se requiere detergente.

Después se escogen las lanas grandes y medianas, para luego hilar y después torcer. En ese proceso se hacen diferencias, ya que se hilan las lanas grandes para bayeta o *khivsuñamuruq'u*. Para el poncho es *kustalaphullutari*. Las lanas medianas se usan en la confección de mantas, costales, taris, awayos, estallas, kapachus, chuspas, fajas, chalas, chullos, chompas, corpiños, camisas. Otras, medianas, se usan para la confección de camas o frazadas. Con las más pequeñas se elaboran *wiskashondas*.

TEÑIDO

*Yo sé teñir con piedra qarwa y qintu
[planta zarzaparrilla], color rojo y café.*

Las awichas cuentan que antes de teñir se lava con agua caliente la lana de oveja. Dicen que antes lavaban con agua de quinua, a eso se le llamaba *koimiy*. Después del

lavado, se teñía con yerbas como el diente de león y el limón para el color amarillo; con *t'ulaqalaqharwa* vicuña, que es una planta café y se utiliza mucho para phullus o frazadas. Nos cuentan que los colores naturales más usados son el blanco, el negro y el café; que los otros colores se obtenían con el teñido natural con diferentes plantas.

A pesar de la existencia de estos saberes y de su riqueza, han dejado de usar esos teñidos y ahora usan la anilina. Esta llega del Perú y señalan que ha encarecido los costos de la producción de textiles, pues gastan cerca de 90 bolivianos en anilina suficiente para teñir la lana para una cama o frazada. Con la anilina los colores más usados son el blanco, el rosado y el azulón.

LOS COLORES Y LAS FIGURAS

Las figuras se solían utilizar en algunos de los tejidos y textiles, no en todos. Especialmente eran visibles en awayos, taris, istallas, chuspas, y capachus.

Las awichas cuentan que las figuras que usan reproducen lo que aprendieron de las abuelas y abuelos, que no saben mucho los significados ni las historias que narran, pero que así siempre han hecho y así se les va ocurriendo cuando van a tejer algo.

Muchas de las figuras que utilizan son animales y plantas que se observan en la naturaleza. En especial cuando se utilizan las figuras de animales, mencionan que tratan de expresar el carácter de las personas o el uso que tienen las autoridades (como en las chuspas). Por ejemplo, se pone un pajarito porque es vivaz y se usa para niños

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

o personas inteligentes y vivaces. La vizcacha tiene ese mismo significado, indican.

Como se mencionó, la revalorización del rol de las autoridades ha hecho que algunas prendas se vuelvan a confeccionar y ha revitalizado el uso de figuras en las mismas; en especial se señala que son las chuspas las que se elaboran ahora para las autoridades con mayor esmero y que se busca representar figuras acordes con la tarea que desarrollan. Otra de las prendas que todavía se confeccionan en telar, a pesar de los años, son las *wak'a* (fajas). Estas son de las pocas prendas que todavía se confeccionan en buena cantidad para el uso local, lo demás está más destinado al mercado del turismo.

Entre las figuras de animales que se utilizan, se han introducido las del caballo y el perro. Algunas investigaciones señalan que los textiles aymaras tenían menos figuras de animales o seres humanos y más formas simbólicas del cosmos, respecto a los textiles quechuas por ejemplo. Sin embargo, el menor uso de estas figuras se entiende porque fueron prohibidas en la Colonia y la época de la extirpación de idolatrías, ya que eran “sospechosas” de idolatría a la naturaleza y a los ancestros y ancestras. Por ello, en muchas comunidades introdujeron figuras de animales venidos con la invasión europea, como los caballos y perros, ya que, al no ser animales locales, la prohibición no llegaba a ellos. En la zona se mantienen estas figuras de caballos y perros y conviven más con pajaritos, vizcachas e insectos.

Los diseños elaborados exigen un trabajo matemático profundo, prefigurado en la cabeza de las tejedoras,

contando y alzando los hilos para ir haciendo esas figuras que brotan desde la inspiración de la artista tejedora.

Dicen las awichas que más que por las figuras se preocupan por la combinación de los colores, para que quede bonito lo que se hace. Esas combinaciones también fueron aprendidas de las abuelas y los abuelos, a otras les nace nomás al hacerlo. Les cuesta explicar el porqué de algunas combinaciones. Los saberes se viven nomás, no se explican, podríamos decir.

Al combinar hilos y colores producen las siguientes figuras, según su nominación tradicional:

- *K'ili*: sale de dos colores
- *Phuyu*: sale de tres colores
- *Salta*: tres colores y seis amarros
- *Sillana pequeño*: cinco amarros
- *Sillana grande*: seis amarros y tres colores
- *Pichuka*: cuatro amarros
- *Corte*: seis colores y amarros
- *Caballo grande*: de veinticuatro amarros
- *Camino del ratón*: cuatro amarros
- *K'achi*: tres colores y seis amarros
- *Pichjalla*: sale de dos y seis pares y de dos colores

- Re-visitar la Comunicación Popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política

- *Vizcacha*: sale de 12 pares y de dos colores
- *Jamach'i*: sale de 12 pares y de dos colores
- *Anucayuitu (pie del perro)*: sale de 12 pares y de dos colores

Entre algunas de las técnicas compartidas por las awichas se mencionó que un phullu o frazada se elabora con franjas de color azul, verde y anaranjado; eso tiene que ser torcido hacia la izquierda. También comentaron que antes se tenían tejidos de luto, con colores negro y violeta y con hilado a la izquierda, una técnica especial para cuidarse, pero que ahora ya no se elaboran, se han perdido. Otro elemento interesante que cabe destacar es que las prendas tejidas o los textiles en general se hacen enteras, es decir, de una sola pieza. Solo se corta si se teje para pollera.

Por último, cabe señalar que no solo se tejía con lanas, sino también con plantas como la totora y la paja brava, usadas para hacer telas de carga y sogas con sus propias técnicas de tejido, productos valorados también en la construcción de viviendas, especialmente para los amarres.

RE-VISITAR LA COMUNICACIÓN POPULAR

Ensayos para comprenderla como
escenario estratégico de resistencia
social y re-existencia política

Este libro siembra pistas valiosas para esa
comunicación del común que está en el
horizonte de nuestras reflexiones. Al
abrir el campo de la Comunicación en
múltiples direcciones y pensarlo desde las
experiencias (en Colombia, México Y
Bolivia), recuperamos la esencia olvidada
de este fecundo espacio que se mantiene
vivo gracias al aporte de muchos.

Comprendemos la comunicación popular
como un escenario estratégico de
resistencia social y re-existencia política.

Lo cual equivale a apostar por una
re-lectura política desde la originaria
Abya Yala, en medio de una coyuntura
histórica de enorme incertidumbre y
radicalización del poder hegemónico
dominante.

MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN
EDUCACIÓN EN LA CULTURA



UNIMINUTO
Corporación Universitaria Minuto de Dios
Sede Principal