



Otros Logos
REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue
ISSN 1853-4457

Pilares teóricos latinoamericanos para la decolonización comunicacional

Erick R. Torrico Villanueva*

Resumen:

La visión y las aspiraciones del Occidente euro-estadounidense marcaron, desde su origen, al pensamiento comunicacional, incluyendo sus manifestaciones críticas tradicionales. Frente a ello, la decolonización epistemológico-teórica se alza hoy como una respuesta/propuesta factible para liberar a la comunicación en tanto idea y en cuanto hecho a fin de que le sea restituida su naturaleza humanizante. Lo que debe interesar primariamente en toda relación de comunicación son las personas y no los

* Boliviano. Doctor en Comunicación por la Universidad Rey Juan Carlos (Madrid), máster en Sociedad de la Información y el Conocimiento por la Universitat Oberta de Catalunya (Barcelona), maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (La Paz, Programa Bolivia) y licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Católica Boliviana "San Pablo" (La Paz). Presidió la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación entre 2005 y 2009. Dirige el área de posgrado en Comunicación y Periodismo de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) en La Paz. Ha publicado libros sobre periodismo, comunicación y política, teorías comunicacionales, derecho a la información y la comunicación, pensamiento teórico comunicacional latinoamericano y decolonialidad; los más recientes son *Hacia la Comunicación decolonial* y *La Comunicación pensada desde América Latina (1960-2009)*, ambos editados en 2016. Correo electrónico: etorrico@uasb.edu.bo

resultados prácticos perseguidos por los emisores ni la eficiencia de las herramientas que emplean para lograrlos. Esta preocupación, que vuelve hoy a la palestra con renovada fuerza, estuvo ya presente en las reflexiones y planteamientos de varios autores latinoamericanos durante las “décadas rebeldes”, 1960 y 1970, pero ahora resurge con un alcance distinto que se orienta a subvertir las bases de las maneras modernas de pensar el conocimiento, la historia y las prácticas sociales. En este artículo se recupera las contribuciones hechas al respecto por Antonio Pasquali, Paulo Freire, Luis Ramiro Beltrán y Jesús Martín-Barbero, considerados aquí pilares teóricos del nuevo pensamiento crítico regional en Comunicación.

Palabras clave: Pensamiento comunicacional, epistemología, teoría, decolonización, crítica latinoamericana.

Abstract:

The vision and aspirations of the Euro-American Western marked, from its origin, the communicational thought, including its traditional critical manifestations. Faced with this, the epistemological-theoretical decolonization stands today as a feasible response / proposal to free communication as an idea and as a fact in order to restore its humanizing nature. What should primarily be concerned with all communication relationships are people, not the practical results or the efficiency of the tools used to achieve them. This preoccupation, which now returns to the forefront with renewed force, was already present in the reflections and approaches of several Latin American authors during the "rebel decades", 1960 and 1970, but now resurges with a different scope that is aimed to subverting the bases of the modern ways of thinking about knowledge, history and social practices. In this text are recovered the contributions made in this regard by Antonio Pasquali, Paulo Freire, Luis Ramiro Beltrán and Jesús Martín-Barbero, considered here the theoretical pillars of the new regional critical thought on Communication.

Keywords: Communicational thought, epistemology, theory, decolonization, Latin American critique.

Si algo caracteriza al pensamiento teórico comunicacional latinoamericano es su índole predominantemente crítico-utópica, pues es claro que la condición subordinada de la región en el contexto internacional, producto de su pasado colonial, de su incompleto proceso de independencia¹ y de su colonializada contemporaneidad², no podía sino dejar una honda huella en las elaboraciones intelectuales de quienes se ocuparon de producir los primeros acercamientos propios al hecho comunicacional, alimentando un espíritu de rebeldía.³

Así, la visión cuestionadora no sólo de la manera en que este fenómeno social estaba siendo concebido teóricamente por los autores estadounidenses y europeos fundadores del espacio conceptual comunicológico, sino además de las características de la organización y el desempeño de los sistemas de difusión como de los problemas de incomunicación presentes en la región, impulsó los exámenes y los planteamientos contestatarios desarrollados por los promotores de la crítica comunicacional latinoamericana.

Esa toma de posición implicó un doble horizonte de actuación: el que se abría a partir de contrastar las premisas extranjeras con las realidades locales y el correspondiente a la puesta en evidencia de los modelos dependientes y excluyentes aplicados en la comunicación masiva de los países del área. Ello no podía sino dar lugar a una vocación de intervención en el espacio público y a que se avizorara, como eje de esa voluntad político-intelectual situada, la superación necesaria de los límites y consecuencias de esa circunstancia condicionada (condicionante, también) en la teoría y en la práctica.

El pensamiento comunicacional “occidental”

Aunque los iniciadores de la crítica comunicacional en América Latina no lo identificaron de este modo exactamente, uno de sus objetos de análisis principales era

¹ Los países del área fueron colonias de los imperios español y portugués, principalmente, y su configuración como repúblicas a lo largo del siglo diecinueve y hasta inicios del siguiente, aparte de una autonomía jurídico-política formal, trajo consigo un reacomodo interno de la dominación social que ratificó la situación subordinada de las poblaciones tradicionalmente sometidas con directo beneficio para las nuevas élites locales.

² La colonialidad implica la pervivencia de las estructuras de organización y control social fundadas en criterios de clasificación racial heredados de la época colonial que apuntalan la histórica subalternización de la región latinoamericana y, en su interior, otorgan la gestión del poder a grupos privilegiados que sustentan su colocación dominante en la inferiorización biológico-cultural de las mayorías.

³ Este sentido crítico fue tempranamente reconocido por Rita Atwood y Emile McAnany (1986: 11 a 47, en especial).

lo que hoy puede reconocerse como *pensamiento comunicacional "occidental"*, es decir, el acumulado de elaboraciones conceptuales de distinto nivel sobre la comunicación, su proceso o alguno(s) de sus componentes resultante de la utilización de matrices teóricas de la ciencia positiva por estudiosos de centros académicos estadounidenses y europeos.

Estas formulaciones occidente-céntricas privilegiaron la noción de que la comunicación es primariamente un proceso de transmisión de contenidos informativos que se basa en el uso de recursos tecnológicos para que el emisor alcance a sus receptores, de preferencia masivos, y logre sus propósitos. Así, prácticamente desde la propuesta modélica de Harold Lasswell, la comprensión académica del fenómeno comunicacional se orientó ante todo por esa lógica que, de manera directa o no, sustentó el tecnocentrismo y tomó a las funciones, la eficacia y los efectos del *sistema mass-mediático* como su foco principal.

Por consiguiente, la comunicación como hecho social resultó considerada un factor instrumental para la consecución de fines diversos pero, en todo caso, relacionados siempre con el ejercicio de un poder conformador, y la Comunicación, como campo de conocimiento especializado en los temas de la (inter)relación social significativa, quedó constituida como un espacio ambiguo, de saber secundario, derivado, aplicado y utilitario.

Un reducido grupo de autores "occidentales", representantes además del ideario de la modernización, echó las bases de esa concepción que se convirtió *de facto* en canon internacional debido a su capacidad de difusión, bibliográfica ante todo con numerosas traducciones incluidas, y en razón tanto de su adopción como de su reproducción virtualmente pasivas en múltiples programas de estudio y formación a lo largo y ancho del mundo.⁴

Este pensamiento comunicacional inicial, sobre el que en los últimos años se vienen añadiendo conceptos y reflexiones relacionados con los más recientes desarrollos tecnológicos, implica un despliegue de la cosmovisión "occidental" en tres dimensiones: epistemológica, política y social.

En el primer caso, la realidad comunicacional es circunscrita predominantemente a la forma *mass-mediática*, la que supone un flujo unilateral de mensajes desde un emisor institucional hacia un público, tecnologías mediante, y demanda para su estudio la utilización de procedimientos propios del empirismo que, a su vez, es considerado el único modo válido de generación de conocimiento.

⁴ Cfr. Torrico (2015).

En el plano de lo político, esta concepción privilegia la posición e intereses de quienes controlan los sistemas y mecanismos de codificación y transmisión –primero masivos y ahora globales– y que, por tanto, se encuentran en posibilidad de ejercer un determinado poder (simbólico) sobre sus correspondientes audiencias o usuarios.

Por último, en la dimensión social, desde las prácticas de la comunicación se contribuye a la estructuración verticalista de la vida colectiva, patrón que reproduce en el ámbito interno la pauta jerarquizadora racializada de las relaciones entre grupos sociales que ordena a mayor escala –desde que se inaugurara la Modernidad en 1492⁵– la interacción entre pueblos dominantes y subalternizados.

Ese pensamiento, forjado a imagen, semejanza y necesidad de Occidente, es el que fue sometido al escarpelo de la crítica latinoamericana desde hace aproximadamente cincuenta años y es el que hoy la decolonialidad está reevaluando y se ha propuesto remontar.

Tiempo para decolonizar

Los protagonistas del pensamiento crítico social latinoamericano descollaron en los decenios de 1960 y 1970, años rebeldes en que el subcontinente se sublevó contra el subdesarrollo, la dependencia, las dictaduras y el imperialismo.

Tributarios, a su modo, de las ideas y las luchas anti-colonialistas de los siglos dieciocho y diecinueve, los movimientos políticos e intelectuales y los pensadores que durante esas dos décadas emprendieron iniciativas libertarias enarbolaron las banderas de la crítica en variados planos. En el ámbito del pensamiento, y de forma casi secuencial, emergieron en ese lapso en la región la Teoría de la Dependencia (Fernando Cardoso y Enzo Faletto, 1969), la Pedagogía del Oprimido (Paulo Freire, 1970), la Teología de la Liberación (Gustavo Gutiérrez, 1971), la Comunicología de Liberación (Luis Ramiro Beltrán, 1976) y la Filosofía de la Liberación (Enrique Dussel, 1977).

En todos estos casos estuvo presente como sustrato común el reconocimiento de la condición subordinada de América Latina, tanto en lo concerniente a sus relaciones asimétricas con los poderes extrarregionales (Europa, primero, y los Estados Unidos

⁵ Sobre el particular, Enrique Dussel explica que “La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero ‘nació’ cuando Europa pudo confrontarse con ‘el Otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la misma Modernidad” (2008: 9).

de Norteamérica, posteriormente) como respecto a la forma piramidal jerarquizada en que quedó constituida la matriz del control político-económico en el interior de cada país del área, al igual que se estableció la convicción de que tal doble circunstancia tenía que ser superada.

Tras la fase revolucionaria que desembocó en la constitución de las repúblicas, asomaron cuatro problemas que permearon las preocupaciones del pensamiento social latinoamericano: la cuestión de si la región había tenido o no la capacidad de generar ideas propias; el lugar, la situación y el porvenir de las poblaciones nativas en los nuevos Estados; la amenazante nueva presencia hemisférica y mundial de la potencia estadounidense y, por último, la manera en que debía ser concebida y definida la posibilidad de una identidad subcontinental.

Hacia mediados del siglo diecinueve empezó, con el argentino Juan Bautista Alberdi⁶, la reflexión en torno a la existencia y finalidad de una filosofía local, distinta de la que en tiempos coloniales había sido simplemente trasladada desde las fuentes metropolitanas, pensamiento autónomo que sin duda comenzó a desarrollarse durante el propio proceso emancipador y como consecuencia lógica de las variadas rupturas que supuso el logro de la independencia político-formal.

En ese marco, dos de las cuestiones centrales que convocaron al menos hasta bien entrada la segunda década del siglo veinte a los más conspicuos representantes del pensar regional -como el cubano José Martí, el uruguayo José Enrique Rodó y los peruanos Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui- fueron la paulatina configuración del proyecto expansionista de Washington en su creciente pugna con los viejos imperios europeos y la discriminación como la explotación de las poblaciones indígenas en el interior de las sociedades independizadas de América del Sur.

A lo dicho se sumó igualmente la voluntad de forjar una diferenciación identitaria regional que permitiera tomar clara distancia del pasado colonial español-lusitano, apartándose por ejemplo de las apelaciones hispanoamericana e iberoamericana, pero poniendo al descubierto, a la vez, las intenciones expansionistas contenidas en la Doctrina Monroe y su “América para los americanos” (el panamericanismo) desplegada desde 1823. De ahí que la progresiva apropiación de la etiqueta “América Latina”, originalmente concebida para que Francia pudiera enfrentar el predominio anglosajón en la zona, aunque demandó cerca de una centuria para afianzarse en los ámbitos diplomático, político y académico, terminó en la segunda mitad del siglo veinte convertida en una marca territorial y cultural distintiva que incluso fue y es asumida -

⁶ Cfr. Salazar (2006: 33).

como se la considera en este mismo capítulo- en una dimensión de contestación política.⁷

Ese decurso, además de hallar antecedentes en manifiestos y movimientos libertarios durante la etapa colonial⁸, fue alimentado en años posteriores por valiosas contribuciones de autores que prosiguieron y profundizaron la problematización en torno tanto a la circunstancia regional de subordinación como a las posibles salidas para ella. Esto último quedó especialmente reflejado en la serie de propuestas críticas antes mencionadas hechas por Cardoso, Faletto, Freire, Gutiérrez, Beltrán y Dussel.

Y más recientemente, desde la segunda mitad de la década de 1990, se instaló en la escena del debate político-intelectual el *giro decolonial*, un proyecto intelectual que alienta un nuevo latinoamericanismo cuyo componente iconoclasta tiene como un objetivo central la liberación epistémica y el consiguiente desmontaje de los mitos que la Modernidad occidente-céntrica construyó sobre el conocimiento y la historia en general.⁹

El pensamiento decolonial, entonces, pone en evidencia el hecho de que la experiencia colonial –esto es, de la ocupación territorial y el sometimiento político-militar de poblaciones, economías y culturas consideradas atrasadas desde el punto de vista de la “civilización occidental”– pervive más allá de la etapa independentista y de las aseveraciones relativizadoras y hasta optimistas que caracterizan a los discursos de la posmodernidad y el poscolonialismo.

Esa rémora está presente en las sociedades subalternizadas actuales, ya no en la forma del gobierno foráneo directo sino en las visiones de mundo, las estructuras institucionales, las lógicas ordenadoras de las relaciones sociales y en los autoconceptos que tienen de sí los grupos dominantes y los propios sectores subalternos. La colonialidad es, así, la subjetividad que continúa tomada desde el exterior y facilita la permanencia y reproducción de las asimetrías, sean internas, continentales o globales. Esa colonialidad es la que condiciona el ser, el poder, el saber y el hacer, al igual que los modos de interacción con la naturaleza, todo lo cual

⁷ La designación “América Latina” fue propuesta a finales de la década de 1830 por el diplomático francés Michel Chevalier y recién en 1948 apareció incorporada en la denominación de una organización intergubernamental: la Comisión Económica para América Latina (CEPAL). A partir de entonces, su uso se extendió paulatinamente como referencia de la identidad regional.

⁸ El libro *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) y las conocidas sublevaciones comandadas por José Gabriel Condorkanki (Tupaj Amaru) en 1780 y Julián Apaza Nina (Tupaj Katari) en 1781, son ejemplo de esos precedentes, aunque en los hechos se desarrollaron distintos levantamientos indígenas y afro cuando menos entre 1494 y 1872 (Cfr. Lucas, 2004).

⁹ Cfr. Castro-Gómez y Grosfoguel (2007).

constituye la *matriz colonial del poder* que sobrevivió a la descolonización, esto es, a la desconexión política de las colonias respecto de los centros imperiales.

En el caso de la comunicación, como proceso social de (inter)relación significativa, y en el de la Comunicación, como estudio especializado sistemático de ese proceso, la colonialidad está presente tanto en las definiciones y las prácticas instrumentales en uso como en las tradiciones intelectuales pragmática (estadounidense), crítica (europea) y aun en la crítico-utópica (latinoamericana) que componen el ya referido pensamiento comunicacional “occidental”.

No obstante, es en la última corriente nombrada donde pese a las huellas foráneas se puede hallar diversos planteamientos precursores de la crítica epistemológica y teórica en el campo comunicacional que representan aportes fundamentales para afrontar el reto de la decolonización del mismo.

El nexo de la crítica utópica de América Latina con el pensamiento de Occidente está dado, primero, porque éste es su referente necesario y, segundo, en razón de que, en el fondo, ella comparte elementos fundamentales del proyecto de la modernización. Pese a eso, como ya se indicó, es en esa tradición regional donde también se encuentran diversas bases para trabajar por el descentramiento y el desprendimiento de la modernidad/colonialidad.¹⁰

Cuatro pilares

Si bien entre los decenios de 1960 y 2000 fueron al menos 35 varones y 6 mujeres quienes conformaron el núcleo duro de la intelectualidad latinoamericana de la Comunicación (Cfr. Torrico, 2016a: 133-134), cabe destacar acá el papel y las contribuciones de cuatro de esos pensadores que desarrollaron su actividad cuestionadora y propositiva en el lapso de las “décadas rebeldes”: Antonio Pasquali (italo-venezolano), Paulo Freire (brasileño), Luis Ramiro Beltrán (boliviano) y Jesús Martín-Barbero (español-colombiano).

Cada uno de ellos introdujo agudas observaciones en torno al sentido de la comunicación como a las condiciones y características de la producción de conocimiento social y comunicacional en la región, pero también acerca de aspectos más generales concernientes a la ciencia, la teoría, el método o los usos y las incidencias sociales del saber científico.

¹⁰ Sobre el sentido y los alcances del *desprendimiento* véase Mignolo (2014).

Desde entradas analíticas diferentes y sin estar vinculados entre sí, al menos en los primeros años, los cuatro autores nombrados echaron los cimientos de la *episteme* latinoamericana en comunicación, que concibe a ésta como un proceso dialógico constitutivo no sólo del ser humano sino también de la trama social.

Esta opción cognoscitiva se insertó en el proyecto emancipatorio moderno, en particular por la vía del ideal de la democratización, sin haberlo sometido tal diseño a cuestionamiento en cuanto tal. Esa adscripción fáctica, como se comprenderá, limita su fuerza crítica y de transformación, en particular porque la colonialidad no se podía hacer reconocible a partir de los supuestos epistemológico-teóricos que le sirven de base. Sin embargo, siendo una mirada localizada, contiene componentes axiológicos y provee líneas de interpretación y acción que, a no dudarlo, representan pistas y materiales de referencia indispensables en la ruta decolonizadora del presente.

En tal sentido, seguidamente se hace una breve aproximación a las propuestas principales de aquellos autores latinoamericanos que echaron los cimientos del pensar crítico regional en materia de Comunicación y a quienes, por tanto, es dable identificar como **pilares** puesto que es sobre sus ideas y propuestas que se yerguen la *episteme* regional de la especialidad y el horizonte de la decolonialidad en la materia.

La preexistente y humana comunicación

Fue el filósofo ítalo-venezolano Antonio Pasquali quien inició en 1963 la ruta de la crítica comunicacional latinoamericana.

Ese año salió a luz la primera edición de su libro *Comunicación y cultura de masas* en que aportó una importante reflexión conceptual sociológica sobre la información, la comunicación, los medios y la cultura, además de un conjunto de trabajos de análisis concretos sobre la realidad de la radiodifusión, la televisión y el cine en la Venezuela de ese momento.

Las preocupaciones de este autor estaban dirigidas a cuestionar y aclarar la confusión entre las nociones de información y comunicación tanto como a visibilizar el no reconocimiento de la dimensión antropológica de esta última -expresiones aquella y éste, en su criterio, de una situación de “atrofia comunicacional”-, aparte de que igualmente se enrumbaron a poner en evidencia el “estado de postración cultural de las masas” de su país y de América Latina por analogía, como señala en el prólogo.

Esa orientación crítica, que se proponía enfrentar el “subdesarrollo cultural”¹¹ mediante una “política de planificación de las comunicaciones masivas”, queda refrendada con la explicación que ofrece sobre la teoría crítica en un siguiente prólogo, el de la segunda edición (1970), donde Pasquali dice:

¿Cuál es, entonces, la función más profunda de la teoría crítica, la *ratio essendi* de ese imperativo negativo que es su *ratio cognoscendi*? En una palabra: ¿por qué hay que negar, o al menos someter la realidad a la prueba de la negación? *Lo que es*, sólo puede ser negado, en plan teleológico, si se constata que *no es aún lo que debe ser*. Es a partir del debe cuando lo real se hace objeto de negación, para que en su lugar se realice lo aún ideal y superior. La más profunda función a que aspira la teoría crítica es, pues, la de reactivar y universalizar la instancia finalista, expresada en una nueva concepción de la utopía (Pasquali, 1977: 27).

Criticar es, por tanto, ser y estar inconforme con lo que hay, con lo real, y poner al descubierto sus insuficiencias y sus consecuencias negativas, posición desde la que al mismo tiempo es posible avizorar otra forma mejor, deseable pero alcanzable, de esa realidad sometida a observación. La crítica, por ende, supone examinar el modo actual de un hecho o proceso y también desbrozar sus raíces, en contraste con su modo potencial, con su curso utópico. Al respecto, es indispensable puntualizar que para Pasquali la utopía

(...) no es algo que no sucede y no puede suceder, sino, simplemente, aquello que el establishment no quiere que suceda; algo imposible hoy, pero perfectamente realizable; mejor aún, algo que resulta idealmente necesario en el futuro, comparado con una realidad del presente insatisfactoria y perversa (1977: 414).

En ese marco, y para los propósitos que acá interesan, en su concepto de comunicación o de “relación comunicacional”¹² resultan fundamentales las condiciones de bivalencia entre transmisor y receptor, el sentido dialéctico de la relación entre

¹¹ Esta expresión es usada por Pasquali (1977: 105) para referirse al “(...) nivel cultural de una totalidad social cuya estructura sea más de tipo de *masa* que del tipo de *público* (y que según categorías comunicacionales, corresponde a un predominio de la relación de información sobre la relación de comunicación propiamente dicha)”.

¹² Textualmente, este concepto señala lo siguiente: “Por *comunicación* o *relación comunicacional* entendemos aquella que produce (y supone a la vez) una interacción biunívoca del tipo del con-saber, lo cual sólo es posible cuando entre los dos polos de la estructura relacional (Transmisor-Receptor) rige una ley de bivalencia: todo transmisor puede ser receptor, todo receptor puede ser transmisor” (1977: 49). Cabe aclarar aquí que el con-saber para Pasquali se refiere al “saber-uno-de-otro” (1977: 42), condición, a su vez, del “estar-uno-con-otro” o de la existencia de la sociedad.

ambos y la naturaleza exclusivamente humana de éstos. En otras palabras, para este pensador no puede haber comunicación si no se trata de “relaciones interhumanas” entre “personas éticamente autónomas” y que tengan lugar en un “esquema de relaciones simétricas” (1977: 50-51).

En contrapartida, comprende la información como una relación carente de ambivalencia entre transmisor y receptor, que reemplaza el diálogo por la alocución y que termina siendo una forma de comunicación trunca, un “*decir ordenando* sin posibles réplicas de la parte receptora” (1977: 65).

Su aplicación de las ideas de los teóricos de Frankfurt, en particular de las de Theodor Adorno y Max Horkheimer sobre la *industria cultural*, hace que en su diagnóstico general sostenga que “(...) las masificantes relaciones de información se han impuesto atropelladamente sobre un vacío histórico de relaciones comunicacionales y dialógicas” (1977: 105-106), lo que constituye la base de la situación de subdesarrollo cultural que él identifica como un problema en Venezuela y la región latinoamericana.

Tras esas reflexiones, Pasquali acomete en 1970 una nueva causa, esta vez contra el pensamiento positivo y el funcionalismo que privilegian el estudio de los medios tecnológicos por encima de la comprensión del hecho comunicacional en sí.

En su libro *Comprender la comunicación* publicado ese año inaugura una cantera crítica al respecto y deja establecido el error de quienes sostenían que la comunicación era apenas un subproducto del progreso tecnológico; esto significa que la teoría pragmática predominante –es decir, la que nutre el antes mencionado *pensamiento comunicacional “occidental”*– confunde la función (la comunicación) con el órgano accesorio (los medios), lo cual es abiertamente censurado por el autor: “La aberrante reducción del fenómeno *comunicación humana* al fenómeno *medios de comunicación* constituye un caso de perversión intencional de la razón, de tosco artificio ideológico” (1985: 11).

Frente a esa prevalencia de la razón tecnológica, distinta y distante de la racionalidad de los fines, Pasquali afirma:

El desenmascaramiento y rechazo de la pseudo reflexión ideológica, como la que pretende agotarse en una comprensión de los medios, es el primer paso para asegurarse la libertad negativa de pensar. La libertad positiva descansará en un replanteo del problema en otros y más sustantivos términos. El momento es más que nunca propicio para volver a la Comunicación misma, a la sustancia por los accidentes, a la salud por la enfermedad. Ahora, el pensamiento crítico y terapéutico debe dirigir la mirada al en-sí de la relación comunicante. Más que los medios, el pensamiento debe comprender ahora la Comunicación (1985: 14-15).

Consiguientemente, la doble defensa que hace Pasquali –de la naturaleza humana y dialógica de la comunicación y de su anterioridad como proceso social frente a cualquier artificio mecánico que sea capaz de amplificarla–, representa un primer componente aprovechable para el pensamiento comunicacional decolonial.

Conocer y liberar por el diálogo

Desde otro ámbito, el de la educación mediadora de procesos cognoscitivos, el pedagogo brasileño Paulo Freire puso en tela de juicio la deshumanización que define a la sociedad dividida en opresores y oprimidos al tiempo que postuló la liberación individual y social por el diálogo.

En su libro *Pedagogía del oprimido* (1970) indica cómo la opresión se hace patente en la vida social y qué implica para ella:

Toda situación en que, en las relaciones objetivas entre A y B, A explote a B, A obstaculice a B en su búsqueda de afirmación como persona, como sujeto, es opresora. Tal situación, al implicar la obstrucción de esta búsqueda es, en sí misma, violenta (1981: 48).

Y luego concluye que “Una vez establecida la relación opresora, está instaurada la violencia. De ahí que ésta, en la historia, jamás haya sido iniciada por los oprimidos” (ídem).

Salir del círculo perverso de la opresión requiere, para este autor, que se descarte la “educación bancaria”, aquella que consiste en “(...) un acto de depositar en el cual los educandos son los depositarios y el educador quien deposita” (1981: 72). Esta disimetría entre presuntos “sabios” e “ignorantes” es, desde su punto de vista, uno de los sustentos de la “cultura del silencio” que nada más reproduce el orden de la desigualdad.

La concepción “bancaria” se alimenta del monólogo, que clausura la conciencia, busca la mejor adaptación de los oprimidos a su sometimiento y sustituye a la *comunicación* por el *comunicado*. Por ello que la dialogicidad deviene la clave de la otra educación, la “liberadora”, que problematiza, promueve la conciencia crítica y supera la contradicción entre educador y educando.¹³ Se trata, en última instancia, de que mientras aquella fórmula tradicional aspira a perpetuar la opresión mediante la

¹³ Freire propugna a este respecto un doble e intercambiable rol: el del educador-educando y el del educando-educador.

inmersión acrítica de los educandos en la realidad, esta otra se propone hacer emerger las conciencias e impulsar la *inserción crítica* de los educandos en la realidad en que viven y de la cual hacen parte.¹⁴

El diálogo, entonces, "(...) no puede reducirse a un mero acto de depositar ideas de un sujeto en el otro, ni convertirse tampoco en un simple cambio de ideas consumadas por sus permutantes" (1981: 101). Al contrario, es participación creativa y confiada; se trata de *decir el mundo*, pero en comunidad, teniendo como fin último el *ser más*: "Para el pensar ingenuo, lo importante es la acomodación a este presente normalizado. Para el pensar crítico, la permanente transformación de la realidad, con vistas a una permanente humanización de los hombres" (1981: 106).

Planteada así la cuestión de la formación y la finalidad del conocimiento desde la educación que debe realizarse por vía de la comunicación en tanto diálogo, Freire examina un caso concreto vinculado a las prácticas de la "comunicación para el desarrollo" en su versión difusionista: la extensión, es decir, el papel educativo que desempeña el agrónomo.

En su libro *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*, publicado originalmente en 1971, este autor rechaza el propósito persuasivo del extensionismo, al que considera "domesticador", esto es, justamente lo contrario de lo que en términos de humanismo debe distinguir a la educación, definida por él como *práctica de la libertad*: "Persuadir implica, en el fondo, un sujeto que persuade, de esta o de aquella forma, y un objeto sobre el cual incide la acción de persuadir. En este caso, el sujeto es el extensionista, el objeto los campesinos. Objetos de una persuasión que los hará, aún más, objetos de propaganda" (1987: 23).

Sostiene, entonces, que lo que se necesita es reemplazar la "extensión" por la "comunicación", pues lo contrario significa prolongar las condiciones de sumisión de los pobladores rurales.

Pero Freire no sólo cuestiona el carácter impositivo de la extensión que cosifica al otro, reducido a ente receptor pasivo, sino que del mismo modo devela su trasfondo de índole colonial:

Nos parece que la acción extensionista implica, cualquiera que sea el sector en que se realice, la necesidad que sienten aquellos que llegan hasta la "otra parte del mundo", considerada inferior, para, a su manera, "normalizarla". Para hacerla más o menos semejante a su mundo. De ahí que, en su "campo asociativo", el término extensión se encuentra en

¹⁴ Cfr. Freire (1981: 88).

relación significativa con transmisión, entrega, donación, mesianismo, mecanicismo, invasión cultural, manipulación, etcétera (1987: 21).

Y más adelante, cuando afirma que “Conocer es tarea de sujetos, no de objetos” (1987: 28), aporta una importante reflexión sobre gnoseología:

Conocer, en la dimensión humana, que es la que aquí nos interesa, cualquiera que sea el nivel en que se dé, no es el acto a través del cual un sujeto, transformado en objeto, recibe, dócil y pasivamente, los contenidos que otro le da o le impone. El conocimiento, por el contrario, exige una presencia curiosa del sujeto frente al mundo. Requiere su acción transformadora sobre la realidad. Demanda una búsqueda constante. Implica invención y reinención. Reclama la reflexión crítica de cada uno sobre el acto mismo de conocer, por el cual se reconoce conociendo y, al reconocerse así, percibe el “cómo” de su conocer, y los condicionamientos a que está sometido su acto (1987: 27-28).

Lo que persigue en el plano cognoscitivo es que el proceso no se limite a “mostrar” sino impulse el “descubrir” y que, por ende, el *logos*, la razón, se imponga a la *doxa*, que es la opinión simple y pre-científica (Cfr. 1987: 29 y ss.).

En Paulo Freire se encuentran, pues, otros valiosos elementos para la configuración de la argumentación decolonial en el campo de la Comunicación.

Comunicología de Liberación, horizontalidad y dependencia

El comunicólogo boliviano Luis Ramiro Beltrán Salmón merece una mención especial en este breve recorrido por los aportes fundadores del pensamiento comunicacional crítico latinoamericano dado el hecho de haber sido el único en postular la necesidad y posibilidad de una “comunicología de liberación”¹⁵.

Su artículo “Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en América Latina”, publicado originalmente en 1976, se centró de principio en una exposición y crítica de los modelos conceptuales ante todo estadounidenses utilizados para estudiar la comunicación desde la perspectiva de los efectos, las funciones, la difusión de innovaciones y la modernización, es decir, desde el pensamiento “occidental” sobre la materia.

¹⁵ Cfr. Moragas (1982: 94-119) y Beltrán (2000: 87-122).

Esa concepción, en criterio de Beltrán, se caracteriza por su “ceguera ante la estructura social” y por estar inscrita en una idea de la ciencia “al servicio del ajuste social”, naturaleza que correspondía de manera lógica a la de la sociedad, estable y próspera, en que tuvo nacimiento:

(...) una sociedad en que la individualidad predominaba sobre el colectivismo, la competencia era más determinante que la cooperación, y la eficiencia económica y la sabiduría tecnológica tenían más importancia que el desenvolvimiento cultural, la justicia social y la expansión espiritual. Finalmente, era una sociedad a punto de convertirse en el imperio económico más poderoso e influyente del mundo (Beltrán, 2000: 97).

Por tal razón, reconoce que, en su origen, la Comunicología¹⁶ tenía que estar dedicada a gestionar procesos, estratégicamente definidos, que contribuyeran a lograr que los individuos desarrollaran los “comportamientos deseados” por el sistema para garantizar su “normalidad” y evitar las “desviaciones” (2000: 97 y ss.).

Posteriormente, examina también las implicaciones y limitaciones de los procedimientos investigativos principales de esa corriente pragmática y llama la atención sobre el empleo acrítico que se hace de los mismos y de sus fundamentos teóricos en América Latina:

El uso combinado de la encuesta por muestreo y de los métodos de análisis de contenido para hacer investigación, principalmente sobre el público entendido como individuos propensos a los efectos de persuasión de los mensajes de los medios masivos, ha caracterizado a las investigaciones sobre comunicación de inspiración norteamericana, incluyendo gran parte de la realizada en Latinoamérica (2000: 107-108).

No obstante, este pensador señala que en esos años (la década de 1970), estaba surgiendo en la región una nueva generación de investigadores que compartía determinadas convicciones: que la comunicación es un proceso, que la comunicación de América Latina estaba condicionada por los intereses estadounidenses, que había que buscar las ideologías dominantes presentes en los mensajes, que se debía investigar con recursos cualitativos o semicuantitativos, que se tenía que cuestionar las estructuras de la sociedad latinoamericana y que había que poner la investigación comunicacional al servicio del cambio estructural (2000: 113-115).

¹⁶ Beltrán también fue el primero en utilizar esta denominación en referencia a un campo de estudios especializado en el fenómeno comunicacional.

Pero más allá de esos consensos, Beltrán identificó asimismo las divergencias existentes en esa nueva camada de intelectuales, específicamente en relación a cómo tendría que ser la “nueva sociedad” en Latinoamérica y respecto a que si, para alcanzarla, había que seguir el camino de la “reforma” o la “revolución”, con las consiguientes consecuencias de estas decisiones sobre las características del trabajo de los científicos (2000: 115).

Y de allí Beltrán desprende su expectativa de que debido a que “(...) algunos estudiosos de la comunicación en Latinoamérica están dando señales de ser capaces de pensar por sí mismos y de enmarcar su trabajo en los términos de sus propias realidades” (2000: 116) era factible avizorar un cambio de timón del que surgiera una “comunicología de liberación”. Su formulación sobre este particular decía:

Tal vez se logrará una conciliación programática y libre de dogma entre la lúcida intuición y la medición valedera que conduzca al óptimo empleo de las diversas tendencias de las diferentes técnicas, así como a la creación de conceptos y procedimientos genuinamente adecuados a la región (2000: 116).

Poco después, en 1978, Beltrán presentó en Nueva York un provocador análisis de las relaciones entre Estados Unidos de Norteamérica y América Latina en materia de comunicación en el que sustentó la hipótesis de que tales vínculos estaban caracterizados por una situación de “dominación cultural”¹⁷. Esta expresión, en su concepto, “(...) denota un proceso verificable de influencia social mediante el cual una nación impone a otros países su conjunto de creencias, valores, conocimientos y normas de comportamiento, así como su estilo general de vida” (Beltrán y Fox, 1982: 18; traducción del autor de este capítulo).

En dicha oportunidad, explicó que

(...) por medio de diversos mecanismos –desde la manipulación de las noticias y de la publicidad comercial hasta operaciones de propaganda subversiva clandestina– los Estados Unidos ejercen, a través de la comunicación, una indiscutible influencia cultural sobre los países latinoamericanos, la cual pone en gran peligro la integridad de sus culturas nativas (1982: 39, traducción del autor de este capítulo).

¹⁷ Se trató de la ponencia “*Communication between the USA and Latin America: A case of cultural domination*”, que leyó en la Conferencia Mundial de Medios sobre el Futuro de la Prensa Libre que fue patrocinada por The News World.

Otro referencial artículo, que la Comisión Internacional para el Estudio de los Problemas de la Comunicación de la UNESCO, la Comisión MacBride, solicitó a Luis Ramiro Beltrán Salmón, fue preparado por él en 1979 y hecho público en Brasil en 1981. Se titula “*Adiós a Aristóteles: La comunicación ‘horizontal’*” (Beltrán, 2007). En este ensayo reseñó las definiciones tradicionales de la comunicación así como las críticas que éstas merecieron tanto dentro de la propia visión pragmática –que fue relativizando su inaugural creencia en los efectos todopoderosos de los medios masivos– como aquellas que les fueron hechas a partir de principios de interpretación distintos en Europa y América Latina.

El argumento central de Beltrán habla de que en el sustrato de las definiciones y modelos clásicos de la comunicación, que sintetiza en lo que denomina el “esquema perdurable” (*Fuente-Codificador-Mensaje-Canal-Decodificador-Receptor-Efecto*) está constantemente presente la impronta aristotélica que ya en el siglo IV a.C. entendió a la retórica compuesta por tres elementos (*locutor-discurso-oyente*) y vio su propósito expresado en “la búsqueda de todos los medios posibles de persuasión” (2007:15). Frente a ello, y a la luz de los avances conceptuales registrados hasta entonces¹⁸, este pensador planteó un modelo de “comunicación horizontal” asentado en el derecho a comunicar y bajo condiciones de acceso libre e igualitario, diálogo y participación (2000: 30).

De todos modos, aunque sugirió que su modelo podía ser, como el que Harold Lasswell planteó en 1948, “una forma conveniente de describir la comunicación”, Beltrán fue cauto y sostuvo que:

Idealmente todas las comunicaciones debieran ser horizontales. En la práctica esto no siempre es posible ni tal vez siquiera deseable. Por tanto, si la comunicación vertical tiene que permanecer en escena hasta cierto punto, lo que de ninguna manera debe suceder es que sea manipulatoria, engañosa, explotadora y coercitiva (2007: 33).

Así, las contribuciones de Beltrán, el único con formación especializada de base en Comunicación dentro del grupo de los cuatro pilares teóricos consignados en este capítulo, constituyen otra fuente primordial para la decolonización comunicacional.

¹⁸ Recuérdese que la Comisión de la UNESCO nombrada antes se hallaba en medio de la discusión que en 1980 daría lugar a la propuesta de un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación expresada en el informe **Un solo mundo, voces múltiples**, la cual combatieron duramente las potencias capitalistas y las corporaciones transnacionales de la comunicación hasta inviabilizar todas las probabilidades de su realización.

Lo social, condicionante del conocimiento y la teoría

Comunicación masiva: Discurso y poder fue el primer polémico libro que el filósofo español naturalizado colombiano Jesús Martín-Barbero publicó en 1978.

En la primera parte del mismo, referida a los debates que estaban registrándose por esos años en América Latina, tematiza el problema de la dependencia cultural regional y, en ese marco, el de otra dependencia más específica: la de la producción de conocimientos que -dice- no puede ser reducible a una cuestión de importación de saberes (1978: 18).

Su lectura de la situación se orienta a recuperar la complejidad de los procesos sociales y a dejar de lado las versiones mecanicistas que simplemente consideraban a la dependencia como un factor externo al que había que resistir y combatir. Más bien su propuesta consiste en asumir que la condición dependiente es asimismo un componente que está presente en todos los elementos de la sociedad, es decir, que se trata de un factor estructural con incidencia en el lugar y el papel que tienen las teorías en la circunstancia de subordinación de la región.

Al respecto, señala:

Las raíces de la dependencia cultural están en la propia historia y no fuera, en esa “cultura del silencio y de la sumisión” que los trabajos de P. Freire, D. Ribeiro y F. Fanon¹⁹ nos han permitido empezar a comprender, esto es en la interiorización del colonialismo y su objetivación en las relaciones sociales (1978: 19).

Por consiguiente, Martín-Barbero propugna un cambio en la perspectiva de análisis a fin de que el problema pueda resultar inteligible fuera de mistificaciones y dogmatismos liberales o marxistas:

La dependencia no estriba entonces en la asunción de la teoría como creen aún los defensores de un nacionalismo trasnochado. Lo dependiente es la concepción misma de la ciencia, del trabajo científico, y de su función en la sociedad. Y aún más la dependencia trabaja en la interiorización de la división social del trabajo a nivel internacional según la cual estos países [los de América Latina] no pueden permitirse el lujo de hacer ciencia, con

¹⁹ Se refiere al pedagogo Paulo Freire, al antropólogo brasileño Darcy Ribeiro y al psiquiatra y filósofo Frantz Fanon oriundo de Martinica. Todos ellos, a su modo, se pronunciaron en contra de las desigualdades y sujeciones, internas y externas, que enfrentaban las poblaciones rurales, nativas y afro de América Latina, tanto como el conjunto de las sociedades en la región.

aplicar lo que hacen los otros están cumpliendo su papel en la historia (1978: 20).

De esa forma, es el propio proceso de producción de conocimientos, inserto en unas estructuras sociales de dominación, el que resulta exógeno y no apenas los productos investigativos y teóricos foráneos que la sociedad dependiente puede consumir.

Entonces, para este autor, la consideración de las condiciones sociales dentro de las que el saber es producido debe ser privilegiada en la reflexión epistemológico-teórica en lugar de la tradicional preocupación positivista por la pureza del método²⁰. Y sostiene, en esa misma línea, que se necesita reconocer y aceptar la presencia de la ideología como un nivel inherente a esa labor productiva, tal como sucede en cualquiera de las demás prácticas sociales.

También Martín-Barbero pone en evidencia la naturaleza de la teorización dominante, la de la *Mass Communication Research (MCR)*, que como “(...) ‘ciencia’ de las comunicaciones nace controlada y orientada a perfeccionar y perpetuar ‘el estilo norteamericano de democracia’” (1978: 22) con objetivos y características que “(...) no podían ser otros que los que corresponden al proyecto fundador: la continuidad, el orden, el individualismo y la competencia” (ídem).

Para este pensador, desde esa concepción calificada como clásica, la llamada comunicación masiva alienta la pasividad de los receptores, su enajenación social, y convierte a los medios de difusión en eficientes mecanismos que “(...) iban a posibilitar nuevas y sofisticadas, más penetrantes formas de coloniaje a través de las cuales la dominación dejaría de ser sufrida como una opresión para ser recibida como una alianza que convierte al dominador en libertador” (1978: 28).

Y es justamente en respuesta a esa esquematización instrumentalizadora de la teoría y la práctica de la comunicación masiva hecha por el “paradigma dominante” (de la MCR) que él lleva adelante otras búsquedas en pos de “perder el objeto” y “ganar el proceso”²¹, lo cual iría a desembocar casi 10 años después en el renovador tránsito “de los medios a las mediaciones” que evidentemente cambió el lugar desde donde es posible formular las preguntas y hallar otras interpretaciones;²²

²⁰ En relación a este punto, Martín-Barbero señala lo siguiente: “Pero esto supone un cambio de registro, pasar de la pregunta positivista sobre las ‘garantías’ del conocimiento a la que plantea el materialismo histórico acerca de las condiciones y los mecanismos de la producción de los conocimientos” (1978: 21).

²¹ Cfr. Martín-Barbero (1984). El “objeto” tradicional eran los medios, casi siempre vacíos de sociedad.

²² Cfr. Martín-Barbero (1987).

(...) hemos tenido que perder la seguridad que nos daba la semiología o la psicología, o la teoría de la información, para que nos encontráramos a la intemperie, sin dogmas, sin falsas seguridades, y sólo entonces empezáramos a comprender que **lo que es comunicación en América Latina** no nos lo puede decir ni la misma semiología ni la teoría de la información, no nos lo puede decir sino la puesta a la escucha de cómo vive la gente la comunicación, de cómo se comunica la gente. Si aceptamos eso estaríamos aceptando que hay que llegar a la teoría pero desde los procesos, desde la opacidad, desde la ambigüedad de los procesos (1984: 2).

La decolonización del pensamiento comunicacional, por lo expuesto, cuenta con otro significativo volumen de insumos en la producción intelectual de Jesús Martín-Barbero.

Un bagaje para tomar en cuenta

El pensamiento decolonial va más allá del estudio del discurso de la dominación colonial, que es propio de la corriente poscolonial²³, y profundiza al menos en dos grandes líneas de trabajo: el origen occidente-céntrico de los conocimientos prevalecientes en las diferentes áreas del saber y la herencia de la colonialidad en las sociedades subalternizadas por el proyecto de la Modernidad.

En tal marco, es fundamental una toma de conciencia extendida que haga posible la liberación epistemológico-teórica capaz de ofrecer una comprensión distinta de la historia, el orden político, el universo de los saberes y aun las prácticas cotidianas cuya definición ha sido resultado de una larga estructuración condicionada por intereses y estrategias de control supremacista.

Y la decolonialidad provee una oportunidad consistente para el logro de esa re-lectura y, por supuesto, para la superación de los estreñimientos que el colonialismo, el neocolonialismo y la colonialidad traen aparejados. Sin embargo, no se trata de echar todo por la borda, sino de desbrozar nuevas sendas desde una colocación epistémica otra, la de la subalternidad, que a la vez descarte, recupere, trascienda y cree. Aquí no se trata solamente de resituar el centro desde el que se hacen las preguntas acerca de los objetos de conocimiento, sino de reubicar y resignificar el espacio/tiempo histórico, político, social y filosófico del punto de vista a partir del que se conoce.

Una tarea útil en este sentido es aquella a que convoca Immanuel Wallerstein cuando dice que hay que confrontarse directamente con la cuestión de “cómo hemos llegado a

²³ Véase, al respecto, las esclarecedoras referencias de Nayar (2015).

pensar del modo en que lo hacemos” (2006: 12). Y las que le siguen son interrogarse sobre qué ha sido pensado y por qué, además de qué se puede pensar de otro modo. En tal contexto, el bagaje de posiciones, temas y propuestas que se puede hallar en las elaboraciones de Antonio Pasquali, Paulo Freire, Luis Ramiro Beltrán y Jesús Martín-Barbero para el campo de la Comunicación, pioneros de la crítica utópica latinoamericana en esta área del conocimiento, no puede ser sino altamente promisorio.

La comunicación, en tanto proceso humano y social básico además de práctica cotidiana, tiene que restablecer su sentido liberador en todas sus manifestaciones. Su entendimiento decolonizado es, cómo no, una condición necesaria para ello.

Referencias bibliográficas

- Atwood, Rita y McAnany, Emily (1986), *Communication & Latin American Society. Trends in Critical Research, 1960-1985*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- Beltrán, Luis Ramiro y Fox, Elizabeth (1982), *Comunicação dominada. Os Estados Unidos e os meios de comunicação da América Latina*, São Paulo, Paz e Terra.
- Beltrán, Luis Ramiro (2000), *Investigación sobre Comunicación en América Latina. Inicio, Trascendencia y Proyección*, La Paz, Plural.
- _____ (2007), “Adiós a Aristóteles: La comunicación ‘horizontal’”, en *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, Sao Paulo, ALAIC. N°7, pp. 12-36.
- Cardoso, Fernando y Faletto, Enzo (1983), *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre.
- Dussel, Enrique (1991), *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.
- Freire, Paulo ([1970] 1981), *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI.
- _____ ([1973] 1987), *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*, México, Siglo XXI.
- Gutiérrez, Gustavo (1971), *Hacia una Teología de la Liberación*, Bogotá, Indo-American Press Service.
- Lander, Edgardo (Comp., 2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.

- Lucas, Kintto (2004), *Rebeliones Indígenas y Negras en América Latina*, Quincenario Tintají, Quito.
- Martín-Barbero, Jesús (1978), *Comunicación masiva: Discurso y poder*, Quito, Intiyan.
- _____ (1984), "Perder el 'objeto' para ganar el proceso", en *Revista Signo y Pensamiento*, Bogotá, Universidad Javeriana, Vol. 3, n° 5.
- _____ (1987), *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México, Gustavo Gili, S.A.
- _____ (2002), *Oficio de Cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- Marques de Melo, José y Brittes, Jucara (1998), *A trajetória comunicacional de Luiz Ramiro Beltrán*, São Paulo, Universidade Metodista de Sao Paulo.
- Mignolo, Walter (2011), *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*, Buenos Aires, Del Signo.
- _____ (2014), *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Del Signo.
- Moragas, Miquel de. ([1979] 1982), *Sociología de la comunicación de masas*, Barcelona, G. Gili, S.A.
- Nayar, Pramod (2015), *The Postcolonial Studies Dictionary*, Malden, Wiley Blackwell.
- Pasquali, Antonio ([1963] 1977), *Comunicación y cultura de masas*, Caracas, Monte Ávila.
- _____ ([1970] 1985), *Comprender la comunicación*, Caracas, Monte Ávila.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010), *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Universidad del Cauca.
- Salazar, Augusto ([1968] 2006), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI.
- Said, Edward ([1978] 2010), *Orientalismo*, Barcelona, De Bolsillo.
- Sierra, Francisco y Maldonado, Claudio (Coords.) (2016), *Comunicación, Decolonialidad y Buen Vivir*, Quito, CIESPAL.
- Torrice, Erick (2015), "La comunicación 'occidental'. Eurocentrismo y Modernidad: marcas de las teorías predominantes en el campo", en *Journal de Comunicación Social*, La Paz, Universidad Católica Boliviana. N° 3, pp. 41-64
- _____ (2016a), *La comunicación pensada desde América Latina (1960-2009)*, Salamanca, Comunicación Social.
- _____ (2016b), *Hacia la Comunicación decolonial*, Sucre, Universidad Andina Simón Bolívar.

Wallerstein, Immanuel (2006), *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. México, Siglo XXI.