

*Editor*

*Martín Oller Alonso*

# Cultura(s) Periodística(s) Iberoamericana(s)

## La diversidad de un periodismo propio

Prólogo

**Beate Josephi, Ph. D.**

University of Sydney, Australia

Cuadernos Artesanos de Latina / 125



Coordinador editorial: José Manuel de Pablos - [jpablos@ull.edu.es](mailto:jpablos@ull.edu.es)

Comité Científico

Presidencia: José Luis Piñuel Raigada (UCM)

Secretaría: Alberto Ardèvol (ULL)

- José Antonio Meyer (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, BUAP)
- Ramón Reig (Universidad de Sevilla, US)
- Miquel Rodrigo Alsina (Universidad Pompeu Fabra, UPF)
- Xosé Soengas (Universidad de Santiago de Compostela)
- José Miguel Tüñez (Universidad de Santiago de Compostela, USC)
- Victoria Tur (Universidad de Alicante, UA)
- Miguel Vicente (Universidad de Valladolid, UVA)
- Ramón Zallo (Universidad del País Vasco, UPV-EHU)
- Núria Almiron (Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, UPF)
- Francisco Campos Freire (Universidad de Santiago de Compostela)
- José Cisneros (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, BUAP)
- Bernardo Díaz Nosty (Universidad de Málaga, UMA)
- Carlos Elías (Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED)
- Paulina B. Emanuelli (Universidad Nacional de Córdoba, UNC)
- Marisa Humanes (Universidad Rey Juan Carlos, URJC)
- Juan José Igartua (Universidad de Salamanca, USAL)
- Xosé López (Universidad de Santiago de Compostela)
- Maricela López-Ornelas (Universidad Autónoma de Baja California, AUBC)
- Javier Marzal (Universidad Jaume I, UJI)

\* Queda expresamente autorizada la reproducción total o parcial de los textos publicados en este libro, en cualquier formato o soporte imaginables, salvo por explícita voluntad en contra del autor o autora o en caso de ediciones con ánimo de lucro. Las publicaciones donde se incluyan textos de esta publicación serán ediciones no comerciales y han de estar igualmente acogidas a Creative Commons. Harán constar esta licencia y el carácter no venal de la publicación.

Este libro y cada uno de los capítulos que contiene (en su caso), así como las



imágenes incluidas, si no se indica lo contrario, se encuentran bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 3.0 Unported. Puede ver una copia de esta licencia en

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/> Esto significa que Ud. es libre de reproducir y distribuir esta obra, siempre que cite la autoría, que no se use con fines comerciales o lucrativos y que no haga ninguna obra derivada. Si quiere hacer alguna de las cosas que aparecen como no permitidas, contacte con los coordinadores del libro o con el autor del capítulo correspondiente.

\* La responsabilidad de cada texto es de su autor o autora.

125° - **Cultura(s) Periodística(s) Iberoamericana(s)**

**La diversidad de un periodismo propio** /Martín Oller Alonso

| Precio social: 12,35 € | Precio en librería. 16,05 €

Editores: Javier Herrero y Alberto Ardèvol

Diseño: F. Drago

Ilustración de portada: Fragmento del cuadro *Mujer con bernegal*, de Pedro de Guezala (1958).

Imprime y **distribuye**: F. Drago. Andocopias S. L.

c/ La Hornera, 41. La Laguna. Tenerife.

Teléfono: 922 250 554 | [fotocopiasdrago@telefonica.net](mailto:fotocopiasdrago@telefonica.net)

Edita: Sociedad Latina de Comunicación Social – edición no venal

- La Laguna (Tenerife), 2017 – Creative Commons

<http://www.revistalatinacs.org/12SLCS/portada2014.html>

Descargar en pdf:

<http://www.cuadernosartesanos.org/#125>

Protocolo de envío de manuscritos:

<http://www.cuadernosartesanos.org/protocolo.html>

ISBN – 13: 978-84-16458-61-5

D. L.: TF 937-2017

[DOI: 10.4185/cac125](https://doi.org/10.4185/cac125)

# Índice

**CAPÍTULO I:** An overview of Latin American Journalistic Culture(s). The profile, professional situation and perception of journalists in Argentina, Brazil, Chile, Colombia, Ecuador, El Salvador and Mexico, p. 21

*Martín Oller, Sallie Hughes, Adriana Amado, Jesús Arroyave, José Luis Benítez, Palmira Chavero, Miguel Garcés, Mireya Márquez, Claudia Mellado y Sonia Virginia Moreira*

**CAPÍTULO II:** La materialización del método objetivo en el contenido noticioso de los diarios españoles, p. 61

*María Luisa Humanes y Sergio Roses*

**CAPÍTULO III:** Periodismo argentino: ética ideal para prácticas coyunturales, p. 79

*Adriana Amado*

**CAPÍTULO IV:** Corrupção e violência: sobre os riscos para jornalistas e mídia no Brasil, p. 95

*Sonia Virginia Moreira*

**CAPÍTULO V:** La comunicación mediática en Ecuador. Características de la prensa de referencia, p. 113

*Palmira Chavero y Martín Oller*

**CAPÍTULO VI:** Análisis del periodismo en Cuba: el predominio del rol profesional leal-facilitador de los periodistas en el contenido de las noticias de prensa, p. 135

*Dasniel Olivera y Leydi Torres*

**CAPÍTULO VII:** El periodismo deportivo en el norte de México: culturas de producción, prácticas de reporte y percepciones profesionales, p. 163

*Mireya Márquez, Ángel Iván Húguez y Ángel Mario Martínez*

**CAPÍTULO VIII:** Percepciones profesionales y rutinas de producción en el periodismo radiofónico de salud en México, p. 195  
*Lucano Romero Cárcamo*

**CAPÍTULO IX:** La cultura periodística pre-profesional en el *triángulo de las Bermudas* del periodismo latinoamericano: Cuba, Ecuador y Venezuela, p. 223

*Martín Oller, Dasniel Olivera, Carlos Arcila, Palmira Chavero, Katiuska Flores, Abel Somohano, Mabel Calderín, Odett Domínguez, Liz Oliva y Jennifer Veliz*

**CAPÍTULO X:** La colaboración con el periodismo profesional, elemento definidor del periodismo ciudadano, p. 275

*Guillermo Gurrutxaga, María José Cantalapedra y Leire Iturregui*

**CAPÍTULO XI:** Vigencia de las radios indígenas en la era digital, sentando la agenda noticiosa de base en América Latina, p. 295

*Jairo Lugo-Ocando y Mónica Marchesi*

**CAPÍTULO XII:** Hacia un *periodismo-otro*: culturas periodísticas en América Latina en el marco del giro decolonial, p. 317

*Martín Oller y María Cruz Tornay*



# Hacia un *periodismo-otro*: culturas periodísticas en América Latina, en el marco del giro decolonial

*Martín Oller Alonso. Universidad de La Habana, Cuba*

*María Cruz Tornay. Universidad de Sevilla, España*

## Introducción

EL ANÁLISIS de las culturas periodísticas en las diversas regiones del mundo da muestra de los imaginarios y sentidos comunes instalados en las comunidades de profesionales del periodismo. Aunque cabría esperar rasgos diferenciados en función de contextos políticos, sociales, históricos y económicos que, entre otros, influyen en los roles que desempeñan los periodistas en sus países y en sus marcos simbólicos, lo cierto es que distintos estudios apuntan a una “homogenización de las prácticas o de las orientaciones periodísticas” (Oller y Barredo, 2013: 16) que se manifiestan en la prevalencia de ideales típicamente occidentales, como la objetividad y la imparcialidad, en países de regiones dispares (Ferguson y Golding, 1997).

Para el caso de América Latina, territorio tomado como *locus* de enunciación para este trabajo, se observa una fuerte influencia de las culturas periodísticas occidentales que son aprehendidas como referente, un fenómeno observable de manera general en el ámbito de las Ciencias Sociales, que incorporan a sus disciplinas paradigmas importados de las academias europeas y norteamericanas. Pero, si

bien es cierto que las universidades latinoamericanas se han construido tomando como referencia modelos exógenos, también es cierto que el subcontinente ha sido desde hace décadas un territorio clave para el pensamiento crítico y alternativo frente a una comunicación occidentalizada (Torrico, 2016), aquella que aún se continúa enseñando en las aulas.

A partir de la década de los sesenta, decenas de investigadores de la región han contribuido a la construcción de un pensamiento crítico latinoamericano desde la comunicación, que debe ser comprendido y estudiado en el marco de los procesos emancipatorios que emprendieron algunos pueblos del continente y de otras corrientes de pensamiento que entendieron el papel de sus disciplinas como proyectos humanistas y liberadores, como los casos de Paulo Freire para la pedagogía y de Enrique Dussel para la filosofía. De manera más reciente, pero encontrando en su genealogía el pensamiento crítico latinoamericano, la teología de la liberación, los proyectos de liberación antes señalados, la teoría de la dependencia y otras corrientes de estudios de la subalternidad (Escobar, 2003), se identifica a un grupo de autores/investigadores que desde diferentes disciplinas plantean un pensamiento y un paradigma *otro* (p. 53), entendido como una ruptura de la línea de continuidad que supone este proyecto en relación a las discursividades y narrativas insertas en las Ciencias Sociales modernas.

El autodenominado Programa de Investigación “Modernidad/Colonialidad” (Escobar, 2003) realiza una crítica a la epísteme eurocéntrica constitutiva de la estructura triangular de la colonialidad del ser, poder y saber, -aquella colonialidad que pervivió la descolonización político/administrativa- y realiza diferentes propuestas que se expondrán a lo largo de este capítulo, pero que comparten la revalorización y el diálogo con esos saberes *otros* subalternizados e inferiorizados por la modernidad colonial. Desde la perspectiva decolonial, se trata de comprender el “sistema mundo capitalista / patriarcal moderno / colonial occidentalizado / cristianizado (Grosfoguel, 2011) desde un pensamiento heterárquico, es decir, “entendiendo el sistema como una imbricación de estructuras complejas de poder que se influyen entre sí en

procesos heterogéneos, múltiples y con diferentes temporalidades” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 18).

De manera coetánea a la emergencia de la crítica decolonial, que aún mantiene abierto el debate, se dieron cambios políticos en la región que permitieron hablar de nuevos paradigmas, esta vez, desde el ámbito político-jurídico. Desde los últimos años de la década de los noventa y los primeros años del nuevo siglo, se abrió en el subcontinente una nueva etapa con la llegada de gobiernos de tendencias progresistas que, aupados por movimientos sociales y ciudadanos, apostaron por reforzar el papel regulador del Estado y por la transición hacia nuevos paradigmas que permitieran la superación del modelo neoliberal implantado en la región décadas atrás. En algunos de estos países -Venezuela, Bolivia y Ecuador-, el cambio de época se inició con la aprobación de constituciones que recogieron o se inspiraron en la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas en relación al pensamiento andino del “Buen Vivir”, traducción del *Sumak Kawsay* en Ecuador y del *Suma Qamaña* en Bolivia. La inclusión de la plurinacionalidad y de la interculturalidad supuso el reconocimiento de dos de las reclamaciones históricas de los pueblos indígenas, aunque, como se verá más adelante, se trata de un camino trazado que aún debe ser recorrido.

En este marco de transición hacia nuevos paradigmas, la comunicación se ha convertido en lo que se puede ejemplificar como un “campo de batalla” en el que se han medido las fuerzas y grupos de poder interesados en cada uno de los modelos en disputa. El reconocimiento del derecho a la comunicación, la inclusión del sector comunitario como actor comunicativo -con larga tradición en el continente, pero excluido de los marcos legales en varios países<sup>64</sup>- y el

---

<sup>64</sup> Las emisoras comunitarias han tenido una fuerte presencia en Latinoamérica desde mediados del siglo pasado y se han caracterizado por su vinculación con proyectos y luchas sociales, como la alfabetización, la educación, el movimiento obrero o la articulación comunitaria. En algunos países, el sector emitía al margen de la legalidad por la falta de reconocimiento en los marcos legislativos reguladores de las telecomunicaciones. En Ecuador, las radios comunitarias optaron por la emisión bajo licencia comercial, mientras que en Venezuela o Brasil lo hicieron de manera ilegal y bajo amenaza de clausura y persecución.

reparto de las frecuencias del espectro radioeléctrico de manera equitativa y proporcional entre sectores, son algunos de los cambios introducidos en el contexto de la comunicación y que permiten que se pueda hablar de una transición hacia nuevos escenarios comunicativos y mediáticos en los que quedan encuadrados los profesionales del periodismo.

Los cambios producidos en el entorno periodístico latinoamericano constituyen el rotor que alimenta el motor de la investigación de las culturas periodísticas en el continente. Pero, en consonancia con los nuevos paradigmas de un pensamiento *otro*, esta debe realizarse desde una perspectiva situada del conocimiento, en este caso, en diálogo con la crítica decolonial y el pensamiento heterárquico, en sustitución de los paradigmas occidentales y eurocéntricos que de manera recurrente se han empleado en América Latina para validar las investigaciones en esta área. Con tales objetivos, en este capítulo se realiza una aproximación al pensamiento decolonial latinoamericano y a la *hybris* del punto cero constitutiva de la modernidad colonial (Castro-Gómez, 2005), para posteriormente presentar una propuesta de análisis dirigida a la investigación en el ámbito de las culturas periodísticas intermedias (Oller y Barredo, 2013), que deben ser entendidas en el marco del debate hacia un periodismo *otro*.

## **1. Epistemología eurocéntrica y modernidad colonial**

El concepto de “cultura” aparece directa y abiertamente como elemento central de una etnografía colonialista, opuesto al concepto de “civilización”, que queda reservado para la sociedad moderna (Echeverría, 2010). Uno de los ejes a los que el pensamiento decolonial ha dedicado gran parte de su debate se refiere a la crítica a la epistemología y a las formas de conocimiento eurocéntricas que, a partir de la experiencia local europea, fueron universalizadas como paradigma de desarrollo y modernidad y que, por este mismo motivo, fueron constitutivas del proyecto moderno colonial iniciado con la conquista de los territorios de América.

Enrique Dussel ha planteado de manera prolífica a lo largo de su obra la crítica a la filosofía cartesiana, aquella sobre la que se construyó un pensamiento científico basado en los ideales de la objetividad, neutralidad y distanciamiento del objeto del estudio. Esta

indeterminación cuantitativa de toda *cualidad*<sup>65</sup>” (Dussel, 2008: 65) - que en realidad se trataba del punto de vista de un varón, blanco, europeo- será conceptualizada por Castro-Gómez (2007) como la “hybris de punto cero”, con la que se refiere a un modelo epistémico en el que “el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda” (p. 83). La ciencia moderna se construye sobre el mito del punto cero de observación con el que pretende parecerse a Dios, por eso, dice Castro-Gómez (2007: 83), cae en la *hybris*, el pecado de la desmesura en la Antigua Grecia:

Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la *hybris* es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista.

Este fue el modelo epistémico que se impuso en el sistema-mundo a partir del siglo XVIII, desplazando a los saberes y epistemologías de los pueblos colonizados e inferiorizados como estrategia colonial que debe ser entendida junto a la colonialidad del poder y del ser. La invención de la raza, que Quijano (2000, 2000b) identificará como la estrategia de Occidente para justificar la jerarquización de las poblaciones y la división internacional del trabajo, tiene su paralelo en el ordenamiento epistémico de las poblaciones en un etapismo lineal, de modo que, mientras los europeos blancos han alcanzado el paradigma de civilización y modernidad a partir del uso de la razón, los pueblos colonizados aún se encuentran en un estado de atraso que termina justificando su colonización:

El racismo como estrategia de sometimiento se impone de manera simbólica con la naturalización del fenotipo blanco, que se presenta como el patrón de neutralidad y el referente sobre el que se construye todo lo que *no es* (Tornay y Oller, 2016: 94).

Es necesario ubicar, por tanto, la universalización de la epistemología europea como estrategia colonial en el marco de las estructuras complejas de poder que desarrolla el concepto de pensamiento

---

<sup>65</sup> Cursiva del autor.

heterárquico, señalando las múltiples estrategias de clasificación y jerarquización que sirvieron para imponer el privilegio del varón, blanco, europeo y cristiano en todos los aspectos de la vida y, a su vez, para justificar la dominación de los pueblos colonizados e inferiorizados.

Es pertinente recordar que el debate de la Escuela de Salamanca, entre los teólogos Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, perseguía clarificar la condición de humanidad de los indios que estaba puesta en cuestionamiento por ser hombres sin religión, “lo que en la España del siglo XV significaba no tener Dios, es decir, no tener alma ni humanidad y, en virtud de ello, estar más próximos a los animales” (Grosfoguel, 2013: 45), lo que permitiría que su esclavización no fuera pecado ante los ojos de Dios. “Bartolomé de las Casas defendía la humanidad de los indios, que sí tenían alma, pero se encontraban en un estado de barbarie -de nuevo, los paradigmas europeos como referente de la modernidad- que precisaban ser cristianizados” (Íbid: 47).

Ya se sabe que la anexión de los territorios de América al imperio español se realizó a través de la violencia física y el genocidio de poblaciones; lo que, a su vez, significó la destrucción y/o la inferiorización de sus formas de conocimiento, praxis, registros, etc. Es por ello que Grosfoguel (2011, 2013) habla de los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI<sup>66</sup> para referirse al proceso sobre el que se construyó lo que identifica como el “racismo/sexismo epistémico”, que continúa manteniendo el privilegio epistémico y que funciona como “único canon de pensamiento de la universidad occidentalizada” en contraposición a la inferioridad epistémica de los saberes procedentes del mundo “no-Occidental” (Grosfoguel, 2013: 35). Con estos cuatro genocidios/epistemicidios Grosfoguel hace referencia a: 1) la conquista de Al-Andalus y el genocidio/epistemicidio contra musulmanes; 2) el genocidio/epistemicidio contra pueblos indígenas en la conquista de

---

<sup>66</sup> Grosfoguel explica que toma el concepto de “largo siglo XVI” del historiador francés de Fernand Braudel para referirse al periodo entre 1450 y 1650, en el que se forma el sistema-mundo moderno, economía-mundo europea o economía-mundo capitalista, según la denominación dada por Immanuel Wallerstein (Grosfoguel, 2013: 33; Wallerstein, 2013).

los territorios de América; 3) el genocidio/epistemicidio contra las poblaciones africanas víctimas de la trata transatlántica y 4) el genocidio/epistemicidio contra las mujeres indoeuropeas. Este último genocidio/epistemicidio se refiere a la caza de brujas en territorio europeo que Silvia Federici (2015) conecta con la esclavitud en los territorios de América en el marco de la fase de acumulación primitiva del capitalismo y que Grosfoguel vincula a su vez con los tres genocidios/epistemicidios anteriores.

A partir de estos genocidios/epistemicidios se crearon las “estructuras de poder y epistémicas raciales/patriarcales a escala mundial imbricadas en los procesos de acumulación capitalista” (Grosfoguel, 2013: 51), de manera que el privilegio epistémico y la forma de conocimiento superior quedaron reservados de manera exclusiva al varón, blanco, occidental, frente a la inferiorización y marginación del conocimiento del resto de la humanidad. Es decir, los pueblos colonizados y subalternizados, pero también de las mujeres, aunque se tratara de mujeres occidentales con un privilegio racial.

Hasta aquí se ha tratado de exponer la genealogía del privilegio epistémico occidental -occidental, racista y sexista- en el marco del pensamiento decolonial con el objetivo de trazar el origen de la colonialidad epistémica de las Ciencias Sociales. Estos paradigmas eurocéntricos, como se ha visto, continúan siendo el canon de conocimiento en las universidades occidentalizadas. Es decir, aquellas que incorporan los parámetros descritos del pensamiento científico moderno colonial, aunque geográficamente se encuentren situadas en la periferia euro-norteamericana. La marginación de los conocimientos subalternizados y el privilegio epistemológico del sujeto varón, blanco, occidental tiene una consecuencia concreta en las Ciencias Sociales: el canon de pensamiento está construido a partir del conocimiento de una reducida elite de hombres procedentes de la Europa occidental (Inglaterra, Francia, Alemania, Italia) y Estados Unidos, de modo que “las disciplinas de las Ciencias Sociales a nivel global están asumiendo como universal la teoría construida a partir de la experiencia socio-histórica local europea de estos autores” (Grosfoguel, 2013: 34).

Wallerstein (2013) aclara que los científicos y los historiadores, de cinco países europeos, se dedicaron al estudio de sus propios países por la facilidad para encontrar datos confiables, es decir, datos cuantitativos que dieran un carácter científico y objetivo a sus investigaciones y así obtener una legitimación social. Sin embargo, estas teorías elaboradas en un espacio geográfico-temporal concreto, fueron “importadas” de manera acrítica por los territorios colonizados y subalternizados -estructura de la colonialidad del poder, el ser y el saber, recordemos- que históricamente tuvieron una experiencia absolutamente diferenciada a la europea, lo que, no solo supone una colonización epistémica, sino también una distorsión en el intento por comprender los procesos en el ámbito de la investigación social en los territorios periféricos.

Desde la perspectiva decolonial se han venido presentando diferentes propuestas hacia un pensamiento *otro*. Dussel (2005) ha desarrollado el concepto de trans-modernidad como apuesta superadora de un proyecto de descolonización que aún sigue vigente, a pesar de la desvinculación jurídico-administrativa de las metrópolis. Desde esta trans-modernidad, Dussel (2005: 18) hace referencia a

esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other Location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para una sola cultura moderna.

Dussel (2005: 18) caracteriza esta trans-modernidad como una cultura que “tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes”. Esta referencia al diálogo intercultural ha quedado recogida en diferentes propuestas, siendo Catherine Walsh (2009: 45) una de las autoras del pensamiento decolonial que más ha trabajado al respecto. Para ella, la interculturalidad se refiere a

complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales, y busca desarrollar una interacción *entre* personas, conocimientos, prácticas y lógicas, racionalidades y principio de vida culturalmente

diferentes; una interacción que admite y que parte de las asimetrías sociales, económicas y de poder.

La interculturalidad implica el reconocimiento de la humanidad del otro, de su ser y de sus formas de vida y existencia; el otro como sujeto con capacidad para dialogar a partir de la superación de las relaciones de poder históricas.

Por su parte, Grosfoguel (2013) propone el concepto de “mundo pluriversal,” en el marco de la trans-modernidad, en el que se produzcan diferentes conceptos, significados y filosofías para dar respuesta y soluciones a problemas desde diferentes tradiciones culturales y epistémicas. En relación a la descolonización de las estructuras de conocimiento de la universidad occidentalizada, propone, entre otras cuestiones, “llevar la diversidad epistémica al canon de pensamiento para crear un pluriverso de significados y conceptos” y donde “la conversación inter-epistémica entre muchas tradiciones epistémicas produzca nuevas redefiniciones de antiguos conceptos e invente nuevos conceptos pluriversales donde ‘todos definamos para todos’ (pluri-verso) en lugar de ‘uno para todos’ (uni-verso)” (Íbid, p. 55).

Walter D. Mignolo (2003: 20) ha trabajado en la propuesta de “pensamiento fronterizo” y habla de un “paradigma otro” para referirse a la

diversidad y (diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre la historia y experiencias de la modernidad.

Para este autor, la “otredad” de ese paradigma de pensamiento es “llevar implícita la negación de la ‘novedad’ y de la ‘universalidad abstracta’ del proyecto moderno que continúa invisibilizando la colonialidad” (Íbid).

## **2. América Latina, en el marco del giro decolonial**

El mundo que, en el siglo XVI, siguiendo a Mignolo (2015: 27), se definía como “policéntrico (pero no multipolar), y [...] pluriversal, pero no capitalista”, queda definido hoy por su interconexión a partir

de un solo tipo de economía (capitalismo), la diversidad de teorías y prácticas políticas, el policéntrismo y la multipolaridad política (BRICS) y la marcha hacia la multipolaridad epistémica y cultural. Como consecuencia de esta realidad, América Latina se enfrenta, tal y como destaca Escobar (2017: 44), “a un pluriverso, un mundo hecho de muchos mundos”; de ahí que este autor se sirva del nuevo léxico de Abya Yala<sup>67</sup>/Afro/Latino-América.

La capacidad relacional e interconectiva de esos “muchos mundos” de los que habla Escobar (2017) implica que “el poder no es un atributo, sino una relación asimétrica [...] [que] significa que, si bien la influencia en una relación es siempre recíproca, en las relaciones de poder siempre hay un mayor grado de influencia de un actor sobre el otro” (Castells, 2009: 34). El orden mundial está entrando en una era de “hegemonía interdependiente”, lo que implica que las fuentes encargadas de alimentar y mantener las áreas de poder estructurales y monopólicas ya no son dominadas exclusivamente por Estados Unidos u Occidente, y, en gran medida, dependen de los aportes de las potencias emergentes (Xing, 2016). Por lo tanto, continuando con la argumentación de este autor, el concepto de hegemonía interdependiente implica un proceso dialéctico de mutuo desafío, restricción mutua, necesidad mutua y acomodación mutua. Este axioma corrobora “la modernidad colonial, [que] viene a caracterizarse por una pluralización de las formas de poder, una bifurcación de los dominios de la política en distintas esferas de élite y subalternos, y el fracaso del nacionalismo anticolonial para articular un proyecto emancipatorio” (Nilsen, 2015: 3).

La transposición de los actores/poderes hasta ahora subordinados o excluidos del escenario hegemónico lleva a la regeneración de la noción de modernidad entendida como: “modernidad alternativa”, que implica una pluralización del concepto de modernidad en tanto evidencia la negociación incesante de la modernidad por parte de los grupos locales (Restrepo, 2012: 314); “modernidad hiperreal”, entendida como el objeto construido por *estrategias definicionales* que pretenden establecer unos criterios de identidad esencial de la

---

<sup>67</sup> Abya Yala: “tierra en plena madurez o tierra de sangre vital”, noción de las poblaciones indígenas kuna del Noroccidente de Colombia y Panamá para referirse a todo el continente de América (López, 2004: 4).

modernidad (Restrepo, 2012: 318); “modernidad vernácula”, que constituye la base para una nueva clase de “localismo” que no es particularista de manera autosuficiente sino que surge dentro de lo global sin ser simplemente un simulacro de ello mismo” (Hall, 2010: 590); “modernidad desmentida”, que busca evidenciar el carácter conflictivo de las obliteraciones y de los impensables modernos de la modernidad” (Fischer, 2004); “transmodernidad”, que no propone un rechazo de la modernidad, sino una apropiación de la misma (Mahbubani, 2008); “altermodernidad”, que plantea un nuevo tiempo y periodo y “modernidad alternativa”, “modernidad subalterna” o “modernidad periférica”, que dan cuenta de la modernidad, pero desde perspectivas no europeas (Mignolo, 2015: 31).

Sin embargo, desde un punto de vista autocrítico, en primer lugar, Restrepo (2012: 321) sostiene que “no existe La Modernidad, sino modernidades”, ya que “la modernidad ha sido múltiple [...], ha sido diferente en distintos lugares, incluso en Europa (y en los imperios coloniales)” (Grossberg, 2012: 315) y, en segundo lugar, Mignolo (2015) destaca que todos estos argumentos y narrativas tienen un problema común porque mantienen la centralidad de la modernidad euroamericana, presuponiendo una “modernidad de referencia” y colocándose en posiciones subordinadas. Al respecto, según Richard (1989), el problema principal parte de la propia modernidad europea, que ha sido tomada como ideal de perfección y modelo a imitar durante varios siglos en América Latina debido a la dominación ejercida sobre los individuos desde la conquista.

El giro decolonial en la región latinoamericana surge de la idea de “cambiar la forma de cambiar”, que conlleva un “desclasamiento epistémico” (Escobar (2017) fundamentado en “la necesidad de abandonar toda pretensión de universalidad y de verdad” (p. 49). Esta reconceptualización de la matriz (des)colonial implica, conforme a Mignolo (2015), cuatro ámbitos: En primer lugar, la gestión y el control de subjetividades (por ejemplo, la educación); en segundo lugar, la gestión y el control de la autoridad; en tercer lugar, la gestión y el control de la economía y, en cuarto lugar, la gestión y el control del conocimiento. Ámbitos a los que se les podría agregar un quinto, la gestión de “la naturaleza, la tierra y el territorio” (pp. 45-46).

Sin embargo, aun hoy día en América Latina se mantiene una “cultura imperialista”, definida por Petras (1993: 145) como “la penetración sistemática de las reglas de las clases dominantes del Oeste”; conteniéndose, de este modo, “la construcción significativa de los actos sociales y la particularidad histórica de la cultura humana” (Hodder, 1985: 22) latinoamericana. Una cultura que no está determinada totalmente por nada exterior a ella y, por lo tanto, no es reducible (tomado de Hodder, 1986: 2 en Harris, 2007: 157).

Los conocimientos de los pueblos en movimiento, de las comunidades en resistencia de muchos movimientos sociales están en la avanzada del pensamiento para las transiciones, y cobran una relevancia inusitada para la reconstitución de mundos ante las graves crisis ecológicas y sociales que enfrentamos, más que los conocimientos de expertos, las instituciones y la academia (Escobar, 2017: 45).

No obstante, un enfoque más constitutivo para comprender el proceso de cambio histórico en la actualidad en América Latina consiste en “conceptualizar una nueva forma de sociedad, la sociedad red, formada por configuraciones concretas de redes globales, nacionales y locales en un espaciomultidimensional de interacción social” (Castells, 2009: 38). Un conjunto de nodos interconectados que procesan flujos en una lógica binaria de exclusión/inclusión (Castells, 2009) a modo de “hegemonía interdependiente” (Xing, 2016), fundamentada en 1) una relación interactiva y dinámica entre las potencias establecidas y las emergentes; 2) la creación de “variedades de capitalismo” en las que las “clases capitalistas” no son solo los actores económicos privados sino también los Estados; 3) la consolidación de una era poshegemónica en la que no habrá normas y valores hegemónicos definidas/os por un solo país (Estados Unidos) o por una civilización cultural central (Occidente); 4) las alianzas por parte de las potencias emergentes basadas más en cuestiones que en normas; 5) la oportunidad de desarrollar una estrategia colectiva de “posicionamiento” y “equilibrar” tácticas y 6) la implicación de un nuevo tipo de hegemonía basado en la ampliación del “margen de maniobra” y el aumento de la “movilidad ascendente” de las potencias emergentes.

Todos los procesos empíricos socioculturales, político y económicos en América Latina requieren de un proceso de reflexión y abstracción lógica y empírica que lleve a una doble descolonización, la del espacio y el tiempo. A partir de la consideración de las cualidades y las nociones esenciales y estructuradoras de la región se evitará la visión distorsionada de los análisis sociales e históricos basados en el etnocentrismo y la ideología más que en la complejidad de un mundo multicultural (Castells, 2009), donde, de acuerdo a Hannerz (1997: 21), en lugar de hablar de una diversidad de culturas independientes deberíamos de hablar de culturas interrelacionadas.

Este proceso de racionalidad investigativa deja a un lado el folclorismo que ha rodeado hasta ahora las tradiciones indígenas [...]. La ‘globalización del conocimiento’ consiste en aprender a apreciar y comprender la heterogeneidad y los aportes de esta, porque la suma de los ‘conocimientos locales’ es más que el total globalizado (Oller, 2016: 222).

### **3. La comunicación como generadora de un *pensamiento otro***

El investigador boliviano Erick Torrico (2015) se ha encargado de estudiar la influencia de las teorías de la comunicación, elaboradas fundamentalmente desde Estados Unidos y Europa, en la construcción de la disciplina y la prevalencia de lo que denomina como una “comunicación occidental” en el campo de la comunicación, que, por otra parte, durante décadas ha sido desafiada por el pensamiento crítico latinoamericano. Torrico (2015) identifica un predominio de una concepción euro-estadounidense del hecho comunicacional que ha trascendido a la academia para instalarse incluso en las prácticas profesionales y en los sentidos comunes de la ciudadanía y que

ve a la comunicación ante todo como un recurso instrumental y de apoyo a intereses de poder (de los emisores y/o sus financiadores), por lo que confiere a su investigación una utilidad inmediatamente práctica antes que una capacidad para generar conocimiento social autónomo y que pueda ser científica y socialmente relevante (pp. 42-43).

Por supuesto, el pensamiento occidentalizado erigido como paradigma dominante de la comunicación no puede ser aislado de la

colonialidad epistemológica de las Ciencias Sociales y de los procesos que anteriormente se han descrito. Para Torrico (2015: 59), esta inscripción en el espacio epistemológico de la Modernidad determina que “tanto sus alcances (lo que ella permite pensar) como sus condicionamientos (el modo en que direcciona lo pensable) son aquellos instalados en las teorías sociales generales o matrices teóricas que le sirven de referencia”, de modo que, al igual que las Ciencias Sociales, la comunicación también está vinculada a la colonialidad y de manera pertinente se debe introducir a esta disciplina en el debate de lo que De Sousa Santos (2010) denomina como “descolonización del saber”.

El paradigma dominante de la comunicación ha sido contestado desde hace décadas por diversos autores desde América Latina<sup>68</sup>, que, con diferentes matices, coincidieron en el “potencial democratizador de la comunicación que la vincula indefectiblemente con los derechos, las libertades, el acceso abierto, la reciprocidad, la participación y el pluralismo” (Torrico, 2016: 33). Aunque son decenas las personas que han contribuido al pensamiento crítico latinoamericano, fue el boliviano Luis Ramiro Beltrán (2014) el que planteó por primera vez la necesidad de una “comunicología de la liberación” para América Latina en el marco de la crítica a los modelos foráneos funcionalistas y positivistas utilizados como paradigmas en la investigación social de la región. Otros célebres pensadores, como el ítalo-venezolano Antonio Pasquali (1987), Jesús Martín-Barbero (2015) y Armand Mattelart (1979; 1983; 2012) dedicaron gran parte de su obra a analizar la influencia del modelo hegemónico de la comunicación como estrategia de dominación cultural y a realizar propuestas para una comunicación liberadora. Ante todo porque, tal y como subraya Oller (2016: 224),

la relación comunicacional entre estos actores/poderes debe abandonar las relaciones basadas en el ‘poder de la consigna’ y el

---

<sup>68</sup> Torrico identifica a 44 intelectuales, 38 hombres y 6 mujeres, desde la década de 1960 hasta comienzos de siglo. Entre los más relevantes por la difusión de su obra, podemos citar a Antonio Pasquali, Luis Ramiro Beltrán, Armand Mattelart, Jesús Martín-Barbero, Juan Díaz Bordenave, José Marques de Melo, Mario Kaplún, Néstor García Canclini y Rosa María Alfaro, entre muchos otros.

carácter elitista y de subordinación de unos sobre otros. Más allá de las denominadas guerras de alta/baja intensidad y los falsos positivos que esconden intereses ocultos, las alternativas pasan por la creación de canales informativos ricos y diversos que abran todas las posibilidades comunicacionales entre ellos.

En este proceso de resignificación de los sentidos comunes en el hecho comunicacional desde América Latina, es oportuno recordar que la región fue sede de la primera conferencia intergubernamental por un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC). La Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Nacionales de Comunicación en América Latina y el Caribe, celebrada en Costa Rica en 1976, marcó las líneas del debate de la XIX Conferencia General de la UNESCO que tendría lugar ese mismo año en Nairobi. En ella quedaron recogidas las propuestas de cómo las Políticas Nacionales de Comunicación podrían contribuir a un desarrollo distinto y cuya definición y diseño, por cierto, se debieron a la participación de Luis Ramiro Beltrán (Quirós y Segovia, 1996).

Si bien las propuestas para un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación nunca llegaron a concretarse por la falta de voluntad de los países del norte -concretamente, Estados Unidos y Gran Bretaña-, al menos sí se pudo evidenciar el desequilibrio existente en el ámbito de la comunicación entre países del primer y tercer mundo. El informe *Un solo mundo, voces múltiples* (MacBride, 1993) se convirtió en un referente al definir el derecho a la comunicación de manera vinculada a los problemas estructurales de la comunicación (Jurado, 2009), como la alta concentración de la propiedad de los medios de comunicación en unas pocas empresas transnacionales, el limitado acceso de las grandes mayorías a los medios de comunicación y la dependencia del sector audiovisual de los países subdesarrollados -antiguos territorios colonizados- de las producciones realizadas en la industria cultural de los países capitalistas. Como estrategia para el reequilibrio del acceso a los medios y, por tanto, su pluralidad, se recomendó la consideración del espectro electromagnético y de la órbita geoestacionaria como patrimonio común de la humanidad y su acceso de manera equitativa (Herrera, 2013). Esta y otras propuestas recogidas en el informe han formado parte del debate latinoamericano por el derecho a la

comunicación que aún sigue vigente, hasta tal punto que se puede afirmar que lo que algunos autores han dado a llamar “Espíritu McBride” (Sierra, 2003) sigue latiendo en el continente.

La perspectiva de la comunicación liberadora como derecho humano inalienable y su vinculación a otros derechos continúa presente en el debate latinoamericano, quedando plasmada en el lema: “Sin democratización de la comunicación, no hay democracia” (León, 2013). Con este lema, los movimientos sociales pudieron ver el papel de la comunicación en alianza con el empoderamiento y la construcción de una ciudadanía comunicativa (Cerbino y Bellotti, 2016; Méndez y Morales, 2012), abanderando la lucha por el reconocimiento del derecho a la comunicación, que incluso fue elevado a rango constitucional en algunos países de la región (Jorge, Frutos y Galarza, 2015).

En la línea del pensamiento hacia una *comunicación otra* y en un contexto de recuperación y puesta en valor de la cosmovisión indígena, también se apuesta por la comunicación desde el paradigma del Vivir Bien/Buen Vivir. El boliviano Adalid Contreras (2016: 73) defiende que la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir debe inspirarse en los principios humanizadores del paradigma inspirado en la cosmovisión de los pueblos andinos:

Si el Vivir Bien/Buen Vivir es una respuesta a la deshumanización provocada por el capitalismo, el (neo)liberalismo, el patriarcado, la depredación de la naturaleza y el desarrollo como crecimiento económico, la Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir es la respuesta a la funcionalización de los procesos de comunicación a estos sistemas.

En la conceptualización propuesta, Contreras (2016) hace un llamado a realizar un doble recorrido: por un lado, la recuperación del “acumulado teórico-metodológico” vinculado a los objetivos históricos de la sociedad en armonía, entre los que señala el legado de la comunicación crítica, la comunicación alternativa y participativa, la economía política de la comunicación, la comunicación como mediaciones y la comunicación popular; y, por otro, la revalorización de las praxis milenarias de los pueblos originarios y de las luchas de los movimientos antisistémicos, advirtiendo que “los esfuerzos

académicos no pueden pretender encasillar estas realidades en conceptos preestablecidos, sino más bien teorizar desde esas prácticas y hacerse partícipes de sus construcciones” (p. 75).

Contreras (2016) también aborda una metodología de la comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir o lo que denomina como “metodología de la convivencia comunitaria”. Se trata de una metodología que asume un enfoque “transdisciplinario” de la comunicación (p. 120) que, a su vez, es “anticapitalista, anticolonialista y antipatriarcal” (p. 121). Además, este autor toma de Ramiro Beltrán (1981: 19-20 cit. en Contreras, 2016) los tres espacios de activación de enfoques: el acceso, como precondition para la comunicación horizontal; el diálogo, que permita oportunidades similares para emitir y recibir mensajes y la participación, como culminación de la comunicación horizontal.

#### **4. Culturas periodísticas intermedias: *Periodismo-otro* latinoamericano**

Aunque la “ecología de la comunicación” parte de la idea de que es posible realizar una descripción de la actividad humana en términos de comunicación (Costa, 2011), su singularidad radica en el hecho de que “permite pensar los fenómenos comunicativos más allá de la comprensión meramente instrumentalista y asumirla como un ecosistema en el que se producen traslapes permanentes entre naturaleza y cultura” (Giraldo-Dávila y Maya-Franco, 2016: 749). McLuhan sugiere la unidad completamente ecológica que hay en la interacción entre lo físico de los medios y lo metafísico de la cultura (en Stephens, 2014). En América Latina, Oller (2016: 225) pone de relieve:

se debe hablar de una nueva “ecología de la comunicación”, guía de una comunicación orgánica sustentada en el bien común, el pluralismo y el periodismo más humano. Donde el valor intangible de la información debe sobreponerse a la toxicidad comunicacional y el modelo anti-orgánico/estático basado en el control, la confrontación y los valores hegemónicos de un periodismo homogéneo y estandarizado.

En una cultura latinoamericana mediada como la actual, la posibilidad real de transformación social se sustenta en “una suerte de imperativo

categorico que regule riesgos de la comunicaci3n, tales como la manipulaci3n de la opini3n p3blica con fines econ3micos y pol3ticos y [...] la posibilidad de un abuso de poder por parte de grupos hegem3nicos” (Giraldo-D3vila y Maya-Franco, 2016: 755). Es en este contexto regional donde se est3 formando un nuevo ecosistema medi3tico (Bowman & Willis, 2003)

con unas funciones diferentes y combinadas del periodismo en un sistema de nuevos medios, donde sus profesionales tendr3n que encontrar un equilibrio entre sus identidades como proveedores de contenido editorial, pero tambi3n de conectividad p3blica, as3 como entre su hist3rica cultura operativa cerrada que confi3 estrictamente en “expertos” y en una cultura period3stica abierta m3s receptiva e interactiva (Deuze, 2008: 858).

El cambio se fundamenta en una reformulaci3n medi3tica, un cambio de epistema y una transici3n paradigm3tica que lleva al campo medi3tico a una estructura h3brida basada en la confluencia de todos los sistemas y procedimientos que construyen la sociedad latinoamericana: El paradigma del periodismo org3nico (Oller, 2016: 225). Un arquetipo de periodismo capaz de superar la “colonizaci3n profesional global” (Hanitzsch, 2007: 367), facilitadora del fen3meno de la internacionalizaci3n -conformado por la dualidad globalizaci3n/occidentalizaci3n- y la “homogeneizaci3n de las pr3cticas o de las orientaciones period3sticas” (Oller y Barredo, 2013: 16).

La cultura period3stica en Am3rica Latina actual es m3s que una versi3n “latinoamericanizada” del periodismo exportado desde los pa3ses del “Norte” (Europa y Estados Unidos). A partir de esta reflexi3n emp3rico/te3rica, basada en la desvinculaci3n epist3mica y cultural de los rasgos hegem3nicos asumidos y adoptados tradicionalmente en la regi3n latinoamericana, el desaf3o de la profesi3n period3stica gira en torno a la desmarcaci3n de la etiqueta colonial, tanto a nivel ontol3gico como epist3mico, facultativa de la eliminaci3n, en primer lugar, de la idea ontol3gica que presupone que el periodismo latinoamericano tiene un rango inferior al europeo y/o estadounidense y, en segundo lugar, de la noci3n epist3mica que estipula que la asunci3n de ese periodismo latinoamericano conlleva una serie de deficiencias -est3ticas, de contenido, estructurales, procesuales, etc.- imposibles de superar.

En la región latinoamericana existen unas realidades profesionales que permiten negar la existencia de una “ontología periodística” -un concepto verticalista, de arriba a abajo, y excluyente, de dentro hacia afuera-. Estas realidades visibilizan otros modelos periodísticos propios que trascienden a los “nordistas”, de carácter homogeneizador y hegemónico, y que, además, traspasan la línea epistemológica que determina que los fundamentos profesionales periodísticos están asentados en la idea de una sola cultura periodística latinoamericana, posicionándose a favor de la pluralidad que ofrecen las diversas culturas periodísticas en la región.

Estas cuestiones ontológicas y epistemológicas se completan con el estudio antropológico del campo periodístico en América Latina, evitando, de este modo, los resultados asociados a las ideas de exotismo, bizarrismo y/o culturas profesionales foráneas. En concreto, el concepto de ‘culturas periodísticas intermedias’, -definidas por poseer rasgos distintivos a la llamada ‘cultura periodística occidental’- alude a “esas culturas fragmentadas [que] pigmentan y desarrollan el concepto estático y monocromo basado en la estandarización de todos los rasgos periodísticos internacionales” (Oller y Barredo, 2013: 11).

El arquetipo de *periodismo-otro*, capaz de acoger a las múltiples variantes de la “cultura periodística intermedia latinoamericana”, se construye bajo “la idea de un ‘modelo periodístico complejo’ [que] parte de preceptos como el de conflictividad, mestizaje e inoculación desde un punto de vista positivo, apoyado en su condición serendípica y biocéntrica” (Oller, 2016: 226). Este modelo forma parte constitutiva del abandono del “mediocentrismo” en su transición hacia el establecimiento de “los ‘modelos periodísticos locales’ que emergen de la mixtura entre la cultura globalizada y las propias identidades de cada país y región, definiendo sus límites y coyunturas” (Oller, 2016b: 148).

## Referencias bibliográficas

Beltrán, L. R. (2014). Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en América Latina. En:

- Beltrán, L. R. (Ed.). *Comunicología de la liberación, desarrollismo y políticas públicas* (pp. 202-238). España: Luces de Gálibo.
- Bowman, S. y Willis, C. (2003). *We Media: How audiencias are shaping the future of news and information*. Renton, Virginia: The Media Center at The American Press Institute.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castro Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: Castro-Gómez. S. y Grosfoguel R. (Comp.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, crítica y pensamiento heterárquico. En: Castro-Gómez. S. y Grosfoguel R. (Comp.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Cerbino, M. y Belotti, F. (2016). Medios comunitarios como ejercicio de ciudadanía comunicativa: experiencias desde Argentina y Ecuador. *Comunicar*, 47(XXIV): 49-56.
- Contreras, A. (2016). *La palabra que camina. Comunicación popular para el Vivir Bien/Buen Vivir*. Quito: Ciespal.
- Deuze, M. (2008). The Changing Context of News Work: Liquid Journalism and Monitorial Citizenship. *International Journal of Communication*, 2: 848-865.
- Dorfman, A. y Mattelart, A. (1979). *Para leer al pato Donald*. México: Siglo XXI Editores.
- De Sousa, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Dussel, E. (2015). Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación), <http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf> [recuperado 02/01/2017].
- Dussel, E. (2013). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa*, 9: 153-197.
- Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. México D. F.: ITACA.
- Escobar, A. (2017). Desde abajo, por la izquierda y con la tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América: En: Regalado,

- J. (Coord.). *Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía* (pp. 43-60). México: Cátedra Jorge Alonso.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1: 51-86.
- Giraldo-Dávila, A. F. y Maya-Franco, C. M. (2016). Modelos de ecología de la comunicación: análisis del ecosistema comunicativo. *Palabra Clave*, 19(3): 746-768.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo-sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XXI. *Tabula Rasa*, 1: 31-58.
- Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tábula Rasa*, 14: 341-355.
- Hannerz, U. (1997): Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropología transnacional. *Mana*, 3(1): 7-39.
- Harris, M. (2007). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica.
- Herrera, L. (2013). Aportes para la elaboración de una propuesta de ley que transparente y democratice los medios de comunicación social. *Tesis de maestría*. Universidad Centroamericana Simeón Cañas, San Salvador.
- Jorge, A.; Frutos, R. y Galarza, E. (2015). La comunicación en los procesos de cambio social en América Latina: Bolivia, Argentina, Ecuador y Venezuela. *Revista Latina de Comunicación Social*, 70: 1-13.
- Jurado, R. (2009). *Reconstrucción de la demanda por el derecho humano a la comunicación*. Quito: Intiyan Ediciones Ciespal.
- López-Hernández, M. A. (2004). *Encuentros en los senderos de Abya Yala*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- MacBride, S. (1993). *Un solo mundo, voces múltiples. Comunicación e información en nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mahbubani, K. (2008). *The New Asian Hemisphere, the irresistible shift of global power to the East*. Nueva York: Public Affairs.
- Mattelart, A. (1983). *La comunicación masiva en el proceso de liberación*. México: Siglo XXI Editores.

- Mattelart, A. (2012). *Comunicación y lucha de clases*. Caracas: El perro y la rana.
- Martín-Barbero, J. (2015). *Comunicación masiva: discurso y poder*. Quito: Ciespal.
- Méndez, A. I. y Morales, E. (2012). *Sin comunicación no hay democracia*. Caracas: Ediciones Correo del Orinoco.
- Mignolo, W. D. (2015). *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (antología, 1999-2004)*. Barcelona: CIDOB y UACI.
- Mignolo, W. D. (2003). *Historias locales/ Diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Nilsen, A. G. (2015). Passages from Marxism to Postcolonialism: A Comment on Vivek Chibber's Postcolonial Theory and the Specter of Capital. *Critical Sociology*, 1-13.
- Oller, M. (2016). La cultura periodística de América latina. De dónde viene, dónde está y a dónde... debería ir. *Revista Razón y Palabra*, 93: 219-228.
- Oller, M. (2016b). Contextual analysis in comparative studies of intermediate journalistic cultures around the world. The Organic Multilevel Model (OMM). *Alcance*, 5(11): 121-163.
- Oller, M. y Barredo, D. (2013). *Las culturas periodísticas intermedias Estudios comparativos internacionales en Periodismo*. Tenerife: Sociedad Latina de Comunicación Social.
- Pasquali, A. (1991). *La comunicación cercenada. El caso Venezuela*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, E. (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2000b). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World Systems Research*, XI: 2: 342-336.
- Quirós, F. y Segovia, A. (1996). La Conferencia de San José de Costa Rica (1976). *Cuadernos de Información y Comunicación*, 2: 63-80.
- Restrepo, E. (2012). Articulaciones coloniales, modernidades plurales: aportes al enfoque decolonial. Ponencia presentada en el Seminario Internacional América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, Ciudad de México.

- Richard, N. (1989). *La Estratificación de los Márgenes. Sobre Arte, Cultura y Políticas*. Santiago de Chile: Art and Criticism Monograph, Series Art & Text Publications.
- Sierra, F. (2003). Los conflictos de la comunicación en la sociedad de la información. *Redes.com*, 1: 15-27.
- Tornay, M. C. y Oller, M. (2016). Comunicación, decolonialidad y género: representación de la Subalternidad desde una perspectiva feminista decolonial. En: Oller, M. y Tornay, M. C. (Coords.). *Comunicación, Periodismo y Género. Una mirada desde Iberoamérica* (pp. 77-98). Sevilla: Egregius ediciones.
- Torrice, E. (2015). La comunicación occidental. Eurocentrismo y Modernidad: marcas de las teorías predominantes en el campo. *Journal de Comunicación Social*, 3: 41-64.
- Torrice, E. (2016). La comunicación en clave latinoamericana. *Chasqui*, 132: 22-36.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales en nuestra época*. Quito: UASB Ecuador/Ediciones Abya Yala.
- Wallerstein, I. (2013). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI Editores: México.
- Xing, L. (2016). From “Hegemony and World Order” to “Interdependent Hegemony and World Reorder.” En: Christensen, S. F. y Xing, L. (Eds.). *Emerging Powers, Emerging Markets, Emerging Societies: Global Responses*. Londres: Palgrave Macmillan.