

**CONFLICTOS DE REPRESENTACIÓN
PERIODISMO Y PUEBLOS INDÍGENAS EN COLOMBIA**

Juan Carlos Pimiento-Mesa

**Trabajo de investigación
presentado para obtener el
Título de Magíster en Periodismo**

**Línea de investigación
Periodismo transcultural y transmedial**

**Asesor
Juan David Alzate Morales
Magíster en Historia del Arte**

**Universidad de Antioquia
Facultad de Comunicaciones y Filología
Maestría en Periodismo**

Medellín, febrero de 2023

Agradecimientos y dedicatorias

Gran Espíritu Universal, Madre Tierra, Blanca Dora Mesa Elejalde, Jady Johana Toro Marín, María Susana Pimienta Estrada, Silvia Luz Mesa Elejalde, Raúl Osorio Vargas, Juan David Alzate Morales, Ana María Miralles, Reges Schwaab, Oscar Julián Moscoso, Tulio Alberto Ceballos, Gustavo Adolfo Bolaños, Sebastián Picón Toro, Keny el Gato.

Tabla de Contenido

Introducción	5
I. Invitación a la transdisciplinariedad para la teoría periodística.....	13
¿Ciencia periodística o teoría periodística?.....	13
Sobre el impacto social de la actividad periodística y la transdisciplinariedad.....	17
Sobre el estudio de la política editorial y la transdisciplinariedad.....	19
Breve mosaico de relaciones problemáticas	20
Nociones de complejidad y sistemas sociales complejos.....	24
Teoría de la economía de las prácticas sociales de Pierre Bourdieu	28
Primer final	33
II. Elementos del marco social/cultural del periodismo actual	34
Humanidades digitales	34
Tecnociencia	37
Tecnopolítica.....	41
Relaciones y tensiones.....	44
Periodismo en el siglo XXI	46
Segundo Final.....	49
III. Los conceptos de cultura e identidad en la crisis de la Modernidad Histórica	50
Cultura y culturas.....	50
El devenir de la Modernidad Histórica.....	53
Los usos de la cultura en la Modernidad Histórica y la reacción postmoderna	56
No es la <i>identidad</i> , sino la <i>diferencia</i>	58
Profusión de palabras: las consecuencias del proyecto unificador de la modernidad histórica.....	60
La filosofía, las epistemes y las palabras: por fin, la <i>identidad</i>	62
Los usos de la identidad.....	66
Identidad como etnicidad.....	69
Categorías de la práctica y categorías académicas	72
Tercer final	76
IV. Los diversos periodismos en torno a lo étnico indígena en Colombia.....	77
El concepto de interculturalidad en clave indígena.....	77

Los indígenas tienen su propio concepto de comunicación	78
Periodismo indígena	81
Periodismo colaborativo intercultural	83
Los medios étnicos de comunicación en Colombia	84
Estado de cosas político	87
El periodismo colombiano y los asuntos étnicos indígenas	90
Un importante y desconocido estudio sobre La representación indígena en los medios de comunicación	92
Las funciones de representación	94
Cuarto final	101
V. Propuesta de estudio de informaciones periodísticas	102
¿Qué es el análisis crítico del discurso?	102
El discurso y la reproducción del racismo	107
La Teoría del framing y su relación con la Teoría de la agenda setting	109
Procedimiento de estudio	112
Diseño de ficha de análisis del discurso noticioso	117
Ficha N° 01	118
Ficha N° 02	120
Ficha N° 03	122
Ficha N° 04	125
Ficha N° 05	128
Otra faceta de la información	132
Ficha N° 06	132
Consideraciones finales	137
Referencias bibliográficas	150

Introducción

Como era domingo, día de mercado, la plaza de Mistrató estaba llena, al igual que las cantinas de la cuadra de enfrente de la parroquia. Lo primero que sentí fue el bullicio de gritos y abucheos. Caminé la media cuadra a la que estaba mientras algunos niños y adolescentes corrían a mi alrededor. El motivo de la algarabía era un indígena Embera, completamente borracho, machete en mano, que la había emprendido contra una mujer y dos hombres, también indígenas Embera. Era un hombre de aproximadamente 40 años, de baja estatura como la mayoría de los de su pueblo, pero grueso y fuerte como un jabalí.

Tuve la impresión de que, aunque tambaleante en el cuerpo por la borrachera, la mano de aquel sujeto sería muy firme a la hora de aplicar un machetazo. A poco llegaron varios policías de los que estaban acantonados en este pueblo del occidente de Risaralda en ese año de 1987. Llegaron 8 agentes con su Galil recostado en el pecho y el sargento que los comandaba con su pistola dentro de la cartuchera.

Cuando los vio, el Embera borracho rastrilló el machete en el suelo varias veces; pero en algún momento lo alzó, como si fuera a descargar un mandoble, y la reacción de uno de los policías fue la de montar el fusil y apuntarle. Inmediatamente la rechifla y los gritos de la “multitud” que miraba el espectáculo hicieron que el sargento le ordenara al agente bajar el arma y asegurarla. Pero el problema seguía ahí, el indígena borracho que no quería deponer su machete.

Los policías rasos no sabían que hacer, mientras el sargento, que se notaba más calmado, parecía tomarse el asunto sin preocupación. Uno de los agentes trajo una vara de bambú como de 3 metros e intentó golpear el machete y el brazo que lo sostenía, sin mucho éxito ya que el borracho esquivaba muy bien los golpes. En uno de esos lances, el indígena tambaleó hacia un lado y otro de los policías se lanzó hacia él creyendo que podría desarmarlo, con tan mala suerte que el agente de la vara pensó lo mismo y descargó su mejor golpe dándole de lleno a su colega.

La carcajada en toda la plaza fue unánime, acompañada de toda clase de gritos de burla. Mientras tanto, noté que el sargento, un simpático chocoano afro, también de muy baja estatura, y también grueso y fuerte como otro jabalí, había desaparecido del escenario. El indígena siguió dando vueltas, amenazante, animado por la rechifla del respetable.

Pero después, ya cansado, bajó por un momento los brazos y el sargento salió de alguna parte y lo abrazó desde atrás, rodeándole brazos y torso, limitándole la posibilidad de mover el machete. Estuvieron los dos dando saltos así abrazados por unos 10 segundos, formando un cuadro cómico en medio de lo trágico de la situación, hasta que los demás agentes reaccionaron y se fueron todos a una contra el ebrio ya medio inmovilizado. Lograron desarmarlo ya más fácilmente y entre todos se lo llevaron para el cuartel, donde, según los comentarios de los circundantes, le propinarían una feroz golpiza.

Imposible no hablar del acontecimiento con mis anfitriones. Sus comentarios abordaban las borracheras y peleas de los Embera como cosa común y silvestre. Descendientes mestizos de los colonizadores paisas, no tenían dudas de la certeza de sus juicios acerca de ellos: silenciosos, taimados, borrachos, peleadores hasta la muerte, maltratadores de sus mujeres y niños y hasta comedores de carne podrida.

Esa fue la primera impresión que encontré sobre los Embera, cuando era muy joven y apenas estaba empezando a ver mundo. Infortunadamente esta impresión negativa se empeñó en confirmarse una semana después en San Antonio del Chamí, más al occidente en los límites con el Chocó, donde no quisimos ser testigos junto con las compañeras de viaje, de una pelea a machete entre dos indígenas completamente ebrios. Nos retiramos del lugar con presteza, pero no pude evitar y no he podido olvidar el sonido del machete cortando carnes y golpeando huesos. El saldo de esa pelea, según informaciones posteriores, fue de un muerto y un moribundo.

Por aquellas épocas poco sabía yo de indígenas –ahora no es que sepa mucho tampoco- y se me quedó el prejuicio ahí guardado. Algunos años después, en 1990, inicié estudios en antropología y en su transcurso pude apreciar apenas panorámicamente la diversidad de pueblos indígenas de Colombia, sus grados de organización, sus cosmovisiones. Incluso tuve la oportunidad de participar en algunos rituales y ceremonias con un Taita Inga del Putumayo. Pero de los Embera no recibía mucha información: esta se limitaba casi exclusivamente a las clases de lingüística, que no eran ciertamente mis preferidas, en las cuales se tomaba su lengua como referente de estudio.

La antropología me llevó a interesarme por el fenómeno de la representación, clave de cualquier proceso comunicativo. La amplitud omnipresente de la representación en todos los procesos comunicativos humanos, es decir, en la cultura humana, hace necesario el darse cuenta de que, aunque *la realidad* esté ahí afuera, no es posible acceder a su conocimiento más allá de unos sistemas de representación posibles de acuerdo al diseño particular de los sistemas perceptivos y cognitivos humanos. De ahí la importancia de llevar los cuestionamientos hasta los mismos fundamentos epistémicos de nuestros conocimientos.

La comprobación inicial fue sobre la variedad y variabilidad de los discursos que sobre los indígenas colombianos se han tejido alrededor de las ciencias sociales y las humanidades. Según el pueblo indígena tratado, según la época y según la cosmovisión y ubicación entre los campos sociales del explorador/comentarista, se han generado varios *regímenes de representación* diferentes sobre los pueblos indígenas colombianos. Estos pueden ubicarse entre dos extremos: de un lado el *mal salvaje*, y del otro, el *buen salvaje*.

Como puede adivinarse, el *mal salvaje* es el borracho, peleador, maltratador y explorador de mujeres y menores, delincuente, ladrón o subversivo; y el *buen salvaje* es sabio, pacífico, víctima, amante de la naturaleza y con línea directa de comunicación con la Pacha Mama. Ahora bien, dada la complejidad inherente y constituyente del mundo, puede decirse que ambos estereotipos se asientan sobre realidades que son representadas de manera sesgada o exagerada, pero que contienen algún ingrediente de realidad. La pregunta es entonces ¿cómo ser justos en las representaciones de la realidad? ¿cómo escapar de la trampa de la propia ubicación social para construir un relato aproximado a la realidad?

Curiosamente fue en el periodismo donde encontré por primera vez una aproximación más honesta a la realidad del pueblo Embera, de la mano de las crónicas y relatos de Juan José Hoyos Naranjo. En sus trabajos no hay condescendencia, aunque sí afecto; cada actor social es retratado con su particular balance entre la bondad y la maldad; no se ocultan virtudes ni defectos, sino que ambos son pintados de manera escueta, sin calificativos, sin juicios morales. A pesar de toda esta justeza descriptiva no es un espectador/narrador frío y distante, sino, por el contrario, un investigador cercano, respetuoso y afectivo con quienes interactúa. Un practicante de una variedad propia de lo que Orlando Fals Borda defendió como una *investigación sentí-pensante*. Una aproximación más detallada a la obra periodística de Hoyos en relación con el pueblo Embera, se encuentre en las consideraciones finales de esta tesis de grado.

Pero fue la *antropología* la que me fue acercando cada vez más al *periodismo*, fenómeno de la representación social por excelencia. Por una parte, porque desde un principio me cautivaron los relatos etnográficos sobre cualquier parte del mundo y en la ruta de la satisfacción de dicha curiosidad fui encontrando algunos de los grandes cronistas y reporteros, periodistas de largo aliento cuya similitud con los grandes etnógrafos empecé a advertir, y cuya lectura se convirtió rápidamente en costumbre. Por otra parte, porque el oficio docente en investigación cualitativa me llevó a asesorar trabajos de grado y a brindar un curso de diseño de proyectos en el Pregrado de Periodismo de la Universidad de Antioquia.

La costumbre de leer productos periodísticos de largo aliento se incrementó en los primeros años de trabajo en este pregrado, convirtiéndose en un programa informal de formación. Con el paso del tiempo y las lecturas fue surgiendo ya la curiosidad por las teorías y metodologías del periodismo; fue entonces cuando acepté el reto de cursar la Maestría en Periodismo de la Universidad de Antioquia, a la cual fui aceptado con una propuesta de investigación titulada *Interculturalidad y transculturización en el periodismo colombiano*.

La formación teórica y conceptual recibida de los profesores Ana María Miralles y Reges Schwaab durante los dos primeros semestres de la maestría fue clave y contundente. En paralelo, el trabajo con el proyecto de investigación al lado de los profesores Raúl Osorio y Juan David Alzate dio lugar a una concreción sensata y pertinente que desembocó en la tesis de grado que aquí se presenta: *Conflictos de representación: pueblos indígenas y periodismo en Colombia*.

La mayor parte de este trabajo obedece a mis propias necesidades de formación teórica, conceptual y metodológica en periodismo. Por lo tanto, se trata de una satisfacción personal que espera aportar colectivamente a las discusiones en torno a la fundamentación del periodismo en Colombia. Satisfacción personal en tanto aprendizaje propio y aporte colectivo por el atrevimiento de hacer cierto número de sugerencias o tesis al estudio y al ejercicio de un *periodismo intercultural*, desde un terreno transdisciplinario que agregue a los saberes periodísticos y antropológicos el saber ancestral de los pueblos indígenas colombianos.

El primer capítulo, llamado *Invitación a la transdisciplinariedad para la teoría periodística*, sustenta la pertinencia de una teoría periodística que se mueva desde la *interdisciplinariedad* tradicional hacia una *transdisciplinariedad* más acorde con la celeridad y complejidad

crecientes de las relaciones sociales/culturales dentro de las cuales se encuentra inmerso el periodismo. Esto es particularmente importante si se quiere reflexionar sobre las posibles formas de representación de los pueblos indígenas, ya que una lectura comprensiva y respetuosa de sus culturas requiere necesariamente una dimensión transdisciplinar. Al mismo tiempo se muestra en este capítulo el oficio periodístico como un hecho social total que involucra en mayor o menor medida a todos los demás campos sociales, siendo afectado por todos ellos y a su vez afectándolos. La complejidad de este producto cultural ha existido desde siempre y las teorías periodísticas han hecho grandes esfuerzos por observar, comprender y expresar sus elementos, manifestaciones y procesos; actualmente dichos esfuerzos son engrosados por la emergencia de un pensamiento transdisciplinar y están tensionados por las condiciones cambiantes de los ámbitos tecnológicos, organizacionales y simbólicos.

El segundo capítulo *Elementos del marco social/cultural del periodismo actual* discute algunos conceptos, emergidos en las ciencias sociales, que representan realidades complejas que afectan directamente el ejercicio periodístico y la reflexión sobre este. *Humanidades Digitales, Tecnociencia y Tecnopolítica*, son tres nociones emergentes que ayudan a comprender las actuales dinámicas sociales, entre las cuales se desarrolla dicho ejercicio periodístico. A su caracterización corresponden los tres primeros momentos de este segundo capítulo, respectivamente; en cuarto término, se plantearán relaciones y tensiones entre ellos; y, por último, se esbozará su importancia para comprender la dirección que está tomando actualmente el llamado *periodismo en el siglo XXI*, cuyas características, como se verá, son claramente aplicables al ejercicio de un *periodismo intercultural* que aporte positivamente a una construcción social más justa. Tal como se verá a medida que transcurre esta exposición, todas estas convergencias conceptuales apuntan a cimentar la idea de un periodismo que sea capaz de sortear el abismo epistémico que nos separa de otras formas de ver el mundo, tal como sucede con las cosmovisiones de los pueblos indígenas.

El tercer capítulo *Los conceptos de cultura e identidad en la crisis de la Modernidad Histórica* contiene la mayor parte de la base conceptual de origen antropológico de este trabajo. Si bien el tratamiento disciplinar de estas nociones ha correspondido históricamente a la antropología moderna, su utilización se ha generalizado a todas las ciencias sociales y humanidades, incluida la teoría periodística, lo que de por sí ya obliga a un tratamiento transdisciplinar.

El estudio y el ejercicio de un *periodismo intercultural* debe pasar casi que necesariamente por la comprensión de los alcances y efectos de conceptos básicos como *cultura e identidad*, en el marco de la *Modernidad histórica* que los produjo. Se hace necesaria una visión crítica del uso de estas nociones, al modo de una vigilancia epistémica, para poder transformar los elementos y giros coloniales que abundan en la práctica periodística cotidiana y que pueden estar presentes de manera solapada en la teoría periodística contemporánea. Se parte en este capítulo de la premisa de que en gran parte de la producción periodística colombiana contemporánea se hace un uso no reflexivo e indiscriminado de los conceptos de *cultura e identidad*.

La idea fundamental que pretendo sostener en este tercer capítulo es la de la *centralidad ontológica de la diferencia* (Gramigna, 2005), en oposición a la suposición de la *identidad* como el aspecto central de la conformación social/cultural humana. La *diferencia* es completamente natural y así debe ser aceptada y respetada. El problema no es la diferencia en sí, sino los usos políticos que se hacen a partir de ella para la dominación del hombre por el hombre. La lucha por el poder encuentra sustentos ideológicos potentes en los *regímenes de representación* que se fabrican a partir de todo tipo de diferencias sociales y personales; pero, no es la diferencia el problema, sino el uso simbólico que se hace de ella.

Dentro de este extenso y denso capítulo se reflexionan una serie de conceptos que intentan aprehender las complejas realidades que suscita el juego de las *diferencias*. En un primer momento, su negación a través de la afirmación de *identidades comunes* nacionales o regionales; es decir, *identidades putativas* generalmente propuestas e impuestas desde los valores propios de las élites en el poder. Posteriormente, las demandas de reconocimiento y participación de los grupos sociales que representan diversidades culturales excluidas, obliga a una modificación de los *regímenes de representación*, estrategia designada con el término *multiculturalismo* (Rojas y Castillo, 2007: 14. Walsh, 2007: 30), al cual podemos entender como parte de unas políticas globales que reconocen, incluyen e incorporan la diversidad cultural en aras de mantener el statu quo y no de transformarlo, lo comúnmente conocido como *estrategia Gatopardo*.

Aparecen así las nociones de *multiculturalidad*, *transculturización* e *interculturalidad*, las cuales han recibido distintas definiciones, incluso contradictorias. Siguiendo a Miquel Rodrigo Alsina (1997: 13), se entiende en este trabajo por *multiculturalidad* la coexistencia de distintas culturas en un mismo espacio real, mediático o virtual, mientras que la *interculturalidad* sería el proceso de las relaciones dialógicas que se puedan dar entre ellas. Todo Estado o territorio es *multicultural* por ser diverso y plural, pero eso no significa que sea incluyente, participativo y justo; para lograrlo hay que intentar que sea *intercultural*, esto es, que desarrolle *dispositivos comunicativos interculturales*. La *interculturalidad* no está dada en la realidad, sino que debe ser construida; es un deber ser y, si se quiere, una utopía. Se trata de una propuesta que reivindicaría una relación de respeto y diálogo en condiciones de igualdad a partir del reconocimiento de las *diferencias*, su comprensión, respeto y valoración.

Pero el concepto de *interculturalidad* también es utilizado recurrentemente por las instancias institucionales y no precisamente en el sentido que acabamos de exponer, sino como mero mecanismo de inclusión de la diversidad que a la larga no pretende modificar las condiciones de exclusión sino reacomodarlas; es decir, como otra forma de *multiculturalismo*. Es claro entonces que una cosa es hablar de *interculturalidad* como proyecto político de los movimientos y comunidades marginalizadas, y otra muy distinta el uso que del término se hace dentro de las instancias estatales y la cultura hegemónica, por lo cual, siempre hay que andar con cuidado al encontrarse con este término y leerlo en términos de su lugar de enunciación. A su vez, el concepto de *transculturación* designa los procesos históricos de mezcla o hibridación entre culturas, habiendo sido propuesto por el antropólogo cubano Fernando Ortiz como alternativa a la noción tradicional de *aculturación*. Mientras que la *aculturación* implica la pérdida de la cultura y su reemplazo por la dominante, la

transculturación indica que aún en relaciones muy asimétricas no puede haber una pérdida total sino un proceso de mezcla o hibridación en diferentes grados de proporcionalidad. (Marrero, 2013: 106 y ss.).

En resumen, más allá de los muy variados significados que le han sido dados a estos conceptos centrales, se propone en este trabajo entender *Cultura* “como expresión de formas de poder” (Comas, 1998: 36); que se presenta en un contexto de *centralidad ontológica de la diferencia* (Gramigna, 2005); *multiculturalidad* como la coexistencia de distintas culturas dominantes y dominadas en un mismo espacio real, mediático o virtual (Rodrigo 1997: 13); *multiculturalismo* como el conjunto de modificaciones operadas en los regímenes de representación de los estados nacionales para responder a las demandas de reconocimiento y participación de los grupos sociales que representan diversidades culturales excluidas (Rojas y Castillo, 2007: 14. Walsh, 2007: 30). *interculturalidad* como el deber ser de un diálogo y una práctica social incluyente, participativa y justa entre las culturas dominantes y subalternas (Rodrigo 1997: 13. Rojas y Castillo, 2007: 14. Walsh, 2007: 30); y *transculturación* como los procesos complejos de cambio cultural que experimentan los grupos culturales en contacto con otros (Marrero, 2013: 106 y ss.).

Finalmente, este largo aparte apoya la idea de revisar el uso del concepto de *identidad*, el cual, en contraste paradójico con la extrema simpleza que pretenden muchos de sus usos, es profusamente complejo en la conformación de las muy diversas capas de sentido que tiene. Así las cosas, lo que se propone en lo que atañe directamente a las teorías periodísticas es no utilizar las palabras *identidad* y *cultura* como *conceptos o categorías de análisis académico*. En ningún momento puede ni debe pedirse que dejen de ser utilizadas como *categorías de la práctica cotidiana*. Eso ni siquiera sería posible. Lo que correspondería a las ciencias sociales y a la teoría periodística es estudiar el uso social de esos dos términos sin utilizarlos como categorías propias de análisis.

A partir de la base conceptual general de los tres primeros capítulos, el cuarto profundiza en el ámbito más particular de la interculturalidad, la comunicación y el periodismo desde el punto de la experiencia de los pueblos indígenas colombianos. Y se hace con el debido respeto a sus propios procesos, sin querer interferir en ellos, sino más bien con el propósito de incluir dentro de las teorías periodísticas –especialmente en aquellas que puedan ser más centrales o hegemónicas- la reflexión sobre los puntos de vista y actuaciones de los pueblos indígenas frente a la comunicación y al periodismo.

De este modo, partiendo de la conceptualización básica de la *Interculturalidad* desde el punto de vista de los pueblos indígenas, se examinan los conceptos de *comunicación indígena*, *Periodismo indígena* y *Periodismo colaborativo intercultural*, para luego pasar a un pequeño panorama de los medios étnicos indígenas de comunicación en el marco del estado político actual de los asuntos indígenas en Colombia. Finalmente, este cuarto capítulo explorará la manera en que el periodismo nacional colombiano ha tratado los asuntos étnicos indígenas a partir de las elaboraciones de un importante y desconocido estudio sobre La representación indígena en los medios de comunicación (Convenio “en minga con los pueblos indígenas y por el derecho a su palabra”, 2003). Este interesante texto, muy recomendado para todos los interesados en estos procesos, se plantean unas *funciones de representación* como formas

operativas del uso político de las diferencias culturales. *Omisión, eufemización, invisibilización, colectivización, victimización, criminalización, segregación, exclusión, arcaización, cosificación, promoción, defensa y revaloración* son las funciones de representación que encontró esta investigación en su examen del cubrimiento mediático de los indígenas colombianos

Para complementar y contrastar el contenido básicamente teórico de este trabajo de grado, se consigna en el quinto capítulo un ejercicio de investigación acerca de algunos contenidos de medios de comunicación tradicionales en su tratamiento de los temas que tuvieran que ver con lo indígena. Se propuso entonces en su momento para este trabajo, una metodología cualitativa de carácter exploratorio, habida cuenta los pocos, pero valiosos referentes conceptuales que fueron encontrados en la red, en tiempos en que el manejo de la pandemia mantenía cerradas bibliotecas y centros de documentación, y había clausurado las posibilidades del trabajo de campo etnográfico. Bajo esas condiciones, y en total incertidumbre sobre su duración, se hizo el diseño y se inició la ejecución del proyecto.

Este momento complementario consistió en observar el panorama informativo de algunos medios colombianos sobre asuntos indígenas, buscando justamente determinar su situación en torno a los discursos y las prácticas asociadas a la interculturalidad, en el sentido que se le dio en este trabajo. Se propuso que el campo a investigar se cerrara al trabajo periodístico en sí, elaborado por sujetos sociales que cumplen un papel de periodistas; excluyendo considerar el papel de los sujetos sociales que actúan como *prosumidores*.

Luego de esta visión panorámica, que abarcó cuatro meses de observación, se escogió un evento específico y significativo para estudiar más detenidamente los discursos de los medios tradicionales teniendo en cuenta dos vertientes conceptuales metodológicas: el *análisis crítico del discurso* (van Dijk, 1999), y la *teoría del framing* (Aruguete, 2017. Retegui, 2017. Benavides, 2017). Muy a propósito fueron escogidos medios considerados como tradicionales ya que lo que interesaba estudiar era la posible transformación de los discursos precisamente hegemónicos, los cuales la prensa tradicional suele representar muy bien, al menos en Colombia. Por otro parte, en este país los medios escogidos representan buena parte del núcleo del poder político/económico, por lo cual se abrogan la función de ser *líderes de opinión*, concepto muy gaseoso y discutible pero que mediáticamente tiene un peso real e ideológico muy grande. Del medio centenar de piezas informativas cotidianas que fueron analizadas se escogieron 6 para ensayar una ficha analítica diseñada como técnica de registro, la cual se presenta como propuesta metodológica a ser discutida.

No se pretendió desconocer los avances que ha dado la prensa alternativa y emergente hacia la conquista de un periodismo intercultural sino, justamente, apreciar el estado de la prensa tradicional, la que representa el núcleo del poder, en torno a esa tensión. Un lector/observador disciplinado de medios informativos sabe lo difícil que puede ser encontrar muestras de periodismo con vocación intercultural en los principales medios de comunicación periodística escrita de información rápida, del día a día.

Puede afirmarse que el periodismo es un campo de luchas por la representación, sin temor a equivocarse. En este sentido, la propuesta de un *periodismo intercultural* interpela a todas

las demás formas de hacer periodismo, pero no puede esperar transformarlo. Y no puede hacerlo porque buena parte de esos actantes periodísticos seguirán actuando en consonancia con los intereses económicos/políticos contrarios a una interculturalidad de fondo. Es decir, que la propuesta de un periodismo intercultural ha de presentarse como un contendiente poderoso en la arena de luchas por la representación que es el periodismo, que interpele todas las demás visiones al mismo tiempo que no espera ingenuamente a que la totalidad del campo acepte sus buenas razones.

Así, el asunto central que se ha querido demostrar esta tesis de grado es que la asimilación y aplicación de un periodismo intercultural requiere de un profundo revolcón epistemológico. Es necesaria una conmoción del periodismo que, afortunadamente, en algunos de sus lugares ya se está dando. Los pensamientos alternativos que desafían a la Modernidad histórica se pueden ver como la oportunidad misma su revitalización, en tanto que opte por contrarrestar el domino y cooptación del proyecto expansivo del capitalismo hacia los proyectos emancipadores, educativos y garantistas que también, irónicamente, la han constituido.

I. Invitación a la transdisciplinariedad para la teoría periodística

La idea central de este capítulo es sustentar la pertinencia de una teoría periodística que se mueva desde la interdisciplinariedad tradicional hacia una transdisciplinariedad más acorde con la celeridad y complejidad crecientes de las relaciones sociales/culturales dentro de las cuales se encuentra inmerso el periodismo. Esto es particularmente importante si se quiere reflexionar sobre el papel del oficio en las posibles formas de representación de los pueblos indígenas, ya que una lectura comprensiva y respetuosa de sus culturas requiere una dimensión transdisciplinar, tal como se sostendrá posteriormente en este trabajo.

La línea argumentativa del capítulo se presenta en cinco momentos: el primero plantea un acercamiento al debate entre la conceptualización de los estudios que nos interesan acá como ciencia periodística o como teoría periodística, con un telón de fondo de elementos de la evolución histórica de las ciencias sociales; el segundo momento explora someramente el impacto social de la actividad periodística como primera muestra de un proceso complejo que requeriría de un enfoque transdisciplinar para su comprensión adecuada; en tercer lugar se intenta demostrar como el estudio de la política editorial también nos lleva necesariamente a la transdisciplinariedad; en cuarta instancia se presenta un breve mosaico de relaciones problemáticas entre el periodismo y otros campos de actividad social, siempre en aras de sostener la idea de la necesidad de enfoques epistémicos transdisciplinarios; y por último, la quinta parte destaca dos maneras de entender los fenómenos sociales que pueden enriquecer enormemente a las teorías periodísticas para hacer el tránsito entre lo interdisciplinar tradicional y lo transdisciplinar: el llamado *pensamiento complejo* y la noción de *Sistemas sociales complejos*, de un lado; y por otro lado, la *Teoría de la Economía de las Prácticas Sociales* formulada por Pierre Bourdieu.

¿Ciencia periodística o teoría periodística?

La dominancia del positivismo como paradigma científico entre finales del siglo XIX y principios del XX, despertó en las nacientes ciencias sociales la necesidad de afirmarse como tales tratando de imitar a su manera los conceptos y procedimientos desarrollados por las ya más veteranas ciencias naturales. Tal vez el mejor ejemplo de esta situación sea la sociología, disciplina académica profusamente ligada a la teoría periodística. Usar como espejo la evolución de la sociología y las demás ciencias sociales ayuda a situar elementos que para comprender la evolución de la teoría periodística.

Nueva ciencia con nuevo nombre, inventado por Auguste Comte (1798 – 1857), para referirse a la que, según su proyecto, debería ser la reina de todas las ciencias; una ciencia social integrada y unificada de corte positivista, es decir, que considera que el conocimiento científico de tipo nomotético es el único válido y verdadero. La sociología como disciplina se desarrolló en la segunda mitad del siglo XIX, a partir de la institucionalización dentro de

las universidades de asociaciones de reforma social destinadas a enfrentar el creciente descontento y desorden de las grandes masas de pobladores urbanos.

Para dejar un poco atrás ese origen en una especie de trabajo social y para distinguirse más en el terreno científico-académico en general, los sociólogos empezaron a cultivar un positivismo y una orientación hacia el presente –un abandono de la historia- que cada vez los llevó más hacia las formas de conceptualización e investigación nomotética (Wallerstein, 2007: 21 – 22). Pero Comte no fue más allá de la formulación de unos cuantos principios fundamentales de la nueva ciencia. El mérito del desarrollo conceptual inicial de esta sociología de orden nomotético y positivista se debe a Emile Durkheim (1858 – 1917), a quien se puede destacar como el representante más destacado de la construcción de unas ciencias sociales de corte explicativo.

Más allá del trabajo pionero de Tobías Peucer de 1690, el tratamiento académico sistemático sobre el oficio periodístico habría de iniciarse precisamente entre finales del siglo XIX y principios del XX, cuando algunos académicos alemanes proyectaron la construcción de una *Zeitungswissenschaft* o ciencia periodística (Faus Belau, 1966: 13). Otto Groth, particularmente, se preocupó por el problema de la “clasificación” de la ciencia periodística frente a otras ciencias. No se muestra de acuerdo con ubicarla como parte de la psicología social, de la historia o de la publicística; más bien cree que estas podrían considerarse parte de aquella, pero no a la inversa (Faus Belau, 1966: 33).

Groth buscaba establecer unos principios fundamentales para una ciencia periodística independiente y soberana, si se me permite tal licencia retórica. Pero, en contra de sus intenciones, esto no sucedió así: la evolución de los estudios en Alemania no adelantó en ese camino de constitución científica independiente y más bien se propugnó por incorporar la ciencia periodística dentro de la llamada publicística. Hubo entonces autores que incluyeron la ciencia periodística en la publicística, como también los que incluyeron esta última dentro de la sociología. Groth veía a la sociología como una fuente muy eficaz de información social, pero abogaba por una separación estricta entre esta y la ciencia periodística (Faus Belau, 1966: 36).

Esta extrema preocupación por establecer límites, categorías clasificatorias y jerarquías es uno de los rasgos característicos de las ciencias positivistas. En el caso de la *Zeitungswissenschaft* de Groth, ese carácter positivista queda al claro con la postulación de las características fundamentales del *Periodik*, a saber, periodicidad, universalidad, actualidad y difusión; y con el establecimiento de un sistema de relaciones en términos de lógica matemática entre dichas características para extraer unas leyes científicas. (Faus Belau, 1966: 81). Tal como se verá, ya para estos principios del siglo XXI quizás el estatuto de independencia científica no tenga tanta importancia de cara a los múltiples cambios epistémicos que sufrieron las ciencias sociales durante todo el siglo XX.

Veamos un poco esta evolución histórica de las ciencias sociales. A finales del siglo XIX se habían formado tres líneas divisorias claras. La primera separaba el estudio del mundo *moderno* (historia, ciencia política, economía y sociología) del mundo *no moderno* (antropología y estudios orientales). La segunda, dentro del primer grupo de las estudiosas del mundo *moderno*, apartaba a la historia con su interés por el pasado de las otras tres, con

su interés exclusivo por el presente. Y la tercera línea estaba trazada entre estas tres disciplinas nomotéticas: la economía, la ciencia política y la sociología, que dividían sus objetos de estudio respectivamente en el mercado, el Estado y la sociedad civil.

Pero después de 1945 todas estas líneas de división comenzaron a ser duramente cuestionadas. Una innovación académica surgida en los Estados Unidos, los *estudios de área* (Wallerstein, 2007, p. 40 y ss.), supo proporcionar bases conceptuales y metodológicas para atacar las divisiones compartimentadas tradicionales de las ciencias sociales. Los *estudios de área* pretenden aplicar saberes y métodos diversos en la investigación de las manifestaciones y fenómenos sociales de un área geográfica determinada, que es considerada como *área cultural*, es decir, como territorio de asentamiento de comunidades humanas con una acentuada identificación en sus patrones históricos, lingüísticos y culturales en general.

Los *estudios de área* reunían científicos sociales diversos con humanistas y científicos naturales, aplicando interdisciplinariedad, multidisciplinariedad y transdisciplinariedad en el contexto de las ciencias sociales. Como cualquier escuela de pensamiento, los estudios de área tuvieron serias limitantes epistémicas y políticas, además de errores conceptuales y metodológicos que no es posible explicar en este ensayo.

Lo importante a resaltar es que los *estudios de área* pusieron de manifiesto la artificialidad de las separaciones institucionales de las ciencias. Más aún, evidenciaron la arbitrariedad de las distinciones tradicionales entre el mundo *moderno* y el *no moderno*, poniendo en tela de juicio el supuesto, aceptado hasta el momento, de que había diferencias radicales entre Occidente y los demás pueblos que justificaban el estudiarlos por medio de disciplinas separadas. En fin, estas múltiples superposiciones en los objetos de estudio que sucedieron a todo lo largo del siglo XX, hicieron que las mencionadas líneas divisorias fueran cada vez menos claras para llegar a convertir las disciplinas sociales en campos cada vez más superpuestos, heterogéneos y complejos.

La superposición de objetos de estudio implicó también una actitud de superposición de métodos de investigación que comenzó a socavar la unicidad metodológica bajo criterios nomotéticos, que había marcado a las ciencias sociales producidas bajo el paradigma positivista. Al cuestionarse la universalidad o pretensión de totalidad de los discursos occidentales, se abrió paso en algunos sectores académicos la idea de reemplazar el paradigma positivista por un sistema heterogéneo de paradigmas alternativos, en forma de una *matriz poliparadigmática*. Como tal, dicha matriz tendría que ser forzosamente *transdisciplinaria*.

Paralelamente, la historia y la antropología, con la excepción en el caso de esta última de algunos enfoques históricos marxistas y del funcional-estructuralismo, se inclinaron por desechar sus tránsitos nomotéticos, para acercarse a modos de investigación y conceptualización idiográficos, esto es, centrados en indagar, describir e interpretar las articulaciones históricas propias de cada sociedad en su tiempo y en su lugar, sin establecer leyes ni modelos universalizantes.

La tendencia general de la economía, la ciencia política y la sociología fue hacia un mayor compromiso con los métodos cuantitativos y el paradigma positivista en general, por lo que

sus enfoques metodológicos no presentaban diferencias sustanciales. Pero, aunque organizativamente se mantenían separadas, en la práctica se presentó una creciente superposición de objetos de estudio. Paulatinamente la sociología, al menos en sus variantes marxistas y weberianas, ha elaborado su propia autocrítica al ahistoricismo de sus variantes más tradicionales; al mismo tiempo ha respondido a las tensiones epistémicas entre sus orígenes y los desafíos que le propone el mundo actual, ampliando la esfera de sus objetos y métodos de estudio.

Las lecciones de las ciencias sociales deben ser tomadas en cuenta por el periodismo. A mi modo de ver es absurdo pretender la existencia de una ciencia periodística al estilo nomotético o positivista en la actualidad. Dicha pretensión corresponde más a los sueños de algunos periodistas despistados epistémicamente. A estas alturas del partido no creo que deba hablarse de una ciencia del periodismo. De nada sirve ir creando y desperdigando por aquí y por allá ciencias independientes que tienen que gastar mucho tiempo valioso en pretender determinar límites y tipos de relaciones con otras ciencias cerradas y autónomas.

Pero sí creo en la formación de una teoría periodística, abierta a la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad, no situada en una posición jerárquica específica con respecto a otras teorías y a las ciencias sino como un nodo de una red compleja, y que multiplique sus relaciones no solo con la sociología sino con todas las demás disciplinas sociales —e incluso, naturales— a través de la aplicación no de un solo paradigma epistémico sino de una matriz poliparadigmática, esto es, transdisciplinar, lo cual implica también considerar y comprender saberes no académicos. Un periodismo abierto a la comprensión y respeto de las formas de pensar de los pueblos indígenas requiere el desarrollo de una teoría periodística de ese talante.

La crítica que hago aquí a la denominación de *ciencia* corre por cuenta de la confusión que genera para el periodismo, toda vez que se usa en sus sentidos positivistas. Y por la valoración extrema que se ha hecho en los discursos sociales dominantes del positivismo como única alternativa sería de científicidad, dicha denominación de ciencia ha pasado a ser más un adjetivo que califica que un sustantivo que describe. Ser denominado como ciencia otorga cierto estatus al periodismo, pero no es ese estatus el que le va a resolver sus problemas conceptuales, metodológicos y éticos. La palabra ciencia juega como artificio que simula una cercanía con las llamadas ciencias duras, cuya ciencia más dura, la física, fue paradójicamente la que primero pudo entrever la complejidad e irreductibilidad del mundo real.

Para mi gusto, y de manera menos confusa, es mejor hablar de una *teoría periodística*, tal como la describo en el párrafo anterior. Una Teoría del Periodismo que debe seguir evolucionando a la par que evoluciona su objeto de estudio en un marco social/cultural que también evoluciona. Y que para hacerlo tiene que acudir a lo que desarrollan las demás ciencias o los demás campos de saber transdisciplinarios.

Hablar de una teoría del periodismo en lugar de una ciencia periodística, quizás ayude a los periodistas investigadores con un poco de humildad, necesaria para un campo de conocimientos en franca conformación: no es necesario reclamar un estatus a partir de un nombre, sino ganarlo con el trabajo y los desarrollos propios; no es necesario ocupar una posición jerárquica, sino saber jugar como un nodo dentro de un sistema de conocimientos

en red, cada vez más interconectados, donde los rótulos pueden ser mucho menos importantes que los aportes reales que se hagan a los procesos sociales de conocimiento del periodismo, la sociedad y el mundo en general.

Sobre el impacto social de la actividad periodística y la transdisciplinariedad

Felipe Pena de Oliveira nos dice sintéticamente que son dos los grandes grupos en que se pueden clasificar los esfuerzos y resultados de la teoría periodística en general: los que se centran en la producción y circulación del producto periodístico, y los que enfocan en los efectos y repercusiones que estos provocan en sus consumidores y el medio social/cultural (Pena, 2009: 19). Estos dos grandes ámbitos no pueden verse como separados e independientes unos de otros: el proceso de interpretación que supone el periodismo también un proceso de mediación comunicativa social que, según Lorenc Gomis (1991: 175 – 187), generalmente presenta tres aspectos: mediación entre ámbito político y ambiente social, mediación entre conocidos y desconocidos, y mediación entre temporalidades.

Así las cosas, el estudio concreto de los procesos de mediación necesariamente cabalga entre los dos grandes ámbitos: la producción periodística y su impacto en los diferentes públicos y sectores sociales. Pero la complejidad no para allí: la mediación periodística no es lineal. El autor catalán la llama *mediación generalizada*:

La mediación que realizan los medios en la sociedad es la única mediación generalizada que existe y los políticos, consultados sobre un hecho, suelen decir que no saben más que lo que dicen los periódicos o que se han enterado de la noticia por los medios de comunicación. Así es realmente. De modo que los medios no sólo sirven para que el público se entere de lo que pasa, lo comente y eventualmente intervenga en las acciones de curso, sino que sirven también para que los mismos actores y protagonistas de la actividad social y política sepan lo que ocurre, den su opinión y hagan sus aportaciones al discurso político y social. Lo que no pasa por los medios no pasa por ninguna parte, no deja constancia y no influye. Los medios son el lugar común de la acción pública. En esto consiste su mediación generalizada (Gomis, 1991: 179).

Esta cita refleja la gran importancia e influencia de la mediación periodística en los procesos sociales generales y políticos en particular. Si los medios periodísticos son “el lugar común de la acción pública” se comprende su papel en la dinámica misma de la sociedad. La mediación periodística no es lineal, no va en una sola dirección: es más bien circular y cíclica, si se me permite reducir la complejidad social a un plano con dos dimensiones. Interpreta hechos en noticias, los divulga generando repercusiones, que a su vez producirán otros hechos que se convertirán en noticias, y así seguirá el proceso en un ciclo continuo y cada vez más complejo.

La *teoría de la agenda setting* ha formulado esta importancia. Según esta los consumidores de noticias tienden a considerar más importantes los asuntos que difunde la prensa; de esta manera los medios de comunicación dirigen nuestras conversaciones, nos dicen sobre qué hay que hablar y determinan algunas de nuestras reacciones (Pena, 2009: 152 – 156). Como

complemento de esta perspectiva, el autor brasileño trae a colación el *modelo de los efectos limitados*, teoría anterior que corre en una dirección contraria a la de la *agenda setting*, y como cuyo nombre indica, plantea que la prensa no altera la opinión del público, sino que contribuye a cristalizar lo que ya piensan o tienden a pensar las personas. Este proceso funcionaría según tres premisas teóricas: “1. El mensaje será rechazado si entra en conflicto con las normas del grupo. 2. El consumo de los mensajes se hace de forma selectiva 3. Los efectos de los medios son, por tanto, limitados” (Pena, 2009: 154).

Con todo, la teoría de la *agenda setting* no alcanza a afirmar que la prensa pretenda o pueda persuadir directamente e intencionadamente a los ciudadanos, sino que se limita a afirmar la existencia de una influencia en ellos que deriva más bien de la dinámica organizacional de los medios con su cultura propia y criterios de noticiabilidad, los cuales obviamente están insertos en buen grado en los modos de producción social hegemónicos. En resumen, las personas tienden a incluir entre sus conocimientos lo que los medios incluyen en su contenido. Esto lleva a la confluencia entre la agenda mediática y la agenda pública.

Esta teoría nos avisa entonces de que la agenda pública puede depender en buena medida de la agenda de los medios. Estos, en las diferentes facetas de su evolución, han sido el lugar de aparición social que otorga notoriedad. En otras palabras, son el lugar por excelencia de la visibilidad y la invisibilidad social, punto crucial en las luchas y reivindicaciones de los grupos humanos subalternizados, tal como los pueblos indígenas.

Aparece entonces como punto básico de cualquier estudio sobre esta influencia en la notoriedad pública, el estudio de las maneras en que los medios y los periodistas llevan a cabo el movimiento que va de los hechos sucedidos en el continuo de realidad, hacia los procesos de percepción, elección y transformación que permitan elaborar un discurso periodístico, cuyo producto más representativo es la noticia. Dichas etapas -percepción, elección y transformación- pueden agruparse bajo el concepto de *interpretación*. De este modo, “el periodismo puede considerarse un método de interpretación sucesiva de la realidad social” (Gomis, 1991: 35).

Una interpretación que, como producto cultural, manifiesta todos los días su injerencia en todas las esferas del devenir social. Salta a la vista que el estudio de los efectos de los medios y las noticias escapa a las posibilidades conceptuales y metodológicas de una sola ciencia. Son procesos tan complejos que parece mejor abordarlos desde una perspectiva interdisciplinaria y transdisciplinaria, en la que se pongan en diálogo horizontal los conceptos y los métodos de las diversas ciencias y cuerpos de conocimientos, orientadas hacia un tema complejo, y que para el caso concreto que aborda este trabajo, debe también incluir el diálogo intercultural con saberes no académicos.

Ahora bien, la complejidad de este fenómeno se ve altamente acentuada si se tiene en cuenta la inmensa diversificación de formas informativas dadas por el contexto de la *convergencia tecnológica*, algunas de cuyas características e implicaciones veremos más adelante. Si bien las anteriores formulaciones teóricas mostraban el profuso panorama de nodos y conexiones entre los campos periodísticos y sociales anteriores a las comunicaciones digitales, ahora constantemente hay que ver dichas teorías a la luz de las actuales circunstancias de la comunicación digital, en las cuales la complejidad de nodos y conexiones ha crecido

exponencialmente, y el lugar y papel social del periodista se han visto cuestionados y modificados radicalmente.

Sobre el estudio de la política editorial y la transdisciplinariedad

Discernir los marcos de interpretación periodística implica estudiar la *política editorial* de cada medio, concepto que a mi juicio tiene una centralidad crucial para cualquier teoría periodística. Por supuesto que cada medio delinea una política editorial acorde a los fines que persigue. Parte de ella puede ser declarada de manera explícita en códigos de ética o manuales de redacción o estilo. Otra parte surge de las convenciones inherentes a las actividades periodísticas dentro de los medios, no consignadas positivamente en codificaciones con fines normativos; ahí encontraremos discursos y prácticas explícitas, racionalizadas, incluso consensuadas, pero en combinación con estas también podríamos hallar parámetros de interpretación y actuación implícitos, inconscientes, ocultos.

Quisiera proponer un símil extraído de la antropología de la educación. El profesor mexicano Rolando Poblete Melis propone en su tesis doctoral el uso del concepto de *currículum oculto* (Poblete, 2006: 51), para designar el cuerpo de discursos y prácticas educativas de transmisión de nociones, conocimientos, cosmovisiones, actitudes y comportamientos no declarados explícitamente en el *currículum visible*, y que se dan como efecto de una serie de factores, entre los cuales destaco los siguientes:

1. El currículo selecciona, pondera y oculta. Dista de ser un resumen representativo de todos los aspectos de la cultura de la sociedad en que surge el sistema escolar.
2. La selección de contenidos realizada por los currículos oficiales es una propuesta de aculturación académica que no representa por igual los intereses, aspiraciones, formas de pensamiento, expresión y comportamiento de los diferentes grupos sociales de la población de la que se nutre el sistema escolar.
3. El sesgo epistemológico que tienen los contenidos afecta a la posibilidad de percepciones plurales del mundo (Poblete, 2006: 55).

Una extrapolación no muy descabellada permitiría afirmar entonces que la conformación de una agenda informativa, el proceso de selección y tratamiento de los hechos noticiables en el oficio periodístico, depende tanto de una *política editorial visible* como de una *política editorial oculta*. Ambas son producidas por las condiciones sociales/culturales en las que se mueven los medios y los periodistas. Pero la primera es explícita y puede ser examinada y discutida sobre bases positivas, tanto documentales como etnográficas. Pero la segunda juega con la sutileza de los sobreentendidos no dichos pero practicados. Está en el terreno del habitus periodístico, según la formulación de Bourdieu, tal como será explicada más adelante.

De manera general, los cuerpos discursivos que soportan los parámetros inscribibles dentro de las políticas editoriales visibles o explícitas, propugnan por la práctica de un periodismo basada en los valores que justifican su participación en el funcionamiento de las sociedades democráticas. El profesor colombiano Raúl Osorio sostiene que “el periodismo orienta, guía,

interpreta, explica, enseña y, sobre todo, intenta comprender en profundidad el mundo y su accionar; por eso su esencia es la libertad de pensamiento, de expresión y de diálogo social o conversación para poner en común y fortalecer el consenso y la participación democrática” (Osorio, 2017: 1). La formulación del profesor Osorio tiene la potencia de la utopía: aquella meta que hay que perseguir, aunque no se alcance; mejor aún, aquella meta que se persigue no porque sea posible alcanzarla sino porque el camino de perseguirla es el camino honesto.

Como es evidente, las consideraciones del deber ser suelen tropezar con dificultades e imposibilidades en el terreno de la realidad. En el examen de estas tensiones, las ciencias sociales y la teoría periodística no pueden hacer muchas cosas por separado. El complejo entrecruzamiento entre las políticas editoriales –visibles y ocultas- con las condiciones sociales/culturales en que se enmarca, hace necesario el tratamiento del tema, más a través de una hibridación de teorías, conceptos y metodologías de todas las ciencias que tienen que ver con la producción periodística, que de la simple combinación de los esfuerzos de estas. En efecto, la complejidad de estas situaciones aconseja mantener un movimiento constante entre la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad.

Breve mosaico de relaciones problemáticas

Sintetizando la gran cantidad de elementos tratados en la bibliografía consultada, puede verse el producto cultural periodístico como el resultado de los desafíos propios de los procedimientos de percepción, elección e interpretación de los hechos sociales, puestos en relación contextual con los demás campos de actividad social con los cuales tiene relaciones en forma de bucles de retroalimentación. En otras palabras, la relación entre la producción periodística propiamente dicha y el contexto social/cultural en el que se inscribe y al cual ayuda a producir y reproducir. Como resultante de esta interacción, cada medio adopta una *política editorial*, mediante la cual fija los criterios específicos que ayudan a resolver la tensión primordial existente entre las características de universalidad y actualidad, a la vez que establece las de periodicidad y difusión, tal como fueron planteadas por el trabajo pionero de Otto Groth (Faus Belau, 1966: 43 – 77).

Así las cosas, los procesos cognitivos y profesionales que guían la actividad periodística están inscritos en los procesos sociales que los enmarcan. Tanto las cogniciones personales como los procedimientos convencionales, pasando por el comportamiento lingüístico básico, están determinados por las condiciones sociales de su manifestación (Van Dijk, 1990). Estos procesos específicos de producción periodística han sido tratados ampliamente en la teoría del periodismo (Faus Belau, 1966. Tuchman, 1986. Van Dijk, 1990. Gomis, 1991. Pena, 2009). Sus aspectos problemáticos son muchos y no es posible tratarlos todos aquí, pero hay que mencionar dos circunstancias cruciales en la determinación de las políticas editoriales de los medios.

En primer lugar, las transformaciones tecnológicas y simbólicas que ha comportado la *convergencia tecnológica* (Castells, 2009), la cual ha redundado en un fenómeno que se ha dado en llamar el *Desorden informacional del siglo XXI* (Posetti y Mattheus, 2018), por el

cual la potencialidad comunicativa de los medios digitales emergentes hace mucho más fácil la difusión de informaciones masivas, incluso para la propagación de desinformación y la propaganda, lo cual afecta la credibilidad y el prestigio del oficio y los medios en general, y produce la pérdida del lugar central de la enunciación de lo público que han tenido los periodistas en el contexto de la Modernidad (Miralles, 2017). En segundo lugar, el ambiente social y cultural en general han creado unas condiciones particulares y agravadas de vulnerabilidad física y psicológica de los periodistas, a las cuales hay que sumar la agudización paulatina de sus malas condiciones laborales. Como puede verse, tanto las condiciones de producción, como las de distribución y consumo, con toda la serie de problemas, obstáculos y limitaciones que tiene el oficio periodístico, están en relación con las condiciones sociales/culturales que lo enmarcan.

Hay entonces unas relaciones con el campo del poder político, en las cuales este busca el uso, cooptación, coerción de los medios. Hay que partir de una condición simbólica básica, que de manera precisa ubica el etnólogo francés Georges Balandier: “Todo sistema de poder es un dispositivo destinado a producir efectos, entre ellos los comparables a las ilusiones que suscita la tramoya teatral” (Balandier, 1994: 16). Para este autor, Un poder establecido sólo por la fuerza estaría constantemente amenazado, mientras que un poder sólo basado en la razón no tendría mayor credibilidad. Así las cosas, el poder necesita la transposición, la producción de imágenes, la manipulación de símbolos y el ordenamiento de un cuadro ceremonial para ser eficaz y reproducirse según sus intereses (Balandier, 1994: 18).

Si se admite que toda sociedad está siempre en transformación, nunca estancada, que su unidad no se realiza sino en la imagen que impone precisamente el poder dominante, que sus pretensiones y prescripciones no son jamás del todo conformes con la realidad vivida, se puede comprender entonces mejor la necesidad de producir efectos que asuman una función compensatoria. La sociedad no se «sostiene» solamente por la coerción, ni por legitimar relaciones de fuerza, sino por el conjunto de transfiguraciones de las que es, a un mismo tiempo, objeto y ejecutora. Su orden continúa vulnerable; es portador de perturbaciones y de desorden, ellos mismos generadores de astucias y dramatizaciones capaces de mostrar el poder en negativo (Balandier, 1994: 41).

Pasando a otro enfoque, la denominada *teoría instrumentalista* afirma que las noticias sirven objetivamente a determinados intereses políticos y desglosa las condiciones de este aprovechamiento, destacando las imbricaciones entre lo político y lo económico (Pena, 2009: 157 – 161). Hay entonces una utilización de la información y las relaciones públicas como arma de los gobiernos, dando lugar a una suerte de carrera armamentista de la desinformación, fenómeno existente desde siempre, pero agudizado por las actuales circunstancias de convergencia tecnológica informacional (Posetti y Mattheus, 2018).

Los medios noticiosos son el “lugar común de la acción política”, los campos de luchas de los productores de los hechos, lo cual constituye su función de mediación social (Gomis, 1991: 203). La socióloga Gaye Tuchman lo plantea de la siguiente manera:

Por impartir carácter público a los casos que ocurren, la noticia es primero y primordialmente una institución social. En primer término, la noticia es un método institucional para hacer que la información esté disponible ante los consumidores. El consumidor o la consumidora compra el periódico porque quiere leer los comics o la columna de bridge, saber el pronóstico

del tiempo, descubrir qué films se están exhibiendo o leer acerca de inundaciones, incendios o en torno al frenesí de la vida social. En segundo término, la noticia es una aliada de las instituciones legitimadas. El Secretario de Estado puede poner a Circular una idea en los medios de información. El hombre o mujer "promedio" no tiene tal acceso a los medios. Ni el ciudadano promedio tiene el mismo poder que tienen los políticos y burócratas legitimados, de convertir sus reacciones ante las noticias en políticas y programas públicos. En tercer término, la noticia es localizada, recogida y diseminada por profesionales que trabajan en organizaciones. De tal manera, la noticia es, inevitablemente, un producto de los informadores que actúan dentro de procesos institucionales y de conformidad con prácticas institucionales (Tuchman, 1983: 16).

Para la autora norteamericana "...la noticia tiene un impacto aún mayor sobre los políticos y sobre quienes llevan a cabo las políticas...". Incluso, lleva un poco más lejos su argumentación: "...sigo sospechando que la noticia es un intercambio entre los políticos, los ejecutores de las políticas, los informadores y sus superiores en la organización, y que el resto de nosotros somos husmeadores ante esa conversación en curso" (Tuchman, 1983: 10).

El periodismo guarda también relaciones obvias con el campo del poder económico, el cual está simbióticamente relacionado a su vez con el campo del poder político. En muy buena medida, y aparte de las distinciones técnicas, en el ámbito de la operatividad real lo político y lo económico pueden ser vistos como una misma cosa. Esto se debe a la posición estructural del sistema económico capitalista, durante la modernidad histórica, como determinante principal de todas las demás condiciones sociales y culturales.

En este orden de ideas, se ha hecho explícito desde principios del siglo XX en la teoría periodística, el carácter de los medios de comunicación como empresas capitalistas, la importancia creciente de la publicidad en la financiación de los medios, y la sujeción de los medios a otras empresas dentro de conglomerados empresariales (Ross, 2001). La llamada *Teoría organizacional* sostiene que el trabajo periodístico depende de los medios usados por la organización, siendo el factor económico el más influyente de sus condicionantes.

El periodismo es un negocio, y como tal busca el lucro, por lo cual está fundamentalmente orientado por el balance contable. El factor más importante de la empresa periodística es el comercial, responsable de la captación de anuncios, que sustentan la empresa e interfieren directamente en la producción de noticias. En este sentido, sería el grupo de referencia constituido por los colegas y los superiores, el contexto profesional-organizativo-burocrático, el que constituye la principal fuente de expectativas, orientaciones y valores profesionales del periodista; no los intereses de su público ni los valores abstractos de la democracia (Pena, 2009: 145 – 148).

En el transcurso del siglo pasado las transformaciones en todos los campos sociales fueron muy aceleradas. Actualmente el periodismo enfrenta todos los desafíos derivados de la denominada *convergencia tecnológica*, dentro de la cual juegan un papel preponderante los nuevos sistemas multimediales que han facilitado el paso de una situación de *comunicación de masas* a la aparición de una *autocomunicación de masas* (Castells, 2009: 87 – 93). Todas estas transformaciones, que impactan la totalidad de los tejidos sociales/culturales, han supuesto particularmente importantes modificaciones en las políticas editoriales de los

medios tradicionales, a la vez que han generado formas muy diversas que desafían la conceptualización tradicional que sustentaban dichos medios, ante la emergencia de otros nuevos medios y maneras de comunicar.

Pasando de manera acelerada a otro vastísimo campo social, se puede ver que el periodismo es tanto agente como sujeto de la producción y reproducción de mentalidades dentro de un campo de ideologías, religiones, filosofías y demás sistemas de creencias. Tanto los procesos de producción periodística, como los relativos a los consumos culturales realizados por públicos y audiencias, se ven afectados por unos así llamados sesgos cognitivos (Rosenbaum y Bonnet, s.f.), los cuales derivan de formas epistémicas y mentalidades convencionalizadas y adaptadas dentro de nuestros contextos culturales. Una formación epistémica bipolar que supone una negación de la complejidad, el objetivismo derivado de aquella, y todo el autoritarismo contenido en una especie de concepto medieval de la verdad absoluta y dogmática (Miralles, 2017), son apenas tres ejemplos de los muchos sesgos cognitivos que inciden en el campo del periodismo.

De esta manera, los procesos de percepción y selección de los hechos noticiables dependen tanto de una cultura particular propia de las redacciones periodísticas como de las culturas generales globales y locales en los que se insertan los periodistas y los medios. “Las actividades y las interacciones periodísticas, así como la escritura y reescritura efectivas de los textos periodísticos, son también inherentemente sociales” (Van Dijk, 1990: 145). Para este autor los procesos de percepción, elección y transformación propios de la producción periodística dependen de unos modelos cognitivos que, aunque cada sujeto procesa interiormente, tienen una dimensión social insoslayable.

En fin, son muchos los desafíos, dificultades y problemas que enfrenta el periodismo en el amplio campo de sus actividades e influencias, y continuar considerándolas es un asunto que escapa a los alcances de la formulación del presente capítulo. No obstante, es imposible dejar de señalar como factor condicionante de las políticas editoriales las condiciones adversas del medio social local colombiano, inmerso en procesos históricos de conflicto y violencia de larga duración, que hace del periodismo, en este y en muchos otros países, una profesión altamente riesgosa para quienes la ejercen.

Para interpretar los acontecimientos múltiples y complejos de la realidad social del país, el periodismo colombiano se halla en medio de múltiples y complejas articulaciones con los campos tecnológicos, político/económicos y cognitivos en los que los diversos actores sociales compiten y cooperan por los diversos capitales que valoran sus posiciones sociales. Los pueblos indígenas han comenzado a participar en este juego y el periodismo colombiano debe preguntarse cómo está representando esta circunstancia histórica.

De manera bastante esquemática nos aproximaremos en esta sección a un par de herramientas teóricas y metodológicas que constituyen propuestas de carácter inter y transdisciplinar útiles para examinar las problemáticas que constituyen el centro de este trabajo de grado. En vista de la profusión de elementos que constituyen estas elaboraciones, la exposición será muy esquemática, cuidando de enunciar las líneas centrales sin considerar demasiados detalles.

Nociones de complejidad y sistemas sociales complejos

En primer lugar, propongo tomar en consideración las nociones de *complejidad* y *sistemas sociales complejos*. En lo cotidiano y de manera tradicional, el término *complejidad* ha expresado turbación, confusión, incapacidad para definir de manera simple, para nombrar de manera clara, para poner orden en las ideas. En consecuencia, se piensa que el conocimiento científico tiene la misión de disipar una aparente complejidad de los fenómenos del mundo para revelar el orden simple al que obedecen. Esta es una de las premisas epistémicas centrales de la corriente hegemónica en las ciencias entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX: el *positivismo científico*. Tal como se verá, el positivismo científico puede caracterizarse como la forma de pensar que sitúa el paradigma de investigación nomotético como única y exclusiva forma de conocimiento válido y autorizado del mundo.

Cabe resaltar que sobre este proceso histórico de la modernidad histórica se discurrirá con más detalle en el capítulo III de este trabajo. Por lo pronto, lo que interesa es poner en consideración las principales características del paradigma positivista, para lo cual adaptamos las consignadas por Edgar Morin (1994) en su *Introducción al pensamiento complejo*.

- Asume la existencia de una sola realidad regida por leyes que permiten explicar, predecir y controlar los fenómenos.
- Define el papel de las ciencias en descubrir dichas leyes y traducirlas a generalizaciones teóricas matemáticas de aplicación a cualquier contexto y situación, utilizando para ello el llamado método científico, el cual se defiende como método universal válido y aplicable a todos los objetos, sin importar sus diferencias.
- Tiene al experimento y a la observación empírica como métodos fundamentales, pero siempre férreamente controlados por los marcos del conocimiento científico ya legitimado.
- Supone como actitud científica básica el distanciamiento entre el sujeto de conocimiento y su objeto de estudio, como garantía de objetividad.
- Establece la relación entre los datos de la realidad siguiendo correlaciones lineales de causa-efecto.
- Su construcción conceptual se estructura a partir de dualismos que son operados más en su sentido de exclusión que de complementación, tales como sujeto/objeto, cuerpo/alma, espíritu/materia, cualidad/cantidad, sentimiento/razón, libertad/determinismo, etc.
- Su operación mental privilegiada es el *análisis* o proceso de descomposición del todo en sus partes, lo que comporta una comprensión de la realidad como agregado de partes que pueden ser reducidas a clasificaciones compuestas por elementos claros y discretos.
- Se consideran el caos, el azar, o las probabilidades no determinadas como casos fortuitos o accidentes que no interfieren con la generación de leyes y predicciones; la

irregularidad no afecta ni modifica la plenitud de la regularidad, simplemente se le resta importancia o es achacada a algún error en los procedimientos de investigación.

- Y, por último, pero no menos importante, se asume el dominio de la naturaleza como el interés final de la actividad científica; el conocimiento del mundo, de los demás y del sí mismo no es considerado como un fin en sí mismo, sino como un mero medio para dominar y explotar la naturaleza.

En otras palabras, se trata de una sustitución de lo visible complicado por algo invisible pero simple: un proceso de reducción de la complejidad visible por unas abstracciones (invisibles) que tienen la cualidad de lo simple y lo manejable. La gran eficacia y aceptación de este tipo de pensamiento radica en su coincidencia con el proyecto expansivo del capitalismo en cuanto a su finalidad de manipulación y dominio de la naturaleza, como se verá en detalle en el capítulo III. Por la misma razón las ciencias naturales, disciplinadamente matemáticas, han sido colocadas en posiciones de superioridad jerárquica con respecto a todos los demás tipos de pensamiento.

Ahora bien, fue justamente la más “dura” de las ciencias naturales, la física, la que, a partir de los desarrollos de la termodinámica, la teoría de la relatividad y la física cuántica puso en cuestión el modelo de una realidad obediente a leyes simples. Estos ámbitos del conocimiento físico revelaban, por el contrario, un universo altamente complejo por la gran profusión, tanto de sus elementos constituyentes, como de las formas de interacciones entre ellos. Así las cosas, la noción de *complejidad* emergió a fines de los años 1960, impulsada por la Teoría de la Información, la Cibernética, la Teoría de Sistemas y el concepto de auto-organización. En este sentido, la complejidad se libera de su sentido tradicional y positivista como complicación o confusión, “para reunir en sí orden, desorden y organización y, en el seno de la organización, lo uno y lo diverso” (Morin, 1994: 24).

¿Qué es la complejidad? A primera vista, es un fenómeno cuantitativo, una cantidad extrema de interacciones e interferencias entre un número muy grande de unidades (Morin, 1994: 59).

¿Qué es la complejidad? A primera vista la complejidad es un tejido (complexus: lo que está tejido en conjunto) de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados: presenta la paradoja de lo uno y lo múltiple. Al mirar con más atención, la complejidad es, efectivamente, el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico. Así es que la complejidad se presenta con los rasgos inquietantes de lo enredado, de lo inextricable, del desorden, la ambigüedad, la incertidumbre... (Morin, 1994: 32).

Hay entonces una tensión entre la necesidad de clarificar y organizar el conocimiento, y la complejidad del universo. El *pensamiento complejo* implica asumir y afrontar el entramado infinito de íter-retroacciones, la solidaridad de los fenómenos entre sí, la bruma, la incertidumbre, la contradicción. Según Edgar Morin (1994: 105 – 107) hay tres principios que ayudan a pensar la complejidad.

Primero, el *principio dialógico* permite asumir la dualidad en el seno de la unidad, asociando dos términos a la vez complementarios y antagonistas. Este principio permite percibir las similitudes y las relaciones entre elementos aparentemente separados por cuenta de las clasificaciones tradicionales de la modernidad positivista, como, por ejemplo, la que sitúa a

la política y la economía en campos diferentes y excluyentes, cada una con sus saberes y sus expertos.

Segundo, el *principio de recursividad organizacional*, el cual entiende un *proceso recursivo* como “aquél en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce” (Morin, 1994: 106). Un ejemplo de esto puede verse en el hecho de que la sociedad es producida por las interacciones entre sujetos, pero también la sociedad producida y su proceso de producción, retro actúa sobre los sujetos y los produce. Se trata de romper con la idea lineal de causa/efecto, porque todo lo que es producido incide sobre aquello que lo ha producido en un ciclo auto-constitutivo, auto-organizador, y auto-productor: los famosos bucles de retroalimentación.

Tercero, el *principio hologramático*, se basa en la característica de los hologramas físicos, en los cuales el menor punto de la imagen del holograma contiene la casi totalidad de la información del objeto representado. Se deriva de esto la idea de trascender “el reduccionismo que no ve más que las partes, y al holismo que no ve más que el todo. Es, de alguna manera, la idea formulada por Pascal: «No puedo concebir al todo sin concebir a las partes y no puedo concebir a las partes al todo sin concebir al todo.» Esta idea aparentemente paradójica inmoviliza al espíritu lineal” (Morin, 1994: 107).

Esta *noción de complejidad* es útil a la hora de comprender el periodismo desde perspectivas que, alejándose de lo tradicional y manido, proporcionen formas más útiles para su reflexión y desarrollo en tiempos cada vez –precisamente– más complejos. Los procesos comunicativos propios de la época analógica ya eran complejos, pero ahora lo son más por el incremento del número, tipo, calidad y volumen de las conexiones en una sociedad hiperconectada.

Ahora bien, esta *noción de complejidad* es aplicable más que todo a la *actitud epistémica*, a la manera en cómo entendemos y aplicamos el conocimiento a todas las esferas del mundo físico, natural y humano. Para observar más concretamente al periodismo, que es lo que aquí nos interesa, puede ser útil confrontar el fundamento epistémico del *pensamiento complejo* con el concepto de *sistema social complejo*. Con un interés centrado más que todo en el denominado “*desarrollo social*”, la Cepal (s.f.) ha invitado a ver los fenómenos sociales como *sistemas complejos* y, en consecuencia, a desarrollar modelos de estudio que sean capaces de captar y transmitir su complejidad.

Señala seis características básicas de los sistemas complejos:

- ❖ Conexión o alta cantidad de conexiones en red.
- ❖ Interdependencia o alta intensidad de las conexiones en red.
- ❖ Diversidad de nodos y elementos conectados y de tipos de conexión.
- ❖ Adaptación, como la habilidad para cambiar las formas de procesamiento de la información.
- ❖ “Dependencia del camino” o *Path dependency*, según la cual los sistemas complejos son marcados por hechos de su historia denominados *accidentes congelados*, que al acumularse dan lugar a una complejidad efectiva.
- ❖ Emergencia, que alude al multinivel no lineal de las redes sociales –en su sentido amplio, no como dispositivos de comunicación digitales–, que se ejemplifica con el

concepto de auto organización y con el principio básico metafísico de la dialéctica de Karl Marx: “diferencias meramente cuantitativas más allá de cierto punto resultan en cambios cualitativos” (Cepal, s.f.: s.p.).

El planteamiento central es que los sistemas sociales pueden ser mejor observados y estudiados si se les considera como sistemas complejos comprendidos como redes de comunicaciones, lo cual implica desconstruir y reconstruir las formas epistémicas tradicionales de la conformación de las ciencias. Aquí se hace alusión directa a los sistemas sociales, pero no hay que perder de vista que estas características de complejidad también son aplicables a los sistemas naturales, de los cuales, de hecho, este principio ha sido inicialmente observado.

Ahora bien, se han empleado varias expresiones para referirse a este cambio epistémico: *nuevas ciencias de la complejidad*, *ciencias de la vida*, *estudio de los sistemas complejos adaptativos (SCA)*, *teoría de los sistemas dinámicos no-lineales*: formas diferentes para referirse a lo que sociólogos y filósofos llaman «nuevos paradigmas».

Carlos Eduardo Maldonado (2003) enumera lo que a su juicio son los tres grandes componentes de los acercamientos a los fenómenos complejos, los cuales han sido formulados y desarrollados de manera asimétrica, aislada, gradual, y separados históricamente: a) La comprensión y la explicación de la complejidad, que se refiere a la filosofía y la lógica de las ciencias de la complejidad; b) La actuación sobre la complejidad, que se ubica en los usos de la simulación y al plano conceptual de la complejidad; c) El dominio de la complejidad, que atañe a la política de las ciencias de la complejidad.

Maldonado sostiene que estos tres grandes componentes deben ser tenidos en cuenta de manera simultánea. Así, mediante su propuesta pretende presentarlos de manera unificada, llamando esta triada como *el marco teórico de las ciencias de la complejidad* (Maldonado, 2003: 140). Se trata de una propuesta ambiciosa desde un punto de vista cognoscitivo, y en principio acertada en la medida de que es consecuente con la idea de integración de campos, propia de lo que se está pregonando sobre el estudio de los fenómenos [sociales] complejos.

Pero también encierra un gran peligro, que aquí no puede ser explicado más que someramente: básicamente, sin hacer un examen más profundo, no cabría objetar el *conocimiento* filosófico y científico de la complejidad, o incluso a la, así llamada por el autor de marras, *actuación* sobre la complejidad entendida como la simulación o modelación de la complejidad social, para comprenderla de adaptarse a ella de la mejor manera. Pero sí es, por decir lo menos, inquietante la enunciación de un “*dominio*” de la complejidad. Es como si siguiera apareciendo el fantasma de la llamada por Kuhn “ciencia normal”, que coincide con el paradigma positivista descrito un poco más atrás, en la forma de uno de sus más inquietantes sesgos epistémicos: un pretendido dominio de la realidad natural sustentado en la idea antropocéntrica de la superioridad humana.

Uno de los fundamentos de la complejidad implica comprender al humano como la parte más compleja de la vida planetaria, empleando la metáfora de ser parte de una red, en lugar de la tradicional imagen de superioridad de la cúspide de una pirámide. En este orden de ideas, el *dominio de la complejidad* al que alude Maldonado puede ser considerado y puesto en

cuestión como una manifestación subyacente de un rasgo epistémico propio de la ciencia normal. Las inquietudes aumentan y las alarmas se disparan al pensar en cómo los políticos van a desarrollar una supuesta “*política de las ciencias de la complejidad*”. Una pista nos la da el Ph. D. Martin Hilbert (Cepal, s.f.) cuando hace explícita, como de pasada, la idea de que la complejidad social está vinculada a unas nuevas políticas que deben seguirse para seguir buscando el “*desarrollo*”.

No hay lugar en este capítulo para explorar los componentes históricos, sociales y culturales de la noción de *desarrollo* tal como ha sido ideada y aplicada en la modernidad. Para un estudio detallado de ella, se remite al lector interesado a las obras del antropólogo colombiano Arturo Escobar (1996. 1999). Basta enunciar acá su relación explícita y evidente con la idea del crecimiento sostenido de la economía a partir de un dominio creciente de la naturaleza y su simulación de neutralidad científica a través de la entronización de la herramienta de la *planeación*. Las consecuencias sociales, culturales y ambientales de esta concepción del desarrollo, y de su aplicación por parte de las corrientes hegemónicas de los políticos y tecnócratas del mundo, son evidentes y forman parte de las agendas periodísticas actuales. Así, lo que podría ser una nueva manera de comprender la realidad como un todo integrado y diferenciado al mismo tiempo, impredecible y adaptativo, emergente y no lineal, corre el riesgo de ser cooptado por unas lógicas políticas, de suyo cerradas a intereses muy concretos, por decir lo menos. Es un fenómeno que sería similar al ocurrido con el desarrollo asimétrico de los proyectos de la modernidad histórica, tal como se explicará en detalle en el capítulo III de este trabajo.

Si se consideran detenidamente los principios enunciados por Morin, las características esbozadas por la Cepal, y las prometedoras y al mismo tiempo ominosas consideraciones de Maldonado, podemos ver que el periodismo puede ser visto como un sistema social/cultural que hace patente su complejidad tanto en sus relaciones en red al interior de su propio campo como en sus relaciones en red con todos los demás campos sociales/culturales. Así, se sostiene en este trabajo de grado que el periodismo debe ser visto y estudiado como sistema social/cultural complejo representable mediante una red también compleja de conexiones al interior del campo y hacia el exterior con los demás campos sociales.

Teoría de la economía de las prácticas sociales de Pierre Bourdieu

Una buena forma conceptual y metodológica para acercarse, entre otras cosas, a la dimensión oculta de la política editorial de la que se ha hablado en el tercer momento de este capítulo, proviene de la sociología de fines del siglo XX: La *Teoría de la Economía de las Prácticas Sociales* formulada por Pierre Bourdieu.

Se trata de una teoría general de las prácticas cotidianas de los agentes sociales, que se puede aplicar para estudiar la dinámica de cualquier actividad social humana, bajo la fórmula *Campo + [Capital + Habitus] = Prácticas sociales* (Cerón, 2019: 311).

Esta teoría se muestra capaz de reflejar tanto la estructura como el movimiento de los acontecimientos sociales, ya que propone conjugar las tradiciones científicas del objetivismo y

subjetivismo, que no considera excluyentes sino momentos complementarios de comprensión científica de las prácticas sociales. Del mismo modo, dentro de este enfoque se considera fundamental el tránsito constante entre lo teórico y lo empírico.

Para explicar el concepto de *capital*, Bourdieu diferencia entre la teoría económica aceptada, la *economía economicista* que focaliza su explicación en la lógica costo-beneficio material, y una *teoría general de la Economía de las Prácticas Sociales* que supera el reduccionismo economicista incorporando un concepto mucho más amplio de *capital* (Cerón, 2019: 312) Se rompen los límites monoconceptuales de *capital* presentándolo en cuatro formas básicas: *económico, cultural, social y simbólico*. Estos capitales se producen en ciertas condiciones de un *campo* específico, donde se valoran, circulan, compiten con otros, se jerarquizan, se valorizan o devalúan con el paso del tiempo, se acumulan, se transmiten o no, etc.

Dice Bourdieu en cuanto a la noción de *campo*: "es posible construir un espacio cuyas tres dimensiones fundamentales estarían definidas por el volumen del capital, la estructura del capital y la evolución en el tiempo de estas dos propiedades" (Bourdieu, citado por Cerón: 2019: 314). En las prácticas sociales los agentes se agrupan o se alejan en relación con la posesión o no de cierto tipo de capitales, siendo desigual su distribución, lo que configura un espacio social asimétrico y jerárquico llamado *campo*. Así *campo* puede verse como un sistema de relaciones entre posiciones diferentes, diferenciadas y diferenciantes, dadas en función directa a sus *capitales*.

Por último, partiendo de que hay una distribución desigual de los *capitales* que configura los *campos* y una distribución desigual del sentido para agenciar los *capitales* en cada *campo*, Bourdieu introduce el concepto de *Hábitus* como la apropiación del *sentido del juego*, la capacidad de orientación en el tiempo-espacio social, estructurada por las condiciones objetivas (*relación de condicionamiento*), que funciona como estructura estructurante (*relación de conocimiento*), que es expresión de concepciones subjetivas, que mezcla tanto reproducción como invención. El *actante* no es ni un autómatas ni un calculador racional deliberado, sino que es un agente social.

Una reflexión atenta sobre esta propuesta de trabajo da cuenta de la necesidad de apoyarse en las herramientas conceptuales y metodológicas de muy diversas tradiciones del conocimiento. La sociología como una *topología social*, tal como se busca en la propuesta sociológica de Bourdieu escapa a los alcances de la mera sociología, requiriendo el concierto de la totalidad de las disciplinas académicas sociales y de algunas físicas y naturales, e incluso saberes no académicos.

No se trata de eliminar la tradicional *interdisciplinariedad*, a veces tan mal comprendida. Se trata de desarrollarla y complementarla con una *transdisciplinariedad* entendida como la tendencia a la hibridación de los elementos conceptuales y metodológicos de las ciencias sociales –y de otras ciencias-, complementadas incluso con saberes no académicos, en torno a temas, situaciones, procesos y problemas que en su especificidad son el hilo conductor y motivo central de pesquisa. Es un cambio de enfoque que busca establecer entendimientos entre los lenguajes y metalenguajes que han producido las ciencias y los saberes en torno a objetos comunes de reflexión.

La *Teoría de la Economía de las Prácticas Sociales* formulada por Pierre Bourdieu se presenta como una excelente forma de intentar poner en práctica un movimiento dialéctico de corte epistémico entre la interdisciplinariedad tradicional y una transdisciplinariedad que posiblemente pueda responder más adecuadamente a la aceleración y complejización de las dinámicas de todas las esferas sociales, incluida la del periodismo, incrustada como como producida y como productora del orden/desorden social/cultural en el que existe. En este sentido, este capítulo invita a una aproximación preliminar a tal desafío.

El siguiente esquema conceptual representa un intento de topología del funcionamiento relacional del periodismo con otros campos sociales cruciales para la producción y distribución de los productos culturales periodísticos. En un sentido más crítico, puede verse también como una topología del desconocimiento actual del periodismo frente a los cambios políticos/económicos y tecnológicos sucedidos en las últimas décadas. Lo que se presenta es un esquema de relaciones problemáticas entre el campo del periodismo y los demás campos sociales/culturales representados en cuatro grupos, para un total de 5 grandes campos, representados con las 5 primeras letras del alfabeto.

Las realidades que se tratan de representar son complejas, dinámicas, circulares (no lineales, con bucles de retroalimentación). La representación puede aparecer estática o lineal pero solo por ser una instantánea del marco general.

El movimiento real es circular y puede ser multidireccional. Por razones de esquematización el flujo de los problemas se representa partiendo de los A, B y C hacia el campo periodístico y de todos ellos hacia el campo de las audiencias y los públicos (¿campo de la opinión pública?). Los números quieren representar corrientes de flujos de problemas.

Solo se incluye un gran campo de fuerzas problemáticas. No se incluyen todavía ni soluciones ni alternativas. Obviamente faltan muchas cosas y está abierto al aporte, crítica y discusión del eventual lector. Falta incluso resolver la posible representación gráfica de la topología propuesta en términos dinámicos. Aparte, falta inventariar muchas otras fuerzas. Con todas estas limitaciones, se propone el siguiente esquema como un primer paso, sujeto a críticas y colaboraciones eventuales.

A. Relaciones con el campo del poder político.

- 1- Uso, cooptación, coerción de los medios por parte del poder político.
- 2- Utilización de la información y las relaciones públicas como arma de los gobiernos. *Carrera armamentista* de la desinformación.

B. Relaciones con el campo del poder económico.

- 3- Carácter de los medios de comunicación como empresas capitalistas.
- 4- Importancia creciente de la publicidad en la financiación de los medios
- 5- Sujeción de los medios a otras empresas dentro de conglomerados empresariales

C. Relaciones con los campos sociales/culturales

De 1 a 5 – Efectos reales de la desinformación en todo el sistema de los campos sociales/culturales

6- Sesgos y marcas epistémicas que hereda el periodista: formas de conocer y comprender el mundo de origen religioso, ideológico e histórico.

7 – Condiciones adversas del medio social

8 – Irrupción de las tecnologías digitales de la información

9 – Sesgos cognitivos y afectivos de las audiencias

D. Relaciones al interior del periodismo, en resonancia con los otros campos.

1- Atribución de protagonismo o centralidad al poder político. Complicidad con la necesidad del poder de representarse públicamente (Balandier)

1- Confusión de lo público con el Estado y el funcionamiento de lo político.

1 y 2- Omisión o alteración (desinformación) por presiones o posiciones políticas

3, 4 y 5 – Omisión o alteración (desinformación) por presiones o posiciones económicas

De 1 a 5 – Concepción de la opinión pública como entidad abstracta. “Temor del periodismo a la materialización de la opinión pública”.

De 1 a 5 – Predominio de las audiencias sobre los públicos

De 1 a 5 – Pretensión de generar opinión pública solo a partir de información

De 1 a 5 – Repertorio y jerarquización de los temas de la agenda informativa

6 - modelo bipolar, negación de la complejidad.

6 – objetivismo

6 - concepto medieval de la verdad absoluta y dogmática

7 – condiciones de vulnerabilidad física y psicológica de los periodistas.

7 – malas condiciones laborales de los periodistas

7 – Ubicación del medio en relación a campos de fuerza particulares de tipo religioso, ideológico, delictivo, etc.

8 - *Desorden informacional* del siglo XXI. Potencialidad de la internet y las redes sociales para la mayor propagación de la desinformación y la propaganda.

8 – Pérdida de los medios y los periodistas del lugar central de la enunciación de lo público.

8 – Utilización y asunción de términos nocivos por sus implicaciones como los de *post verdad* y *fake news*.

9 – Los medios y los periodistas no tramitan, tramitan mal o no saben tramitar los sesgos cognitivos y afectivos de las audiencias.

E. Relaciones con audiencias y públicos

De 1 a 5 – Predominio de las audiencias sobre los públicos

De 1 a 5 – Efectos reales de la desinformación en las audiencias y públicos

8 – Públicos adquieren un lugar de enunciación de lo público más o menos central.

8 – Utilización y asunción de términos nocivos por sus implicaciones como los post verdad y fake news, en tanto descalifican e inhabilitan de plano y sin análisis las nuevas formas de opinión pública.

9 – Reproducción de los sesgos cognitivos y afectivos de las audiencias.

Todos estos elementos y situaciones han sido extractados de los diversos textos estudiados durante la maestría, excepto el que enuncia que “Los medios y los periodistas no tramitan, tramitan mal o no saben tramitar los sesgos cognitivos y afectivos de las audiencias”. Esta última aseveración es un atrevimiento propio y por lo tanto me veo en la obligación de explicarla.

Se parte de la idea de no separar radicalmente lo cognitivo de lo afectivo, evitando caer en el modelo bipolar de la realidad, en el sentido de que muchas aptitudes y actitudes de conocimiento por parte de los sujetos en las audiencias están muy relacionadas con factores de orden afectivo y emocional.

Tradicionalmente, en el marco epistémico general de la llamada cultura occidental, hay una separación tajante entre lo racional y lo afectivo. Igual separación se opera entre lo público y lo privado. No habría que agregar que lo afectivo/emocional ha sido confinado a la esfera cerrada de lo privado. Un problema de esta forma de ver las cosas es que lo racional y lo afectivo se relacionan estrechamente en lo cognitivo, es decir, en la aptitud y actitud humanas básicas para conocer el mundo que le rodea y actuar en consecuencia. El otro problema es que lo emocional se ha resistido siempre a que lo encierren en la estrecha cárcel de lo privado, manifestándose recurrentemente en todas las facetas de lo público, de lo social y de lo cultural en general, afectándolos de una manera que las ciencias sociales han tardado en reconocer.

La mayor parte del periodismo tradicional ha trabajado sobre lo afectivo/emocional partiendo de estas separaciones canónicas, manifestándolo de diversas formas: el periodismo “serio”, evitándolo, suprimiéndolo, o cuando le toca, mostrándolo de manera esquemática, aséptica, tradicionalista, lo menos complejo o conflictivo posible; el periodismo “sensacionalista” ostentándolo de manera superficial, truculenta y manipuladora. Pero ambos sin hacer el esfuerzo de “razonar afectivamente” o de “sentir racionalmente”, o como dice el profesor Raúl Osorio (2017), desarrollar unas formas “sentí-pensantes”.

Algunos medios y los periodistas han propuesto y ejecutado programas de educación de las audiencias para evitar sesgos cognitivos, pero para eso han acudido a estrategias básicamente racionales que dejan sin tramitar los factores emocionales y afectivos. Es una cosa muy difícil, pero supone un reto que hay que reflexionar como parte de unas lógicas de la complejidad que debemos implementar de cara a tiempos y espacios cada vez más enredados.

Primer final

Como se ha pretendido mostrar en este capítulo, el desarrollo del oficio periodístico es un hecho social total que involucra en mayor o menor medida a todos los demás campos sociales, siendo afectado por todos ellos y a su vez afectándolos. La complejidad de este producto cultural ha existido desde siempre y las teorías periodísticas han hecho grandes esfuerzos por observar, comprender y expresar sus elementos, manifestaciones y procesos.

Siguiendo en esta línea de reflexión conceptual sobre la naturaleza de los procesos periodísticos, que en el presente capítulo se ha detenido sobre aspectos centrales de su devenir desde el siglo XIX hasta la actualidad, en el siguiente capítulo se busca profundizar en algunos procesos culturales específicos que, de seguir las tendencias actuales, serán en un futuro inmediato cruciales para el ejercicio periodístico intercultural. La teoría periodística del siglo XX no queda necesariamente invalidada por la ola de cambios tecnológicos, organizativos y mentales que trajo el siglo XXI, pero sí tiene que ser interpretada a la luz de estos cambios, sobre todo teniendo en cuenta las transformaciones del papel social de los periodistas y de los medios periodísticos.

Pero no basta simplemente aprender conceptos nuevos y almacenarlos de manera lineal y estrecha; es necesario operar un cambio mental hacia formas de pensamiento amplias y pluriparadigmáticas. Es necesario un cambio epistémico, para lo cual considero muy útiles las herramientas conceptuales integradas en este primer capítulo, pero bajo la consideración estricta de que siempre nos movemos y que las situaciones cambian. Algunas de estas situaciones de cambio para el periodismo son las que trataré de enfocar en el segundo capítulo.

II. Elementos del marco social/cultural del periodismo actual

En la discusión actual dentro de las ciencias sociales han emergido algunos conceptos que representan realidades complejas que afectan directamente el ejercicio periodístico y la reflexión sobre este. *Humanidades Digitales*, *Tecnociencia* y *Tecnopolítica*, son tres nociones emergentes que ayudan a comprender las actuales dinámicas sociales, entre las cuales se desarrolla dicho ejercicio periodístico. A su caracterización corresponden los tres primeros momentos de este capítulo, respectivamente; en cuarto término, se plantearán relaciones y tensiones entre ellos, y, por último, se esbozará su importancia para comprender la dirección que está tomando actualmente eso que llaman periodismo en el siglo XXI. Todo lo anterior con vistas a enriquecer la reflexión central de este trabajo sobre las posibilidades para la interculturalidad en el periodismo colombiano.

Humanidades digitales

Isabel Galina Russell plantea que el concepto de *Humanidades Digitales* engloba un “campo interdisciplinario que busca entender el impacto y la relación de las tecnologías de cómputo en el quehacer de los investigadores en las Humanidades” (Galina, 2011: 3). Tiene un sentido similar a otros términos tales como: *Recursos Digitales para las Humanidades*, *Cómputo para las Humanidades*, *Cómputo en las Humanidades*, *Informática Digital y Cultural e Informática para las Humanidades*. Por su parte, Ricardo Medeiros Pimenta y Josir Cardoso Gomes consideran a las *Humanidades Digitales* como una práctica científica de frontera, de carácter híbrido (Medeiros y Cardoso, 2019: 37). Según estos autores, las HD estuvieron siempre ligadas a la práctica, al hacer. En esta línea, y citando a Alves, consideran a las HD como una comunidad de prácticas que adquiere una particular visibilidad con el crecimiento del uso común de la internet, junto con una auto percepción de colectividad cada vez más global dedicada a esas prácticas (Medeiros y Cardoso, 2019: 31).

Dice la autora mexicana que los objetivos de las *Humanidades Digitales* son: “1. Crear bases de datos con recursos digitales relevantes para las Humanidades. Esto incluye la captura, estructuración, documentación, preservación y diseminación de los datos. 2. Desarrollar metodologías que permitan generar nuevos elementos derivados de estos datos. 3. Generar investigación y conocimiento para incrementar nuestra comprensión en las Humanidades” (Galina, 2011: 3).

Afirman los investigadores brasileños que las HD subrayan las necesidades de aproximación de las ciencias sociales y las humanidades al universo instrumental del trato con la información, máxime cuando no siempre se puede contar con la mediación de profesionales especializados; además, en el contexto actual es muy útil para el investigador social y humanístico tener la capacidad para para realizar autónomamente una heurística de grandes volúmenes de datos (Medeiros y Cardoso, 2019: 32). Agregan que, como motivos para

sustentar el programa académico que describen en su artículo, se pudo percibir tres grandes necesidades: el acceso a los datos históricos de las redes sociales comerciales, la manipulación de bases de datos gubernamentales abiertas, y la posibilidad de recuperar datos de páginas web (web crawling) que no dispongan de una API que facilite el acceso a los datos de forma estructurada (Medeiros y Cardoso, 2019: 34).

De manera general, suele considerarse que las ciencias físicas y naturales aprovechan mejor que las humanidades -que en este contexto incluyen a las ciencias sociales- los sistemas de información y cómputo para la investigación. Actualmente casi la totalidad de la información primaria de las primeras se produce en formato digital y mucha de su información primaria no digital ha sido digitalizada, existiendo un gran número de bases de datos con información científica. Además, han desarrollado herramientas de visualización, modelación y minería de datos, las cuales a su vez han abierto el espacio para nuevos ámbitos de campos de indagación.

Precisamente, uno de los desafíos de la *Humanidades Digitales* (HD) es reducir la brecha digital entre los investigadores de las humanidades y los recursos de las tecnologías de la computación, la información y la comunicación como condición para el desarrollo de las propias HD (Medeiros y Cardoso, 2019: 30). “Conforme a la creciente complejidad y sofisticación de las herramientas tecnológicas a nuestro alcance, se vuelve cada vez más imperativo que investiguemos, indaguemos y aprovechemos las implicaciones que esto puede tener para el quehacer humanístico” (Galina, 2011: 7).

Ahora bien, este desafío tiene grandes atractivos. En las ciencias sociales y las humanidades, tanto la realidad observada como las fuentes de información son vastas y heterogéneas. La aplicación de herramientas y formatos digitales a los sistemas sociales complejos que estudian estas áreas del conocimiento, forzosamente tendrá que abrir perspectivas novedosas en lo instrumental, en lo metodológico, en lo conceptual, en lo teórico e, incluso, en lo epistémico. Esto augura grandes implicaciones y consecuencias para la investigación social y humanística, constituyendo, por sí mismo, un muy atractivo campo de investigación.

Para Medeiros y Cardoso, la computación y su comprensión a niveles mínimamente básicos son cada vez más un imperativo para los jóvenes investigadores en las ciencias sociales y las humanidades, frente a un escenario cada vez más mediado por la tecnología digital e hiperconectiva. Hay un campo muy amplio que explorar en las HD. Dicen que la inobservancia del hecho de que el mundo social está cada vez más digitalizado e ignorar las formas en que algunos investigadores humanísticos se han transformado para explorar sus objetos de investigación, nos coloca en una posición de mayor inferioridad en la producción humanística a la que ya ocupamos en el contexto de los procesos de colonización epistémica, conceptual, metodológica y financiera los que hemos estado sometidos. “Producir HD desde el sur global es luchar una guerra de trincheras con los pocos recursos que a menudo tenemos” (Medeiros y Cardoso, 2019: 37).

Por lo anterior, consideran los autores brasileños que el aprendizaje de lenguajes computacionales puede contribuir a la implementación de formas de investigación novedosas. HD y ciencias de la información tienen intereses comunes en el estudio de las redes y los demás sistemas o estructuras de transmisión de la información, así como la

comprensión de la captura, estructuración, documentación, preservación y diseminación de la información. Las HD, como ya se dijo, son una práctica científica de frontera, de carácter híbrido y, por tanto, con una fuerte adhesión a las ciencias de la información.

Las Ciencias de la Información y las Humanidades Digitales comparten objetos frontera como repositorios, bases de datos, etc., y aún más, las Ciencias de la Información y las Humanidades Digitales tienen una epistemología compartida. La principal similitud entre ambas radica en su enfoque general acerca de la información registrada en documentos [...] A pesar de que las Humanidades Digitales están también interesadas en el texto y en la interpretación de estos como documentos escritos [...] ambas incorporan asimismo el concepto de dato y la importancia de lo cuantitativo, que subraya en los textos el carácter de información. Por lo tanto, más allá de lo relacionado o no con las Humanidades y las Ciencias Sociales, ambas pueden considerarse ciencias interesadas la información, es decir, disciplinas interesadas en el estudio del paradigma de la investigación científica de los datos o “cuarto paradigma” de la ciencia [...] hoy enteramente permeado por la aplicación de la tecnología digital web para su desarrollo y explotación” (del Rio Riande citada por Medeiros y Cardoso, 2019: 32).

Así las cosas, la innovación se presenta como el elemento central para el desenvolvimiento científico de las humanidades de cara a la creciente producción de fenómenos sociales y culturales en ambientes digitales. Como ya se dijo, el desafío tiene grandes atractivos, pero también puede exacerbar algunas situaciones problemáticas de desequilibrio o inequidad geopolíticas. Las HD suponen una colectividad global dependiente de instrumentos y servicios de computación y comunicación digital desigualmente distribuidos, que puede acabar reforzando una situación donde el Sur global no está bien representado ni por su producción ni por el lenguaje con el que se comunican muchos de sus resultados (Medeiros y Cardoso, 2019: 31). Es una desigualdad que se dan tanto entre diferentes países como entre diferentes capas sociales al interior de cada país, por lo cual, una de las propuestas que se hacen es que el acceso abierto y gratuito es, o debería ser, una condición previa para el desarrollo de materiales y competencias entre humanistas digitales (Medeiros y Cardoso, 2019: 35).

Además de los factores de inequidad social, se señala también como problema cierta forma de alienación de los sujetos al hacerlos cada vez más dependientes del uso de los dispositivos digitales. Ante esto, los investigadores brasileños afirman que los programas de estudio e implementación relacionados con las HD deben basarse en un pensamiento crítico sobre el uso indiscriminado de tecnologías y herramientas digitales para investigar, comunicar y difundir información y conocimiento científico en ciencias sociales y humanidades; y que deben, como uno de sus objetivos, operar en contra de una dominación de los cuerpos humanos dada por su cosificación a través de los recursos tecno-computacionales (Medeiros y Cardoso, 2019: 30).

Se ha sostenido en el capítulo primero de este trabajo que el periodismo es un oficio sobre el cual pueden generarse múltiples reflexiones conceptuales que constituyen unas teorías periodísticas, las cuales se constituyen en un diálogo interdisciplinar y transdisciplinar con las ciencias sociales. Incluso se ha planteado que esta relación se extiende de manera especial hacia el terreno que tradicionalmente se ha denominado *humanidades*, que comprende de

manera amplia a la filosofía y a las artes. Y la idea de la transdisciplinariedad incluso nos permite tener relaciones epistémicas con saberes no académicos, lo cual enriquece a todas luces tanto el quehacer periodístico como la reflexión teórica sobre él. En este sentido, la teoría periodística no está exenta de enfrentar los desafíos que proponen las humanidades digitales.

Para complejizar aún más este panorama de relaciones epistémicas de las teorías periodísticas descrito en el párrafo anterior, podemos pensar en que estas deben reflexionar también sus posibles relaciones con las ciencias físicas y naturales. El periodista investigador, o al menos curioso, descubre que cada vez necesita más conocimientos sobre áreas físicas o técnicas que estén involucradas en sus investigaciones; y para ello se va a valer cada vez más de los recursos digitales a su alcance.

En este punto de la reflexión, aparece entonces la gran posibilidad que tiene el terreno de las humanidades digitales para favorecer la práctica de un periodismo intercultural. Los recursos informáticos, de hecho, han sido aprovechados por los pueblos indígenas a través de todo el continente para visibilizarse, promocionarse y encontrarse con otros pueblos, propiciando diálogos, reconocimientos y construcciones de sentido interculturales.

Tal como se planteó atrás, este camino contiene grandes desafíos, toda vez que el desarrollo tecnológico es una consecuencia directa de una mentalidad y un sistema que busca la mercantilización de todas las cosas. Pero lo paradójico de esto es que estos mismos sistemas informáticos actuales, dirigidos a la dominación de una ideología básicamente consumista, han servido para revelar y difundir las actitudes contestatarias y alternativas a esta mentalidad, siendo vehículos de nuevas ideas sobre cómo ver el mundo y la vida.

Tecnociencia

El contexto y las situaciones que han hecho posible la existencia de las *humanidades digitales*, tal como han sido aquí descritas, son producto de un proceso de larga duración que ha sido llamado *revolución tecnocientífica*, el cual explicaría en buena parte los inmensos y acelerados cambios científicos y tecnológicos dados en el último siglo.

Javier Echeverría arguye que se trata de una revolución en el sentido que se le da a esa palabra en *Estructura de las revoluciones científicas*, con la diferencia de que en este texto Thomas Kuhn concibe las revoluciones científicas como cambios en las estructuras del conocimiento científico, mientras que la revolución tecnocientífica es un cambio en la estructura de la práctica científica (Echeverría, 2005: 9).

Este autor sostiene que no es la estructura del conocimiento científico de base el que ha cambiado, que los paradigmas teóricos vigentes son los mismos que fueron novedosos hace un siglo; dice que lo que ha cambiado radicalmente es la actividad científica, lo que hacen los científicos y los ingenieros que se manifiesta en investigación, desarrollo e innovación; porque ese cambio ha consistido básicamente en que el oficio del científico ya no consiste solo en investigar y producir conocimiento, sino que debe llevar a cabo desarrollos

tecnológicos que resulten en innovaciones que puedan colocarse en el mercado, la empresa, etc. Esto no sucedía hacia principios del siglo XX.

El investigador vasco distingue dos fases de la revolución tecnocientífica. La primera se inició en la época de la Segunda Guerra Mundial, primero en los Estados Unidos y luego en la Unión Soviética y Europa Occidental; básicamente se trata de un campo tecnocientífico controlado por los Estados a través de sus complejos militares industriales. En este sentido, la revolución tecnocientífica es un elemento integral del proceso histórico de la Guerra Fría, proceso clave de la historia mundial del siglo XX.

Ejemplos de esta forma primaria de tecnociencia fueron el Proyecto ENIAC que desarrolló el primer ordenador con arquitectura Von Neumann y que dio origen a las ciencias de la computación, el famoso Proyecto Manhattan para la construcción de bombas atómicas, el Proyecto “Radiation laboratories” de investigación en electromagnetismo y telecomunicaciones que dio lugar a la fabricación de radares, y los programas espaciales de los Estados Unidos, la Unión Soviética y Europa Occidental.

La segunda fase comenzaría con la crisis de este modelo militar industrial que se empieza a presentar a finales de los años 60 y que se ve reemplazado desde principios de los años 80 por un modelo en el cual tiene cada vez mayor participación la empresa privada. Esta manifestación ha tenido varios desarrollos: tecnomatemáticas, tecnofísica, tecnobiología, tecnogeología, tecnoastronomía, pero también tecnociencias sociales como tecnoeconomía o tecnosociología. La tecnociencia es una transformación que no llega a todas las disciplinas a la vez, pero tarde o temprano las afectará a todas (Echeverría, 2005: 10).

Ahora bien, el concepto clave aquí es *tecnociencia*. Utilizado por Bruno Latour en 1983 para denominar abreviadamente la relación entre ciencia y tecnología, sigue siendo entendido de la misma manera omnicompreensiva, hasta el punto de que, dada la profunda convergencia entre ciencia y tecnología presentada actualmente, para muchos autores todo es tecnociencia. La propuesta de Echeverría difiere en cuanto afirma que hay una *tecnociencia* como modalidad de actividad científica y tecnológica que es necesario investigar: para el autor vasco sigue habiendo ciencia y tecnología, pero se ha producido una hibridación entre ambas que da lugar a una nueva rama evolutiva: la *tecnociencia*.

Dada su complejidad, es muy difícil definir *tecnociencia* de manera cerrada y precisa, pero sí es posible caracterizarla en contraste con la forma en que se entiende tradicionalmente la transformación de las ciencias. En su ya clásica *Estructura de las revoluciones científicas* Kuhn habla de los paradigmas y sus cambios como estructuras epistémicas, teorías y generalizaciones simbólicas. El autor norteamericano no se ocupó de la actividad científica, campo del que apenas comenzaron a ocuparse a fondo los estudios de ciencia y tecnología.

La *tecnociencia* supone el giro de la centralidad de las generalizaciones simbólicas hacia las prácticas de los científicos y los ingenieros. Por eso, dentro de una revolución tecnocientífica puede hablarse de cambios en los *paradigmas de la práctica científica*, reformulando la noción de Kuhn; en este mismo sentido, se desplaza el lugar social de los actores desde las *comunidades científicas* kuhnianas, a las *empresas tecnocientíficas* públicas o privadas, como ámbitos de actividad de los científicos y los técnicos (Echeverría, 2005: 11).

Tradicionalmente La racionalidad científica se había guiado por objetivos como el avance del conocimiento, la búsqueda de lo nuevo, o la aproximación a la verdad; mientras que la racionalidad tecnológica se había basado en la eficiencia, la competencia, la utilidad. Dice Echeverría que, en el caso de la tecnociencia, aunque los objetivos de la ciencia y de la ingeniería siguen existiendo, se subordinan a otros objetivos; el conocimiento científico es un instrumento o medio para el logro de objetivos militares, empresariales, políticos, etc.

Otra diferencia de la revolución tecnocientífica es la importancia de las inversiones en investigación, preocupación que no estaba tan presente hace un siglo; si no se dispone de recursos humanos, equipos informáticos poderosos o equipos múltiples de investigación, no se avanza. Una sola persona no puede hacer tecnociencia, sino un conglomerado o al menos una empresa poderosa, puesto que se requiere una fuerte inversión y un trabajo colectivo para desarrollar una actividad tecnocientífica.

Dentro del contexto de su segunda fase de manifestación, la tecnociencia se caracteriza por la preponderancia de la inversión privada en la investigación científica de punta; ahora es común que grandes empresas tecnocientíficas coticen en bolsa o sean propiedad exclusiva de conglomerados económicos transnacionales. Esto rompe con la idea del científico subvencionado por el Estado o la academia, preocupado sólo por investigar; el de hoy es un científico que debe ser extremadamente competitivo en el mercado. Así, la búsqueda de conocimiento está subordinada a los objetivos típicos de la racionalidad empresarial (Echeverría, 2005: 12).

Toda esta comercialización y privatización de la actividad científica ha tenido grandes consecuencias. Entre otras, en primer lugar, ha contribuido a generar fuertes impactos ambientales y el consecuente surgimiento de formas concretas de rechazo social, como es el caso de los movimientos ecologistas. En segundo término, las controversias científicas que antes se resolvían dentro de la comunidad científica, según sus propios procedimientos, ahora se ventilan en los tribunales; hoy en día es necesario patentar los resultados de las investigaciones para evitarse problemas. La figura del experto jurídico, que antes era necesaria pero no central, ha cobrado un inusitado valor protagónico en estos procesos.

Una tercera consecuencia es que, como la tecnociencia surgió de intereses de ámbitos concretos de la sociedad, como los políticos, militares, empresariales y jurídicos, otros sectores sociales tienen para con ella una reacción de desconfianza o tecnofobia. “La tecnociencia genera grandes y profundos debates sociales que en el fondo son conflictos de valores y, por ende, la tecnociencia cada vez atiende más a las relaciones tecnociencia-sociedad” (Echeverría, 2005: 14).

Varios grupos sociales reclaman participar en la toma de decisiones sobre la tecnociencia. Es necesario realizar estudios sobre cómo percibe y cuáles son las actitudes de la sociedad ante la tecnociencia como una nueva modalidad de poder, a la cual, por un lado, acepta y admira; pero por otro, rechaza, desconfía o le preocupa.

La tecnociencia es el motor actual del desarrollo, en lo bueno y en lo malo. Y frente a esa realidad es necesario y perentorio desarrollar una filosofía de la tecnología, en la cual ocupa un lugar central la reflexión sobre los valores sociales/culturales que deben guiar la actividad,

y donde el usuario es fuente importante de conocimiento, igual o más que los científicos. Las empresas los consultan continuamente sobre sus productos, como parte de sus estrategias de mercadeo; pero, según Echeverría, podría avanzarse aún más si los “usuarios expertos” pudieran integrarse en la dirección de las empresas tecnocientíficas; a su entender sería racional que las empresas dejaran de considerar a los usuarios como meros clientes (Echeverría, 2005: 15).

Estas transformaciones del campo científico afectan directamente el ejercicio periodístico. Tal como lo afirmaba Echeverría, asistimos a una paulatina corporativización del quehacer científico, en el cual la antigua relación que podía haber entre los campos periodístico y científico se ha visto seriamente modificada, tanto desde el punto de vista del oficio como del de la reflexividad teórica.

Tomando en cuenta los elementos aportados por Echeverría, tal vez lo primero que puede venir a la mente es cómo se verá afectada en el futuro cercano la relación de los periodistas con las fuentes personales científicas. La antigua relación persona a persona entre el periodista y el científico como fuente de información está modificándose completamente, hasta hacer desaparecer al científico como sujeto personal, para ser ocupado su lugar como fuente por una oficina de comunicaciones de una gran corporación. Todas las situaciones derivadas de esta compleja situación, que no podrían ser tratadas en este trabajo, supondrían un gran desafío para el ejercicio periodístico investigativo y honesto.

Por otra parte, y en cuanto al ejercicio reflexivo teórico del periodismo, cabría preguntarse qué tanto ha afectado el proceso de transformación tecnocientífica a las ciencias sociales, cómo serían las particularidades de una tecnociencias sociales y de qué maneras se articularían las teorías periodísticas en ese distinto actuar científico.

No parece muy halagüeño el panorama para una relación armónica y respetuosa entre un campo tecnocientífico cada vez más poderoso y unas ciencias sociales y teorías periodísticas preocupadas por comprender cabalmente las complejidades de las realidades y propender por el mejoramiento de la vida de todas las personas. No parece muy halagüeño, por ejemplo, para el ejercicio de un periodismo intercultural, toda vez que los discursos de la corporativización se mueven hacia una unificación cultural hegemónica a los parámetros del funcionamiento empresarial occidental.

Hay aquí, entonces, unos campos sociales/culturales en los que se presentan unas luchas de poderes entre diversos actores sociales, según sus intereses en la posesión y manejo de determinados capitales. Precisamente porque es hegemónico, el movimiento hacia la tecnociencia, en el campo concreto de las ciencias sociales, tendrá puntos de fuga, dispersiones, contradicciones y desobediencias que producirán resultados novedosos y prometedores.

Tecnopolítica

Ahora bien, hay otro concepto que describe una situación que interviene directamente en la actualidad del ejercicio y la reflexión periodística, el de *tecnopolítica*. Siguiendo en buena medida a Manuel Castells, Edixela Burgos Pino lo caracteriza como el nuevo tipo de auto organización política a través de formas de comunicación y coordinación en la red digital: son un tipo novedoso de movilizaciones que constituyen un comportamiento político colectivo que se expresa tanto en los espacios digitales como en los espacios físicos.

Movilizaciones que “apuntan a un rediseño de la esfera política y la acción colectiva, especialmente en lo que se refiere al uso de herramientas tecnológicas para la comunicación y la auto organización social y política” (Burgos, 2015: s. p.). Así las cosas, la *tecnopolítica* está en íntima relación con los usos tácticos y estratégicos de la tecnología digital, la cual depende de la capacidad que tengan sujetos y organizaciones para asumir las herramientas digitales en la organización, comunicación y acción colectiva, que no se limita a la acción en espacios digitales, sino que atraviesa los espacios físicos.

Internet y las redes sociales han rediseñado los espacios y la forma de hacer política; instaurando otras subjetividades y estructuras organizativas que se caracterizan por ser descentralizadas y con múltiples nodos que les permite conectarse a numerosas redes [...] La pluralidad y autonomía que ofrece la red, propicia otras dinámicas para la auto organización y la construcción de nuevos nodos y sistemas red (Burgos, 2015: s. p.).

Se trata entonces de un proceso de cambio sustancial entre las viejas y las nuevas formas de comunicación y acción política. Hay un cambio profundo en el marco de acción colectiva de las movilizaciones sociales en su búsqueda del cambio social, el cual se mueve entre la Internet y el espacio público físico urbano de las plazas y las calles. Contrario a lo que sucedía en la acción política tradicional, la Internet permite conformar estructuras rizomáticas y horizontales para la organización y movilización, y que tienden hacia una desintermediación de la actividad política. La *tecnopolítica* se basa en la reapropiación de herramientas y dispositivos tecnológicos para incidir en lo social, para crear conexiones múltiples que facilitan modos de organización y acción articulando las redes digitales y la movilización en los espacios físicos.

Siguiendo a Castells, la investigadora venezolana sitúa la factibilidad y eficacia de la *tecnopolítica* en el surgimiento de los medios de comunicación multimodales y las redes de comunicación horizontales interactivas, que a su vez han hecho posible la *autocomunicación de masas*, según la cual los sujetos del acto comunicativo pueden ser tanto receptores como emisores de mensajes, dándoles un mayor grado de interactividad y autonomía.

A esta nueva forma histórica de comunicación la llamo autocomunicación de masas. Es comunicación de masas porque potencialmente puede llegar a una audiencia global, como cuando se cuelga un vídeo en YouTube, un blog con enlaces RSS a una serie de webs o un mensaje a una lista enorme de direcciones de correo electrónico. Al mismo tiempo, es autocomunicación porque uno mismo genera el mensaje, define los posibles receptores y

selecciona los mensajes concretos o los contenidos de la web y de las redes de comunicación electrónica que quiere recuperar (Castells, citado por Burgos, 2015: s. p.).

Aunque las redes se encuentren en principio subordinadas al poder institucional, su carácter abierto puede permitir que en ellas se congreguen múltiples subjetividades e imaginarios, sin la intervención de intermediarios o líderes, en un espacio común donde la conectividad es la que ofrece las posibilidades para la acción colectiva. La Internet puede, en consecuencia, propiciar la divulgación de mensajes y contenidos para potenciar la comunicación y auto organización de las movilizaciones de las multitudes en tiempo real; y lo que es más importante aún: obviando o desplazando los liderazgos formales tan importantes para las formas políticas tradicionales. Por tratarse de una red de redes, no se hace necesario un centro que rija la organización y la movilización; es la interacción entre los innumerables nodos lo que establece una estructura abierta, descentralizada y en continua reconfiguración, que a su vez favorece la solidaridad y la colaboración, razón por la cual los liderazgos formales tradicionales son realmente inviables en este contexto.

No pueden formalizar ninguna organización ni liderazgo porque su consenso, su unión, depende de la deliberación y de las propuestas para cada caso, no de cumplir un programa elaborado a partir de demandas concretas: en esto radican su fuerza (amplio atractivo para todos) y su flaqueza (¿cómo se puede conseguir algo cuando no se han definido los objetivos?). Por consiguiente, no pueden centrarse en una tarea o proyecto. Por otra parte, no pueden canalizarse en una acción política que sea demasiado pautada (Castells citado por Burgos, 2015: s. p.).

En la tecnopolítica, como forma de reapropiación de la acción política desde el uso de herramientas y dispositivos digitales, juegan un papel importantísimo los procesos emocionales de los sujetos participantes, toda vez que muchas veces la motivación de su accionar proviene de sentimientos como la indignación y la rabia. Las multitudes motivadas por estos sentimientos se pueden conectar y comunicarse, y se pueden agrupar y sincronizar cerebros y cuerpos a través de dispositivos y redes digitales de manera que sus acciones colectivas vayan de su representación en la red hasta la apropiación de los espacios físicos urbanos.

Esto quiere decir que las prácticas tecnopolíticas se desarrollan simultáneamente en las redes y en las calles, en un proceso simbiótico de retroalimentación entre ambas, lo que las lleva más allá de otros fenómenos relacionados como los denominados *hacktivism*, *ciberactivismo* o *clicktivism*. Con todo, y a pesar de ir más allá, la tecnopolítica se basa en la ética hacker y el software libre, esto es, el libre acceso a la información y la cultura del compartir.

Este tipo de movilizaciones con capacidad para organizarse y actuar en la red y en la calle, han recibido denominaciones por parte de diferentes autores, tales como: *redes activistas* (Rovira), *autocomunicación de masas y movimientos en red* (Castells), *inteligencia colectiva* (Levy) y *multitudes inteligentes* (Rheingold). Esta última noción hace alusión a diversos grupos sociales que se sirven de las redes y los dispositivos móviles para actuar de modo simultáneo y en coordinación con otros grupos como forma de lucha política, es decir, para llevar a cabo lo que se conoce como la *netwar*; literalmente: la guerra de la red.

Rheingold ha estudiado estas formas de acción usando la noción de *estrategias de enjambre*, según la cual los sujetos de los grupos están dispersos hasta que las comunicaciones móviles los llevan a converger en lugares específicos, en coordinación con otros sujetos y grupos. Estas *redes de enjambre* tienen un fuerte potencial de organización dada la posibilidad de efectuar acciones coordinadas en red sin necesidad de conocerse directamente solo a partir de objetivos comunes.

Un enjambre en red es multidimensional y por tanto de extremos abiertos por cualquier lugar donde uno se acerque. En el fondo, la red es la última organización estructurada que puede decirse que tiene alguna estructura. Es capaz de infinitos reordenamientos, y de crecer en cualquier dirección sin alterar la forma básica de la cosa, que no tiene en el fondo contorno alguno. Hay una variedad de topologías de enjambres, pero la única organización que contiene una pluralidad genuina de formas es la gran malla de una red. De hecho, una pluralidad de componentes verdaderamente divergentes solo puede permanecer coherentemente en una red. Ningún otro reordenamiento –cadena, pirámide, árbol, círculo, ejes de una rueda puede contener la verdadera diversidad trabajando como un todo. Por eso la red es un sinónimo cercano de democracia” (Kelly, citado por Rovira, citado por Burgos, 2015: s. p.).

Se habla entonces de *multitudes inteligentes* en tanto son capaces de auto organizarse y auto movilizarse por medio de comunicaciones móviles que impulsan la convergencia simultánea en un lugar. Esta sincronización de los enjambres sociales se sustenta tanto en la auto comunicación y la auto organización de masas, como en la esfera emocional, reflejada en los procesos de empatía y afinidad producidos entre la gente. “La carga emocional era difundida con suma rapidez y eficacia a través de la autocomunicación de masas, logrando que los sujetos actuasen en los ámbitos digitales, pero también en los urbanos, tomando las plazas y las calles” (Burgos, 2015: s. p.). Son, por así decirlo, redes sumergidas, latentes, que se hacen visibles en los episodios de movilización.

Estas formas novedosas de expresión y acción colectiva también han recibido el nombre de *insurgencias*, para significar procesos políticos alejados de las maneras de organización jerárquica tradicionales, en los cuales no se busca establecer contenidos programáticos, sino poner en práctica actos disruptivos de cuestionamiento e imaginación de nuevas propuestas. Las *insurgencias* han sido criticadas por carecer de planes y propuestas al estilo tradicional, pero es precisamente esta la forma en que asumen la acción política, permitiendo mayor participación dada su apertura a todo tipo de propuestas.

Los sujetos viven estos actos independientemente de su éxito o fracaso. Aunque no se asimilan a las lógicas políticas tradicionales, las *insurgencias* pueden influir poderosamente en los actores y en las instituciones tradicionales impregnándolas con sus prácticas.

Más allá del carácter performático de las movilizaciones o de la carencia de planes en el sentido estrictamente político tradicional, no podemos negar las implicaciones que dichos actos colectivos tienen en la construcción de cosmovisiones sobre la democracia y la esfera social. Más específicamente, sobre las posibilidades de promover nuevas prácticas ciudadanas y acciones políticas que permitan repensar otros destinos de la democracia, en un contexto cada vez más atravesado por las tecnologías de información y comunicación (Burgos, 2015: s. p.).

La tecnopolítica está en el centro de las transformaciones actuales del ejercicio periodístico y su reflexión conceptual. Cuando en la última parte del primer capítulo de este trabajo se habla de las relaciones entre los campos tecnológico y periodístico se habla precisamente de esas transformaciones que han incidido también en el campo de la actividad política. Vemos entonces cómo hay una dinámica social/cultural de relaciones complejas entre los componentes y las evoluciones de cada campo social que terminan por afectarlos y transformarlos a todos. Como un aporte que puede ser útil a la teorización del periodismo, es necesario entonces reflexionar sobre las articulaciones entre los tres fenómenos que hemos tratado en este capítulo.

Relaciones y tensiones

Las *humanidades digitales*, la *tecnociencia* y *tecnopolítica*, tienen una serie de relaciones entre sí. Puede afirmarse que la *tecnociencia* es el hecho matriz de las otras dos; es el hecho histórico que sirve de marco a la emergencia de las *humanidades digitales* y de la *tecnopolítica*. Como ya se expuso, la *tecnociencia* ha venido desarrollándose en su primera fase desde la Segunda Guerra Mundial, apareciendo allí las primeras fases de la computación que darían lugar posteriormente, en el transcurrir de la *segunda fase de la tecnociencia*, a la aparición de los ordenadores personales, la Internet y los dispositivos móviles, amén del desarrollo de los más diversos softwares, que hacen posible tanto las *humanidades digitales* como la *tecnopolítica*.

La *tecnociencia* es el concepto que engloba las complejidades de las transformaciones en el papel de científicos e ingenieros al producir ciencia y tecnologías; es la forma de describir un papel científico cada vez más asociado a la gran industria privada y más vinculado al mercado.

Ahora bien, si las *humanidades digitales* se comprenden como un campo de estudios híbrido y de frontera que busca entender la relación entre las tecnologías digitales de cómputo y comunicación y el quehacer de los investigadores en las ciencias sociales y las humanidades, salta a la vista que mientras la primera es un proceso general del campo científico y tecnológico, la segunda es un proceso específico dentro de este mismo campo pero que atañe directamente con las alternativas que tienen las ciencias sociales y las humanidades para evolucionar y responder de mejor manera al actual contexto de desarrollo de la computación y las telecomunicaciones.

Mientras que la *tecnociencia* es un proceso social dominante por el hecho de ser el modo de concreción de lo científico y lo tecnológico en articulación con el sistema político y económico hegemónico, las *humanidades digitales* son la apuesta de las ciencias sociales y las humanidades por renovarse y atender a los desafíos que le plantea la creciente complejización del mundo.

En este punto, aparece una importante tensión entre ambas. La *tecnociencia*, siendo un proceso que aparece primero en ciertos campos científicos y paulatinamente va permeando los demás, irá dando pasos para colocar bajo su lógica las *humanidades digitales*. De hecho, ya se han desarrollado muchas ideas y procedimientos que han colocado a algunas ciencias

sociales tradicionales a jugar según las lógicas del mercado, lo que permite suponer que no se ahorran esfuerzos en la actualidad para colocar las emergentes *humanidades digitales* a jugar dentro de las lógicas de la *tecnociencia*.

Pero me parece que las *humanidades digitales* no están condenadas a tener un papel pasivo en este proceso. Al ser la *tecnociencia* un proceso social general del campo científico y tecnológico, tiene la propiedad de ser objeto de estudio y puesta en práctica por parte de las *humanidades digitales*. En otras palabras, mientras el fenómeno dominante de las *tecnociencias* intentará cooptar al fenómeno subalterno de las *humanidades digitales*, estas enfrentarán el estudio de aquellas y la puesta en práctica de sus resultados.

Ahora bien, creo que de la capacidad crítica que tengan las *humanidades digitales* al estudiar y poner en práctica los recursos de las *tecnociencias*, dependerá más o menos su independencia. Al respecto, se ha señalado en su oportunidad que las *humanidades digitales* enfrentan al menos dos desafíos críticos: por una parte, la tendencia a la cosificación y la alienación que pueden derivar del uso acrítico de la tecnología informática y comunicacional; y, por otra parte, la situación de desequilibrio geopolítico, académico y tecnológico de Latinoamérica con respecto a las metrópolis del norte.

Pasando al tercer concepto involucrado, el de la *tecnopolítica*, lo primero que salta a la vista es que surge como contradicción dialéctica del sistema político/económico dominante, dentro del cual se generó la *tecnociencia*, que, a su vez, a través de una de sus manifestaciones tecnológicas, es la que hace posible que exista la *tecnopolítica*. La convergencia comunicacional y los desarrollos tecnológicos que hacen posible la *tecnopolítica* se dieron gracias a la *tecnociencia*; pero aquella surge como contradicción de esta. Así, es evidente que muchos de los motivos y reivindicaciones de los movimientos sociales tecnopolíticos se manifiestan y actúan en contra de algunos de los frutos del estamento tecnocientífico.

Por otro lado, la *tecnopolítica* aparece como campo de estudio de las ciencias sociales y como campo de prácticas de las humanidades, bien sea en sus formas tradicionales o como *humanidades digitales*. Si la *tecnopolítica* se vale de sistemas de comunicación digitales en red para su accionar insurgente, las *humanidades digitales* deben adoptar y desarrollar procedimientos e instrumentos informáticos digitales para explorar las dinámicas de la *tecnopolítica*. Esto puede tener resultados fructíferos para las *humanidades digitales* ya que el ejercicio de la *tecnopolítica* puede brindarle muchas buenas ideas para desplegar sus estudios y actuaciones sobre el resto de temas o fenómenos que entren en su órbita.

Con todo, lo importante de cara a lo que viene, es considerar críticamente y potenciar lo que implica el concepto de *humanidades digitales* como la alternativa real que tienen las ciencias sociales —y las teorías periodísticas— para afrontar la investigación y la actuación sobre todos los campos sociales y culturales un mundo cada vez más complejo.

No se trata de la fútil discusión sobre si van o no a desaparecer las ciencias sociales clásicas; asunto baladí porque las ciencias se transforman sobre la base de sus desarrollos anteriores, los cuales no desaparecen, sino que van experimentando sucesivas transformaciones. En otras palabras, los aportes clásicos de Durkheim o Malinowski o Freud no están condenados a desaparecer sino a ser digitalizados. Igual alguien podrá seguir haciendo ciencias sociales

de manera clásica, pero al menos su informe final tendrá que armarlo dentro de un procesador de texto y distribuirlo a través de canales de comunicación digitales.

Las *humanidades digitales*, al acercarse a su estudio y práctica, pueden correr el peligro de ser alienadas o sesgadas por la *tecnociencia* o por la *tecnopolítica*. Es ahí donde tiene que ejercer un constante ejercicio de crítica y vigilancia epistémica, conceptual y metodológica. Toda esta reflexión parte de considerar a la teoría periodística como parte de las ciencias sociales, y al ejercicio del periodismo actividad que puede ser incluida dentro de las humanidades, en el sentido tradicional de ese término. Vale decir, que el periodismo, tanto en su aspecto reflexivo conceptual y metodológico –teoría periodística- como en su aspecto de producción periodística –ejercicio del periodismo- puede y debe ser asumido como parte de las *humanidades digitales*. Eso se hace evidente si se estudian algunas proyecciones sobre el periodismo en el siglo XXI, que es lo que se hará a continuación.

Periodismo en el siglo XXI

Si se habla del periodismo en el siglo XXI forzosamente viene a cuento su proceso de digitalización. No vale la pena repetir aquí la muy sabida importancia e impacto que ha tenido el desarrollo de las tecnologías digitales de computación y comunicación en todos los campos de la actividad social y cultural humana en general y del periodismo en particular.

Partimos sobre esa base ya sabida, y del hecho de que el periodismo, como cualquier otra actividad humana, se mueve, es dinámico y se transforma. Como en cualquier otro ámbito, las nuevas tecnologías de información potencian y magnifican las virtudes y los vicios del periodismo. Ellas simplemente representan nuevos riesgos y nuevas oportunidades para este oficio.

Maricarmen Fernández Chapou (2013: 46) propone tres fases para entender la evolución del periodismo digital hasta la actualidad: Periodismo 1.0, que consiste en el paso inicial del traslado de contenidos físicos y análogos tradicionales a la web. Periodismo 2.0, que es la generación de contenidos en y para la web utilizando la hipertextualidad, la interactividad y la multimedialidad. Y el periodismo 3.0, que supone un mayor avance en la interactividad y la participación mediante la socialización de la información por medio del diálogo virtual en el que los dialogantes intervienen en los contenidos. Puede verse a simple vista que estas tres fases no son opuestas o antagónicas, sino que son complementarias; que en la realidad se pueden presentar al mismo tiempo, que incluso pueden colaborar y potenciarse entre sí, sin descartar que también entre ellas pueden surgir tensiones.

Algunas veces las nuevas tendencias en el periodismo se presentan como respuesta y alternativa a la cercanía con el poder político y económico de algunos medios tradicionales y a su tendencia a tratar las noticias como mercancías o como propaganda, y no como bien público. Se habla entonces del uso de los nuevos medios para recuperar lo que algunos viejos medios abandonaron: “un sentido de denuncia, darle voz a los que no la tienen, vigilar a los poderes políticos y empresariales, procurar la movilización y el cambio social, servir a los ciudadanos, contribuir al cambio y al progreso” (Fernández, 2013: 42).

Afirma esta investigadora mexicana que pueden pensarse algunas claves para el estudio de tendencias mediáticas emergentes con base en enfoques teóricos críticos de la comunicación:

1. Nuevos contenidos y formas, usando herramientas tecnológicas variadas. Aquí hay un indudable acercamiento del llamado periodismo del siglo XXI a las ya tratadas *Humanidades Digitales*. Las nuevas tendencias aprovechan para innovar en: un lenguaje más directo, breve, atemporal, y de acuerdo con los motores de búsqueda; una lectura interactiva y no lineal por parte del lector; una relación en la que el lector interactúa y coparticipa; y la retroalimentación directa e inmediata por medio de foros o redes sociales.
2. Práctica del periodismo más allá del reporterismo: exploración de nuevas técnicas de investigación y verificación. Un ejemplo claro de esta tendencia es el *periodismo de datos*.
3. Propósito o misión específica, explícita y clara, de ofrecer servicios al ciudadano, estimándolo como usuario de una información que lo orienta respondiendo a sus propias necesidades. El ejemplo está en el *periodismo hiper local* como oferta de servicios informativos que atañen a una comunidad determinada y pueden dar voz a minorías que los grandes medios generalistas ignoran; o el *periodismo preventivo*, el cual ofrece información prospectiva especializada que orienta la actuación ante problemas sociales y coyunturas diversas, como desastres naturales, crisis económicas, etc.
4. Impacto social y permanencia. La clave más importante y también la más difícil. Se coloca como ejemplo al *periodismo cívico*, el cual ha logrado en mayor o menor medida movilizar a algunos sectores de la población e incidir en las agendas públicas. Se propone la recuperación de los medios como actores de cambio social. También se incluye acá al *ciberactivismo* como nueva forma de periodismo de investigación y denuncia (Fernández, 2013: 43 - 45).

Aunque el periodismo análogo tradicional y sus versiones digitales 1.0 y 2.0 han contribuido y podrán seguir contribuyendo al ejercicio autónomo de la ciudadanía y con eso tener un impacto social apreciable, a lo que apunta la tendencia que despunta en el siglo XXI es a esa construcción ciudadana con la creciente utilización del periodismo 3.0, al cual se le caracteriza como los procesos, herramientas, métodos de trabajo, lenguajes, misión y filosofía que propicia que periodistas y públicos hagan un trabajo de calidad que tenga transparencia informativa.

Es una forma de ejercicio comunicativo basado en la socialización de la información, la *inteligencia colectiva* de la que ya se habló, el periodismo participativo, la crowdsourcing o colaboración en red, y el ciberactivismo. El optimismo da para afirmar que “los ciudadanos no sólo están cambiando el periodismo. El periodismo define y redefine lo que significa ser ciudadano” (Rheingold citado por Fernández, 2013: 45). En todo esto se advierte la relación de similitud tan grande que hay entre el periodismo 3.0 y la tecnopolítica, de la que ya hablamos en este capítulo.

No se puede ni se trata de establecer una definición exacta del periodismo 3.0: es un concepto en movimiento que se ha ido modificando y seguirá modificándose en el tiempo, del cual, sin embargo, pueden enunciarse algunas características distintivas de otras formas de periodismo, sobre todo de las de los medios tradicionales. Juan Varela, por ejemplo, afirma

que el periodismo 3.0 es “la socialización de la información de actualidad por la irrupción de ciudadanos y fuentes en un foro público, donde se comunican directamente, empleando medios digitales que generan un criterio social que sobrepasa la objetividad y la mediación de los medios tradicionales” (Varela citado por Fernández, 2013: 46).

Pero, como siempre en las ciencias sociales, esta nueva forma de periodismo emergente puede ser nombrada y relacionada con conceptos más antiguos que van derivando en sus sentidos hasta hacer simbiosis con las propiedades del presente. Es lo que pasa con el concepto de *periodismo ciudadano* cuando en la actualidad se le asume como “un arte democrático [en el que] La red es la nueva plaza pública en la que los ciudadanos pueden debatir, participar, organizarse y exigir a los medios y a sus representantes, así como atender el interés público” (Fernández, 2013: 46).

El periodismo del siglo XXI, entendido como el periodismo 3.0, es el intento de resurrección de los ideales tradicionales del periodismo con la utilización de las nuevas tecnologías informáticas y comunicacionales contemporáneas. Los ideales democráticos son los mismos, pero sus mecanismos han cambiado radicalmente, en el sentido de que todo aquel que tenga acceso y sepa utilizar la tecnología digital puede participar abiertamente generando contenidos, pasando de mero consumidor a co-productor o *prosumidor*, siendo beneficiario de un periodismo colaborativo, verificado y enriquecido con las voces ciudadanas. El periodismo 3.0 está enfocado en el activismo digital que deviene en la protesta real y en la observación ciudadana, principalmente electoral, lo cual hace evidente su relación con el fenómeno de la tecnopolítica.

El periodismo 3.0 es entonces una de las derivaciones del crecimiento exponencial de los medios digitales y las redes sociales que permite la publicación abierta, edición colaborativa y contenido distribuido de contenidos periodísticos por parte de lectores-redactores ciudadanos que informan directamente desde los espacios públicos o comentan informaciones, que reducen la intermediación tradicional entrando en contacto directo con los hechos y las fuentes, que se rebelan contra la autoridad profesional sustituyéndola por un *criterio social en red*, que rechazan la concepción tradicional de objetividad, que desplazan el patrón unidireccional de la comunicación por el de muchos a muchos, interactivo y en movimiento (Fernández, 2013: 47 - 48).

Puede verse entonces que se presenta una tensión entre el periodista profesional y el ciudadano común, el cual en muchas ocasiones desconfía de aquel por haber sido el representante visible de los medios de comunicación que han caído en los vicios de la desinformación interesada política y económicamente. El ciudadano común con habilidades comunicativas informáticas muchas veces pretende asumir el papel de los periodistas como intérpretes del presente social de referencia, desplazándolos y tratando de hacer ver cierta inutilidad en su mediación.

En mi opinión ambos son necesarios y complementarios, como parece demostrarlo el *Periodismo de fuente abierta* (open source journalism), el cual es un nuevo método de verificación en el que los usuarios aportan informaciones y correcciones a un artículo; y en el cual la comunidad virtual establece el criterio de control periodístico. En este contexto, el papel de los periodistas consiste en trabajar para verificar la información e investigar las

pistas que reciben de los ciudadanos. En resumen, es una nueva forma de periodismo donde el periodista profesional hace las veces de editor, curador, filtro y preceptor de contenidos.

Se sostiene en este trabajo que el periodismo 3.0 no sustituye, sino que complementa al periodismo tradicional. El profesionalismo y la experticia del periodista formado son cada vez más necesarios, sobre todo para separar la información fiable de la que no lo es. La formación y la vocación periodísticas no pueden ser reemplazadas porque son la fórmula para enfrentar los riesgos del periodismo 3.0, que también los tiene. Uno es la falta de precisión y de rigor en el procesamiento de las informaciones; otro, la facilidad de caer en la desinformación, la propaganda y la manipulación; otro problema es la imposibilidad para tener claro ese “criterio social” que pretende reemplazar a las políticas editoriales tradicionales como filtros de calidad periodística; un riesgo adicional es la creciente tendencia de la deriva de la credibilidad mediática tradicional hacia la credibilidad personal de las figuras arbitrarias de los líderes de opinión; además hay que considerar las consecuencias de la consolidación del modelo principalmente en países con gran brecha y bajos niveles de alfabetización digital.

Segundo Final

Lo que se busca con este capítulo es articular los conceptos de *Humanidades digitales*, *tecnociencia* y *tecnopolítica* para imaginar un marco de pensamiento y acción para un periodismo en el siglo XXI, en el cual hay que contar con la participación del llamado *periodismo 3.0*, tal como se ha expuesto en esta parte.

De los planteamientos esbozados en este capítulo se coligen claramente las posibilidades de este periodismo del siglo XXI con respecto al ejercicio de un periodismo intercultural que aporte positivamente a una construcción social más justa. Tal como se verá a medida que transcurre esta larga exposición, todas estas convergencias conceptuales apuntan a cimentar la idea de un periodismo que sea capaz de sortear el abismo epistémico que nos separa de otras formas de ver el mundo, tal como sucede con las cosmovisiones de los pueblos indígenas.

Este periodismo colaborativo que se proyecta hacia el futuro –y que seguramente tendrá que enfrentar grandes obstáculos- puede ser una excelente vía de comunicación para conocer, comprender, apreciar, respetar y difundir la diferencia cultural. Se vuelve a cumplir la dialéctica, en tanto las condiciones tecnológicas hegemónicas actuales tiene como resultado inesperado las estrategias que los grupos contestatarios implementan para actuar como fuerzas centrífugas de esa hegemonía.

Pero para poder comprender y ejecutar conscientemente una transformación del periodismo es necesario emprender la desconstrucción de un par de sus aspectos epistémicos, centrales en cuanto a los problemas de la representación de la diversidad cultural, lo cual se intentará en el siguiente capítulo.

III. Los conceptos de cultura e identidad en la crisis de la Modernidad Histórica

El periodismo contemporáneo es nieto del periodismo que fue protagonista del ascenso de la modernidad histórica como mentalidad y como práctica social. Los procesos e ideas dinamizadores de este fenómeno histórico de larga duración se han producido y reproducido dentro del periodismo como constituyentes básicos de su quehacer. No hay extrañeza entonces en el hecho cierto de que la *crisis de la modernidad* haya significado también una crisis del periodismo moderno.

El estudio y el ejercicio de un *periodismo intercultural* debe pasar casi que necesariamente por la comprensión de los alcances y efectos de conceptos básicos como *cultura e identidad*, en el marco de la *Modernidad histórica* que los produjo. Se hace necesaria una visión crítica del uso de estas nociones, al modo de una vigilancia epistémica, para poder transformar los elementos y giros coloniales que abundan en la práctica periodística cotidiana y que pueden estar presentes de manera solapada en la teoría periodística contemporánea.

Este capítulo, que constituye la base conceptual de origen antropológico de este trabajo de grado, y como tal se propone como insumo transdisciplinar para las teorías periodísticas, pretende acopiar algunas consideraciones básicas para abordar la situación del *periodismo intercultural* en Colombia.

Se parte en este capítulo de la premisa de que en gran parte de la producción periodística colombiana contemporánea se hace un uso no reflexivo e indiscriminado de los conceptos de *cultura e identidad*. Con el propósito de estimular dentro de la reflexión teórica sobre el oficio periodístico la discusión sobre el contenido y alcances que tiene este par de conceptos, y para darle bases sólidas al análisis de los productos periodísticos específicos que se hará posteriormente, se propone en las siguientes páginas una visión crítica de origen antropológico sobre los usos de los conceptos de cultura e identidad, en el marco de unas formas epistémicas propias de la Modernidad histórica, y que se considera que debería ser tenida en cuenta por las teorías periodísticas contemporáneas.

Cultura y culturas

Cultura es una palabra polisémica y problemática. A mediados del siglo XX, los antropólogos norteamericanos Alfred Louis Kroeber y Clyde Kluckhohn rastrearon y recogieron en un texto más de doscientas definiciones de este concepto y las organizaron en siete tipologías: descriptivas, históricas, normativas, psicológicas, estructurales, genéticas e incompletas (Aime, 2015: 16). Si este era el panorama en 1952, no podemos imaginar hasta dónde habrá llegado el repertorio de definiciones formuladas hasta principios de esta tercera década del siglo XXI.

Así pues, las definiciones y caracterizaciones que se han hecho de *cultura* son innumerables. En los diferentes campos de la actividad social se le ha tratado de formas muy diversas, y en el periodismo adquiere una importancia fundamental, aunque esto en ocasiones no se advierta específicamente y la noción sea tratada de cualquier modo sin reflexionar mucho sobre sus muy variados sentidos.

Sin embargo, tal profusión de formulaciones puede ser abordada resumiéndolas en campos más amplios de teorías, que permitan hacer más operativa su aplicación al estudio de las realidades periodísticas. Así, podría hablarse, en un primer momento más general, de dos grandes modos de comprender la cultura. En primer lugar, *como forma de vida y como código de conducta* (Comas, 1998: 31), que corresponde a los *enfoques tradicionales o esencialistas*, donde se considera la cultura como conjunto de rasgos delimitable y diferenciador de un grupo humano, definible en espacio y tiempo.

Y en segundo término, *como expresión de formas de poder* (Comas, 1998: 36), que corresponde a las perspectivas más actualizadas y constructivistas que argumentan que las culturas son precisamente construcciones históricas que han de entenderse en relación con procesos económicos y políticos locales y globales de larga duración, sirviendo de identificador no a partir de la presencia o no de rasgos distintivos, sino por la manera en que unos rasgos comunes para muchas sociedades son articulados específicamente en cada una.

Al mismo tiempo, puede constatarse que las reflexiones realizadas en torno a los variados conceptos de cultura que son operados por el periodismo -y todos los demás productos y medios de comunicación masiva- han sido enfocadas a través de tres grandes modelos de comprensión académica. El primero es la *teoría social liberal*, dominante en los ámbitos políticos occidentales, basada en los principios de individuo, sociedad y mercado, cuya expresión representativa dentro de las ciencias sociales es el *funcionalismo*.

El segundo es el *marxismo*, como antítesis lógica de la *teoría social liberal*, que no se sustenta analíticamente en el individuo y el mercado sino en la producción y el trabajo, estableciendo las relaciones económicas como factor estructurante fundamental de las sociedades. Y el tercer gran modelo es el *post-estructuralismo*, el cual no centra su interés ni en el individuo/mercado ni la producción/trabajo, sino en el lenguaje y la significación como formas de producción y reproducción del poder; su premisa fundamental es que el lenguaje y la significación son constitutivos de la realidad, lo cual se manifiesta de manera palmaria tanto en los niveles macro como en los niveles micro del ejercicio del poder.

El presente trabajo se sitúa dentro del enfoque que ve la cultura como *expresión de formas de poder*, y lo hace desde una perspectiva *post-estructuralista* amplia que no niega entrecruces transdisciplinares y transteóricos, en tanto pretende rastrear las formas de poder político relacionadas con las diferencias culturales, que son utilizadas en la construcción del *presente social de referencia* periodístico, a través de sus lenguajes y juegos de significación. En la perspectiva anunciada es imprescindible detenerse y reflexionar sobre el devenir histórico de los procesos implicados.

También se comparte en este trabajo la visión de Estrella Isabel Garzón al caracterizar la cultura como comunicación, y viceversa: “la cultura es el medio de comunicación del

hombre. Desde esta perspectiva no existe ningún aspecto de la vida humana que la cultura no toque o altere” (citada por Browne & Inzunza, 2010: 5). Esta consideración aclara el alcance semántico del término y ayuda a detectar los usos problemáticos que se hacen de él en los medios de comunicación periodísticos.

Mostrando otra faceta más de la profusa polisemia de *cultura*, estos mismos autores traen a colación en un artículo más reciente (Inzunza y Browne, 2016) otra forma de clasificar el tratamiento que suele hacerse de esta noción:

Al aproximarnos brevemente a la noción de Cultura, por lo general, encontramos dos líneas de trabajo. Por una parte, el sentido elitista de cultura, de perfección humana a través de las bellas artes, que pretende la distinción entre una minoría con cultura, vale decir, culta y una mayoría sin cultura, por ende, inculta. Por otra parte, la cultura, como objeto de estudio, es lo que distingue a los seres humanos de los demás seres vivos (Inzunza y Browne, 2016: 232).

La primera de estas acepciones hace referencia al uso más instalado en la cotidianidad que tiene este término. A ella se apega el repetido insulto o reprensión a causa de una supuesta incultura de cierto tipo de personas. A ella se refiere también el sentido normativo que en muchas ocasiones tiene la palabra, como cuando se habla de un comportamiento esperado por parte de la ciudadanía como *cultura ciudadana*.

Ahora bien, aunque la *teoría periodística* ha sido cautelosa con el uso de la palabra y la ha empleado más seguramente en el segundo sentido expuesto por la cita, la *práctica periodística* utiliza preferentemente ese sentido elitista que estamos comentando. No importaría mucho en tanto la práctica periodística utilizara el sentido elitista y normativo de cultura para referirse a su uso real en las prácticas cotidianas, pero se vuelve problemático cuando la *práctica periodística* quiere hacer de ese uso cotidiano una categoría de alcance académico, es decir, como concepto explicativo de diferentes realidades sociales.

La segunda acepción propuesta por los autores no se caracteriza explícitamente más que con dos elementos francamente problemáticos: que sea “objeto de estudio” no la distingue de la primera acepción formulada, la normativa, que también puede ser objeto de estudio; y la de que “distingue a los seres humanos de los demás seres vivos” es un lugar común, hijo del antropocentrismo de la modernidad histórica, construido a partir de ideas científicas que riñen con la amplia investigación etológica realizada durante el siglo XX.

En efecto, muchos escenarios de investigación biológica y etológica han puesto en duda esa división tajante, esa separación irrevocable, entre el humano y los demás seres vivos, incluso en ese aparte aparentemente exclusivo del humano que es *la cultura*. El lector interesado en ello podrá encontrar una apreciable cantidad de información científica en el libro *Sombras de antepasados olvidados* del Carl Sagan y Ann Druyan (1992), quienes, entre el capítulo 15 y 20 de esta obra, se dedican a revisar críticamente las observaciones y experimentos realizados durante la segunda mitad del siglo XX acerca de las capacidades de simbolización y comunicación de diferentes especies de animales.

Sobra decir que todas estas experiencias científicas van en contravía del postulado especulativo de la exclusividad de la capacidad simbolizadora y comunicativa humana. El resultado de las investigaciones descritas por Sagan y Druyan (1992) tienen un resultado

lógico y natural, si se piensan a la luz de la ya muy comprobada teoría de la evolución; por el contrario, la creencia en la exclusividad de los atributos culturales humanos es claramente derivada de un concepto teológico de la creación, solo pudiendo justificarse a partir de causas sobrenaturales o por la acción de los alienígenas ancestrales.

En resumen: la creencia en la cultura como atributo distintivo del humano de los demás seres de la naturaleza, tan extendida tanto en la práctica periodística como en su teoría, peca de ser muy poco precisa conceptualmente. Sería más apropiado comprender las diferencias entre los humanos y los demás animales –y de todos ellos entre sí- como diferencias de grado y no como diferencias de esencia: no como que el humano posee algo que los animales no, sino que la capacidad simbólica es una propiedad emergente de la naturaleza que aparece diferencialmente de acuerdo a la complejidad evolutiva de cada especie, siendo la cultura humana más compleja evolutivamente que la de los demás animales.

Este punto, en el cual nos encontramos con ese tipo de divisiones y jerarquizaciones tradicionales en los modelos epistémicos de la *modernidad histórica*, podemos aprovecharlo para caracterizar ese fenómeno general que ha servido de marco a estas evoluciones conceptuales.

El devenir de la Modernidad Histórica

Todo lo anterior da cuenta de unas dinámicas inscritas en un marco global de referencia: la *Modernidad Histórica*, la llamada *Civilización Occidental*; la que tuvo su origen y desarrollo en Europa Occidental y los Estados Unidos; la que estuvo acompañada en su transcurrir histórico por la estructuración y el desarrollo del sistema económico capitalista; aquella cuyo devenir estuvo marcado por acontecimientos tan determinantes como: la conquista por parte de los europeos de América y de todos los demás continentes, el Renacimiento, la Filosofía de la Ilustración, la Revolución Francesa, la Revolución Industrial, el surgimiento de los estados nacionales, el cada vez más acelerado desarrollo tecnológico y la consecuente revolución informacional y comunicacional.

Marshall Berman (1991), a diferencia de muchos autores que sitúan su origen en el siglo XVIII, afirma que la primera etapa de la *modernidad histórica* se retrotrae a la época del Renacimiento y la invasión europea de América, reconociendo en estos dos acontecimientos su gran influencia en la generación de una nueva mentalidad que comenzaba a desarrollarse en algunos sujetos con cierto capital cultural, porque un público propiamente moderno habría de tardar en aparecer todavía un buen par de siglos. Aceptamos en este trabajo la perspectiva histórica más amplia de Berman: el autor no lo menciona, pero el surgimiento de una práctica periodística más o menos profusa empieza a darse un poco después de esta época, auspiciada por la implementación de la imprenta de tipos móviles, tal como lo atestigua el trabajo pionero de teoría periodística de Tobías Peucer que data de 1690 (Peucer, 1996).

Berman habla de una segunda etapa de desarrollo de la Modernidad Histórica, dada entre 1790 y 1900 al impulso de la *Revolución Industrial*, la *Filosofía de la Ilustración* y la *Revolución Francesa*, en la que surgió ese *público moderno* propiamente dicho. En el

surgimiento de tal tipo de público es lógico suponer una gran influencia por parte de los productos periodísticos que circulaban al menos desde principios del siglo XVII. La conformación de un *público moderno* en coincidencia temporal con la cristalización de la dicotomía entre lo moderno y lo premoderno, es un acontecimiento de singular importancia para el devenir mismo del periodismo, tal como se verá más adelante.

Es entonces en el siglo XIX cuando se cristaliza una dicotomía entre un mundo *moderno* y un mundo *premoderno*, origen de muchas de las situaciones problemáticas que nos interesan, toda vez que hace alusión directa a los pueblos diferentes a los de la Europa Occidental. Además, es cuando se despliegan las ideas relacionadas con la *modernización*, entendida como el conjunto de procesos sociales que originan y mantienen los elementos políticos y económicos propios de la modernidad europea; y el *modernismo*, comprendido como el conjunto de ideas, valores y visiones que fueron nutridos por los procesos históricos de la modernidad y la modernización (Berman, 1991: 2).

La tercera etapa de la Modernidad Histórica comenzaría a fines del siglo XIX y todavía la estamos viviendo actualmente. En esta se completó la expansión del proceso de modernización en todo el mundo, pero al mismo tiempo los campos culturales empezaron a percibir y a representar una modernidad que se había fragmentado y había perdido la capacidad de dar sentido y organizar las existencias humanas bajo sus postulados. “Una edad moderna que ha perdido el contacto con las raíces de su propia modernidad” (Berman, 1991: 3). Es precisamente esta situación la que ha recibido el nombre de *crisis de la modernidad*.

La *Modernidad Histórica* ha atravesado procesos de formación y de ruptura, en virtud de los cuales se puede afirmar que más que un proceso lineal, continuo y acumulativo de tradiciones, saberes, y procesos de indagación e intervención en el mundo, ha sido una sucesión de formaciones específicas, rupturas, y nuevas formaciones específicas, y nuevas rupturas, y así sucesivamente; periódicas etapas que guardan relaciones entre sí, pero de las cuales no puede afirmarse que constituyan un conjunto lineal, organizado y ascendente de progreso social y cultural, que es lo que comúnmente se piensa.

Dice Habermas (1991: 23) que Max Weber caracterizó la modernidad como el paso de una *razón teológica* sustentada en la religión y en la metafísica, a una *razón humana*, producida por los humanos en uso de una relación de exploración directa del mundo, razón humana dividida en tres esferas autónomas pero interrelacionadas del saber: *la ciencia, la moralidad y el arte*. Cada una de estas esferas generó dentro de su interior una variedad de profesiones y agrupaciones de expertos, al igual que unas estructuras intrínsecas de exploración e intervención en el mundo. Así, la esfera de la ciencia generó unas estructuras de tipo *cognitivo-instrumental*; la de la moral otras de tipo *prescriptivo-práctico*; y el arte las suyas propias de carácter *estético-expresivo*.

Cada una de estas esferas, y sus respectivas estructuras de indagación y actuación, ha ido creciendo bajo el dominio de los especialistas del campo respectivo; y la profesionalización y especialización ha ido cada vez en aumento. En consecuencia, se ha incrementado cada vez más la distancia entre la cultura de los especialistas y la del gran público, y también, la de los especialistas entre sí, generando inusitadas barreras de entendimiento entre distintos sectores de las ciencias. Todo esto ha dado como resultado un paulatino empobreciendo de

la vida cotidiana, cultural y afectiva de los seres humanos, estado característico del siglo XX y de la actualidad.

Plantea el autor germano que el proyecto de modernidad formulado por La Ilustración consistía en desarrollar cada uno de los tres dominios ya dichos de acuerdo a su lógica interna, y al mismo tiempo utilizar esa especialización en el enriquecimiento de la vida cotidiana de todos los seres humanos del mundo; pero que los hechos que se han presentado en el siglo XX han modificado radicalmente sus propósitos, ya que la constante diferenciación entre los tres dominios ha devenido en unas autonomías exclusivistas que no han permitido sus crecimientos simétricos y su vinculación al mejoramiento de la vida humana.

Veamos otra forma de exponer esta misma problemática. Néstor García Canclini (1990: 31) afirma que la modernidad europea estuvo constituida por cuatro movimientos básicos enunciados como proyectos:

+ Un *proyecto emancipador* en el cual se presentan varias situaciones: En primer lugar, la *secularización* de los campos culturales; es decir, su emancipación con respecto a los dictados de la estructura religiosa, para convertirse en actividades generadas a través de la razón humana secular. En segundo lugar, y en consecuencia con lo anterior, una producción autoexpresiva y autorregulada de prácticas simbólicas, amén de su desenvolvimiento en mercados autónomos. Y, en tercer lugar, una racionalización creciente de la vida cotidiana sobre la base del individualismo.

+ Un *proyecto expansivo*, entendido como la extensión del conocimiento en general, de los descubrimientos científicos y de los desarrollos tecnológicos. Este proyecto lleva implícita las ideas del *dominio sobre la naturaleza*; y de la expansión de la producción, distribución y consumo de bienes y servicios, catapultada por un sistema de producción capitalista en el cual el valor más estimado es el del lucro económico.

+ Un *proyecto renovador*, entre cuyas acciones se destacan, por un lado, el mejoramiento e innovación incesantes propios de una relación con respecto a la naturaleza en la cual la acción sobre esta se presenta liberada del deber ser del orden de lo sagrado; es decir, un proyecto de progreso que se ha edificado a costillas de una naturaleza desacralizada, convertida en un mero *stock de recursos naturales* listos a explotar. Y, por otro lado, este proyecto renovador se muestra en toda su exageración en la reformulación perenne de los signos de distinción de los sujetos en unas sociedades cuyo consumismo los desgasta y los convierte en obsoletos muy rápidamente. Podría decirse que en la actualidad dicho proyecto se expresa con plenitud en todos los campos sociales bajo el ya manido concepto de *innovación*.

+ Un *proyecto democratizador*, el cual pregona la difusión de la educación, el arte y los saberes especializados, buscando una evolución racional y moral constante que resuelva los múltiples problemas de las sociedades humanas y satisfaga todas las necesidades individuales y colectivas.

Afirma el autor argentino-mexicano que estos cuatro proyectos de la modernidad metropolitana entraron en conflicto al desarrollarse asimétricamente. Los proyectos *expansivo* y *renovador*, que están más cerca de los propósitos y concepciones propios del

sistema económico capitalista, subordinaron a los proyectos *emancipador* y *democratizador* a su propia lógica instrumental de crecimiento material y monetario.

En otras palabras, la autonomía del saber y la creación simbólica, así como la igualdad de derechos –principalmente el de la justicia social- se vieron subsumidos por el envolvente tejido social originado en la modernización política, económica y tecnológica. De este modo se llegó, por un lado, a la radicalización de algunos aspectos del proyecto moderno; y, por otro lado, el desencanto creciente ante esta situación llevó al surgimiento de una *situación postmoderna*, entendida como síntoma, reacción y oposición ante los aspectos problemáticos resultantes de las articulaciones y relaciones históricas de la modernidad metropolitana, y que desembocaron en esta *crisis de la modernidad*.

Una de los aspectos concretos de la *modernidad histórica* que ha originado profundos debates es una idea que podríamos sintetizar con el apelativo de *evolucionismo unilineal*, es decir, aquella interpretación del mundo en términos de un movimiento progresivo secularizador de las prácticas y las creencias, que propone un camino racional único y exclusivo para interpretar la realidad y actuar sobre ella, con el fin de encontrar principios o leyes de validez general y patrones de predictibilidad confiables.

Los usos de la cultura en la Modernidad Histórica y la reacción postmoderna

Tanto esa visión característica que llamamos *evolucionismo unilineal*, como el desarrollo asimétrico de los proyectos de la Modernidad Histórica, han dado lugar a usos del concepto de cultura que han estado en sintonía con sus propósitos. Así las cosas, los usos de la cultura han variado en tiempos y lugares, encontrándose a la postre con visiones alternativas y contestarías que cuestionan sus propósitos de dominación simbólica y material. Son muchas las manifestaciones de propias de estas transformaciones histórica; acá solo podremos ir explorando algunas de ellas.

Marina Waisman (1991), por ejemplo, menciona la necesidad de superar tanto la interpretación de los fenómenos por medio de oposiciones binarias rígidas, expresadas en parejas tales como universal-local, modernidad-tradición, centro-periferia, rural-urbano, como también la concepción de un tiempo único propia del evolucionismo unilineal; ambas ideas características de la mirada etnocentrista de la cultura occidental, y por lo tanto profundamente coloniales.

En efecto, dice la autora argentina que aquella Modernidad Histórica que fijó en el siglo XIX la oposición tajante entre lo tradicional y lo moderno; en la cual la ideología del progreso aplicada a la ciencia implicaba la técnica y la producción, pero carentes de sintonía con el progreso vital y moral de la humanidad; en la que se impuso una razón homogenizadora donde la racionalidad se erigía como única posibilidad explicativa del mundo; debe ser reemplazada y restaurada sobre la base de la utopía genuina de la modernidad, con la búsqueda de nuevas metas y nuevos valores centrados en el progreso y el bienestar de la vida del ser humano.

Y se trata de una búsqueda donde pueden ser muy útiles algunos aportes del *postmodernismo*, como el hablar de inclusión en lugar de exclusión, de heterogeneidad en vez de homogeneidad y de valores existenciales en reemplazo de esencias, además de su interés por la reflexión constante sobre el acontecimiento y de su superación de los modelos explicativos hegemónicos; pero en la cual debe ser rechazada de esa *postmodernidad* la negación a elaborar proyecto hacia el futuro: no se trata del fin de la historia, sino del fin de la historia unilineal y homogenizadora (Waisman, 1991).

La modernidad europea, coincidiendo con la expansión global del capitalismo y su afán homogenizador, ha dado como resultado el hecho de considerarse a sí misma como la única visión del mundo válida; y en consecuencia ha pretendido imponerla al resto de las culturas y pueblos del mundo, por lo que también le hemos atribuido en este curso el carácter de *colonial*, subrayando su pretensión de dominación y control planetario.

Esta modernidad unívoca, que por tener ese carácter adquiere rasgos de antimodernidad, arrojó al terreno de la superstición –lo no científico al modo de la ciencia colonial- todas las expresiones culturales que no se ajustaran a sus premisas filosóficas y epistemológicas particulares, que fueron tomadas eurocéntrica y arrogantemente como puntos de referencia y bases de una evolución histórica unilineal, guiada por una teleología también unívoca y predeterminada.

En este orden de ideas, puede decirse que, si hay un rasgo común a toda la variedad y complejidad de expresiones que puedan ser denominadas como *postmodernas*, éste es el de su desencanto con los resultados de la *modernidad* entendida como proyecto histórico particular y sus discursos hegemónicos. Los grandes relatos del mundo y su pretensión de omnicomprensión no tienen credibilidad, o sólo la tienen parcialmente, desde el punto de vista postmoderno; éste pone en duda la efectividad explicativa total del racionalismo cartesiano y de la causalidad unidireccional.

Pero dentro de todo este juego de ideas es esencial tener en cuenta que el *postmodernismo* debe pensarse como un cuerpo heterogéneo -e incluso contradictorio- de ideas: dentro de su polícromo panorama caben desde la posición más extrema, que intenta rechazar todos los aportes de la modernidad histórica y que predica la sumisión irresponsable a cualquier tipo de pasatiempo, ya que “no hay nada que hacer ya por mejorar el mundo”, hasta las actitudes más conciliadoras que buscan, a través de una crítica incisiva, reivindicar en la búsqueda del conocimiento, junto al saber específicamente moderno, las cosmovisiones tradicionalmente degradadas en su estatus cognitivo por el impulso homogenizador de la historia moderna, para buscar por estas vías instancias emancipadoras para los sujetos y los pueblos del mundo.

Aunque la *modernidad histórica* buscó en cierta manera la homogenización cultural del mundo en términos de las premisas culturales occidentales, su propia raíz de espíritu moderno dio la posibilidad de que en algún momento fuera posible ver que la realidad seguía y seguirá siendo compleja y ricamente heterogénea, y que había que abrirle paso a la *diversidad* en lugar de la *unidad*, a la *inclusión* en vez de la *exclusión*, a las *situaciones* al contrario que a las *esencias*.

De este modo, es posible entender y aprovechar la situación postmoderna no como una simple moda, sino como la oportunidad crítica de ser modernos, en un sentido abstracto, frente a una modernidad, en sentido concreto, que al cristalizarse con el tiempo acusó unos resultados contrarios al propio espíritu moderno.

Con todo lo expuesto hasta ahora, debe quedar claro que lo que está en juego en estos procesos históricos es el asunto de las *diferencias* entre las personas y sus producciones. Obedientes repetidores de los hábitos recogidos de la hegemonía epistémica de la Modernidad Histórica, tan oportunista siempre para utilizar la filosofía idealista, seguimos convencidos, como lo atestigua la mayoría de la producción intelectual, de que el elemento constitutivo básico de la sociedad son las *identidades*. Pero si se mira desde otra perspectiva, lo constitutivo realmente son las *diferencias*.

No es la *identidad*, sino la *diferencia*

En su interesante trabajo *Bases para el periodismo intercultural* (2006: 36) Rodrigo Araya propone ver esta discusión sobre lo que aquí hemos llamado la *crisis de la modernidad* en términos del paso de un *paradigma de la igualdad* a un *paradigma de la diversidad*. La modernidad histórica, en su proyecto emancipador, parte de la base de la igualdad ontológica de todos los seres humanos. Aunque en principio y en superficie dicha consideración puede considerarse muy bien intencionada, lo cierto es que dicha concepción de igualdad humana se fabricó sobre el modelo del ser humano occidental, masculino, patriarcal, cristiano y capitalista. En palabras más sencillas, encerró a todo ser humano posible dentro del esquema ideal del hombre occidental más o menos normal.

A esta tendencia y efecto ha estado supremamente ligado el desarrollo del oficio periodístico durante esta modernidad histórica. Y en correspondencia con lo que hemos llamado más arriba *crisis de la modernidad y situación postmoderna*, el periodismo ha ido evolucionando en su conceptualización hacia formas más inclusivas de representación de la realidad cultural.

Al respecto, el autor chileno pretende hacer operativa una divergencia entre las nociones de *diferencia* y de *diversidad*, la cual no se considera útil en sí misma en este trabajo, aunque el razonamiento en que se basa sí lo es, por lo cual se toma con beneficio de inventario. Dice Araya:

El reconocimiento del otro como un yo-otro legítimo, implica, para el que otorga reconocimiento, dejar de ver al yo-otro como un diferente, para comenzar a verlo como un diverso. Mientras el acento esté puesto en la diferencia, implica pensar desde el yo, o desde el nosotros, si hablamos en términos culturales: acá predomina, en consecuencia, una mirada etnocéntrica. Poner el acento en la diversidad, significa ubicarnos tú y yo (es decir, yo y un yo-otro) como parte de un sistema mayor, que nos requiere a ambos. Por lo tanto, si una identidad desaparece, es ese sistema el que se ve afectado. Dicho de otro modo, si otras identidades son subsumidas por una más fuerte, se produce un daño a un sistema que requiere de la diversidad (Araya, 2006: 36-37).

La idea central expresada en este párrafo es válida y necesaria, en cuanto al movimiento entre una comprensión unívoca o hegemónica de la cultura hacia una consideración radical de la diversidad cultural, pero contiene dos elementos conceptuales que pueden ser problematizados: el uso del concepto de identidad, que retomaremos más adelante; y la ya mencionada diferencia semántica que establece entre *diferencia* y *diversidad*, que abordaremos inmediatamente.

Podemos utilizar la noción de la *centralidad ontológica de la diferencia* (Gramigna, 2005) para comprender *la diferencia* como el ingrediente esencial de la realidad física, biológica y social del mundo. En esta perspectiva la totalidad de los fenómenos de recepción cultural son procesos consecutivos de asunción de las diferencias inherentes ontológicamente al mundo, siendo su producto la construcción en cada uno de nosotros de unas formas de *identidad* múltiple.

Pero esta *diferencia*, como atributo fundamental de la dinámica natural, es transformada en unos *usos políticos de la diferencia* con fines de *exclusión*, que normalmente se expresan mediante conceptos como *margin*, *marginalidad*, *marginación*, *otredad*, *estratificación*, *exclusión*, *invisibilización*, *discriminación*, *racismo*, *dominación*, *etnocentrismo*, *clacismo*, *sexismo*, *xenofobia*, *subalternización*, entre otras. El problema no está en la diferencia –que es constitutiva esencial del mundo- sino en los usos políticos que hacen de ella.

Tenemos entonces que, a partir de algunas de las diferencias inherentes al mundo –y por lo tanto completamente naturales- se construyen, se inventan, arbitraria y convencionalmente, unos *regímenes* sociales e históricos *de representación* que operan la marcación de las diferencias como instrumento de legitimación de las formas de dominación y subalternización. Se han producido políticamente categorías de diferenciación y discriminación cultural como la raza, la etnia, el género y la clase social, pretendiendo hacerlas ver como naturales y absolutas, cuando en verdad son relativas y convencionales, ya que, si bien se presentan en todas las sociedades, cada una de ellas las articula de manera particular.

Es decir, Araya carga el término *diferencia* –que denota la realidad física, biológica y social- con los pesos históricos que los *usos políticos de la diferencia* utilizan a través de unos *regímenes de representación* específicos e intencionados; y luego coloca el concepto de *diversidad* como fórmula de solución a estos factores de discriminación social. Es como si se continuara o se fuera cómplice con la idea de que la *diferencia* es mala o nociva, cuando en realidad es el atributo central de la realidad del mundo. A nuestro modo de ver, y de acuerdo con Gramigna, la diferencia es inherente al universo, no debiendo ser cargada con sentidos negativos, como lo hace Araya, sino aceptada de manera natural en su papel constitutivo de la realidad.

En un sentido lato, la palabra *diversidad* lo que denota es la visión que se hace sobre el panorama producido por la *diferencia*: la *diversidad* como efecto de las múltiples *diferencias*. Son simplemente enfoques diferentes de una misma dinámica universal. Ahora bien, se acepta en este trabajo plenamente el propósito y la intención inclusivas que propone Araya bajo el término diversidad, entendida como propuesta y actitud de consideración y respeto

por cualquier forma de diferencia cultural, aunque no se comparta la forma en que utiliza estas nociones.

Profusión de palabras: las consecuencias del proyecto unificador de la modernidad histórica

En tanto discursos sociales amplios y sistémicos, los *usos políticos de la diferencia* se ven reflejados en el periodismo de maneras particulares y concretas. Dada su importancia social, los Estados nacionales se han servido históricamente del periodismo para su propósito de erección de una *identidad nacional* que unifique la diversidad inherente a toda sociedad bajo un mismo sentido de nación y haga posible su gobernabilidad imponiendo los parámetros de una cultura hegemónica. Pero esa diversidad cultural inherente -dada no solo en lo étnico, sino también en los géneros, las clases sociales, los grupos etarios, entre otros- ha ido presentándose en la palestra política global reclamando el derecho a sus manifestaciones culturales y a su participación como ciudadanos.

Ante estas tensiones, los Estados nacionales han optado por ceder un poco adecuando discursos e instituciones, aparentando atender los problemas, pero sin pretender modificar el origen de estos. Es, de nuevo, la clásica *estrategia gatopardo*, consistente en la implementación de modificaciones que, simulando instancias de transformación, realmente operan como instancias de reproducción y mantenimiento del orden y las condiciones establecidas, y que recibe su nombre de la célebre obra literaria de Giuseppe Tomasi di Lampedusa. No obstante, las transformaciones no pueden ser a la postre evitadas, lo que origina sucesivos juegos de simulacros por parte de los poderes establecidos, en perpetuo contrapeso a sus efectos más deletéreos para su statu quo.

Se dan entonces modificaciones en los *regímenes de representación* de la diferencia en la cual la otredad se presenta de una manera afirmativa, simulando la práctica de un diálogo horizontal y la eliminación de su subalternización. Y es ahí dónde surge la profusión de términos asociados con estos procesos, que ha hecho que la comprensión de estos por parte de diferentes autores sea alternativamente coincidente, complementaria o contradictoria, sumiendo al lector desprevenido en probables estados de confusión. Es amplia la literatura y las versiones al respecto de los sentidos de estos conceptos, por lo cual, por mera utilidad práctica y producto de una síntesis juiciosa, se escogieron para este trabajo las siguientes maneras de comprender la variedad de términos asociados a este tema.

La modificación operada en los *regímenes de representación* para responder a las demandas de reconocimiento y participación de los grupos sociales que representan diversidades culturales excluidas, forman parte de una estrategia que ha sido designada con el término *multiculturalismo* (Rojas y Castillo, 2007: 14. Walsh, 2007: 30), al cual podemos entender como parte de unas políticas globales que reconocen, incluyen e incorporan la diversidad cultural en aras de mantener el statu quo y no de transformarlo (estrategia Gatopardo).

Entran a jugar entonces los conceptos de *multiculturalidad*, *transculturización* e *interculturalidad*, dos de los cuales han recibido distintas definiciones, incluso

contradictorias. Según Miquel Rodrigo Alsina (1997: 13), puede entenderse por *multiculturalidad* la coexistencia de distintas culturas en un mismo espacio real, mediático o virtual y la *interculturalidad* sería el proceso de las relaciones dialógicas que se puedan dar entre ellas. Todo Estado es *multicultural* por ser diverso y plural, pero eso no significa que sea incluyente, participativo y justo; para lograrlo hay que intentar que sea *intercultural*, esto es, que desarrolle dispositivos comunicativos interculturales.

En consecuencia, el concepto de *interculturalidad*, designa los discursos y acciones que suponen la interrelación e interacción desde el reconocimiento de la diferencia, sin consideraciones de inferioridad o superioridad. La *interculturalidad* no está dada en la realidad, sino que debe ser construida, es un deber ser y, si se quiere, una utopía. Se trata de una propuesta que reivindicaría una relación de respeto y diálogo en condiciones de igualdad a partir del reconocimiento de las *diferencias*, su comprensión, respeto y valoración.

Pero el concepto de *interculturalidad* también es utilizado recurrentemente por las instancias institucionales y no precisamente en el sentido que acabamos de exponer, sino como mero mecanismo de inclusión de la diversidad que a la larga no pretende modificar las condiciones de exclusión sino reacomodarlas; es decir, como otra forma de *multiculturalismo*. Es claro entonces que una cosa es hablar de *interculturalidad* como proyecto político de los movimientos y comunidades marginalizadas, y otra muy distinta el uso que del término se hace dentro de las instancias estatales y la cultura hegemónica, por lo cual, siempre hay que andar con cuidado al encontrarse con este término y leerlo en términos de su lugar de enunciación.

A su vez, el concepto de *transculturación* designa los procesos históricos de mezcla o hibridación entre culturas, habiendo sido propuesto por el antropólogo cubano Fernando Ortiz como alternativa a la noción tradicional de *aculturación*. Mientras que la *aculturación* implica la pérdida de la cultura y su reemplazo por la dominante, la *transculturación* indica que aún en relaciones muy asimétricas no puede haber una pérdida total sino un proceso de mezcla o hibridación en diferentes grados de proporcionalidad. (Marrero, 2013: 106 y ss). En la misma línea de la idea de la *transculturización* están los planteamientos de García-Canclini (1990), en lo que se refiere al concepto utilizado por el de *hibridación*.

Pero además, la consideración de la multiculturalidad, la interculturalidad y la transculturación depende del concepto de cultura utilizado: si se tiene una concepción esencialista, la *multiculturalidad* sólo existiría en Estados que reúnan dos o más grupos étnicos, mientras que la *transculturización* sería vista más bien como *aculturación*; si la visión es constructivista todos los Estados son de suyo *multiculturales* en medio de múltiples dinámicas de *transculturación*, ya que bajo esa idea la *multiculturalidad* engloba a grupos sociales étnicos y no étnicos que se sienten apartados del núcleo dominante de la sociedad, pero que llevan a cabo dinámicas de *transculturación* entre sí y con la cultura dominante – que de suyo es también *transcultural* a su manera histórica-. Así, y sin hablar en detalle de todas las posibles mediaciones presentes en la sociedad globalizada de hoy, se afirma en este trabajo que todo Estado nacional es multicultural y transcultural, por muy homogéneo que sea étnicamente.

Más allá de los muy variados significados que le han sido dados a estos conceptos centrales, se entenderá inicialmente *Cultura* “como expresión de formas de poder” (Comas, 1998: 36); que se presenta en un contexto de *centralidad ontológica de la diferencia* (Gramigna, 2005); *multiculturalidad* como la coexistencia de distintas culturas dominantes y dominadas en un mismo espacio real, mediático o virtual (Rodrigo 1997: 13); *multiculturalismo* como el conjunto de modificaciones operadas en los regímenes de representación de los estados nacionales para responder a las demandas de reconocimiento y participación de los grupos sociales que representan diversidades culturales excluidas (Rojas y Castillo, 2007: 14. Walsh, 2007: 30). *interculturalidad* como el deber ser de un diálogo y una práctica social incluyente, participativa y justa entre las culturas dominantes y subalternas (Rodrigo 1997: 13. Rojas y Castillo, 2007: 14. Walsh, 2007: 30); y *transculturación* como los procesos complejos de cambio cultural que experimentan los grupos culturales en contacto con otros (Marrero, 2013: 106 y ss).

Todas estas realidades serán vistas bajo el prisma de la teoría social denominada *post-estructuralismo*, la cual centra su interés en el lenguaje y la significación como constitutivos de la realidad (Escobar, 1999: 20 y ss).

Estableciendo las siguientes convenciones provisionales y para efectos de este trabajo de grado, debemos pasar ahora a considerar el segundo concepto grueso usado y abusado por los discursos mediáticos en específico –que son los que nos importan acá- pero en relación de retroalimentación con todos los discursos de los otros campos sociales. Se ruega mucha paciencia ya que el concepto de identidad, en contraste paradójico con la extrema simpleza que pretenden muchos de sus usos, es profusamente complejo en la conformación de las muy diversas capas de sentido que tiene.

La filosofía, las epistemes y las palabras: por fin, la *identidad*

Hay como una especie de elementos persistentes y sutiles que marcan la historia del pensamiento europeo occidental. Son muchos y tienen varias caras, pero en esta parte de la argumentación nos interesan dos de ellos: el idealismo y el individualismo.

Dichos elementos persistentes y sutiles podemos verlos como partes de la *episteme* propia del pensamiento de la Modernidad histórica, es decir, como el campo general de formulaciones conscientes e influencias inconscientes devenidas en hechos reales, que señala el marco de posibilidades para las actividades de producción, distribución y consumo del conocimiento humano. Esta *episteme* europea occidental, idealista e individualista, ha tenido como eje central de sus lógicas de conocimiento, categorías con pretensión de validez universal y absoluta pureza conceptual. Pero, tales armazones ideales parecen no corresponder con lo que vemos cuando nos asomamos a los mundos reales.

En este caso concreto, este fantasma epistémico europeo occidental se ha manifestado en la predilección por apreciar el mundo en términos de la *identidad*, reputada como lo verdadero y valioso; y en contrapunto a la *diferencia*, estigmatizada como mancha, defecto, impureza y falsedad. En otras palabras, se trata de la fabricación arbitraria de otro de los muchos pares

de oposición con el cual la *episteme* de la modernidad histórica trata de comprender el mundo: identidad vs. diferencia. Como veremos, realmente esta es una visión superficial y apresurada: detrás de la aparente oposición lo que hay es una viva complementariedad.

Vimos en apartados anteriores las dificultades que conlleva el uso del concepto de *cultura*. Pero el de *identidad* es un concepto aún más oscuro y problemático. La cosa no pasaría de ser un conflicto conceptual entre antropólogos encerrados en sus torres de marfil, pero el punto es que en el periodismo el uso de este concepto es generalizado, tanto en el ejercicio mismo de la construcción y difusión de contenidos informativos, como en la teoría periodística que estudia académicamente tal actividad, siendo más preocupante este último uso que el primero.

Siempre es un buen ejercicio consultar un diccionario de uso común y normal de la lengua, en este caso, el Diccionario de la Real Academia Española –DRAE-. Ahora bien, al hacer esto hay que tener en cuenta que este tipo de diccionarios reproducen unos sentidos que parecen como fijados o cristalizados en el tiempo; como si dichos sentidos dieran el parámetro autorizado y estricto de uso posible de las palabras de la lengua. Lejos de eso, lo que el diccionario propone es una decantación de sentidos que ha tenido lugar históricamente en los tiempos y los lugares de uso de la lengua en los muy diversos aspectos de la vida social, y que aún sigue su incesable proceso evolutivo.

No se desconoce en el diccionario la historicidad de los usos y los sentidos de las palabras, lo cual no estorba para que también se pretenda ejercer una autoridad política a través de ellos, reproduciendo y reforzando los principios valorativos de la cultura dominante. Por esto, es interesante examinar lo que nos ofrece el DRAE sobre las dos palabras que nos convocan ahora; esto es, comprender los usos comunes que se le dan a estos términos, para pasar a relacionarlos con sus usos académicos.

IDENTIDAD (Del b. lat. *identitas*, -*ātis*). 1. f. Cualidad de idéntico. 2. f. Conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás. 3. f. Conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás. 4. f. Hecho de ser alguien o algo el mismo que se supone o se busca. 5. f. Mat. Igualdad algebraica que se verifica siempre, cualquiera que sea el valor de sus variables. (<http://buscon.rae.es/draeI/>.)

DIFERENCIA (Del lat. *differentia*). 1. f. Cualidad o accidente por el cual algo se distingue de otra cosa. 2. f. Variedad entre cosas de una misma especie. 3. f. Controversia, disensión u oposición de dos o más personas entre sí. 4. f. Danza y Mús. Diversa modulación, o movimiento, que se hace en el instrumento, o con el cuerpo, bajo un mismo compás. 5. f. Mat. resto (resultado de la operación de restar). (<http://buscon.rae.es/draeI/>.)

El hecho de que la identidad y la diferencia deben verse como aspectos complementarios – las dos caras de la realidad- y no como opuestos fácilmente separables, parece desprenderse del examen atento y reflexivo de los dos anteriores grupos de definiciones que establecen su uso canónico en la lengua castellana. Como puede verse, las acepciones segunda y tercera de identidad deben acudir necesariamente a la noción de diferencia para poder explicarse claramente. Puede notarse cómo la segunda acepción de identidad hace alusión a un conjunto de rasgos de una persona o una colectividad que los caracterizan, es decir, que los distinguen, que los diferencian, frente a los demás sujetos o grupos. Y cómo se expresa en la tercera

acepción una conciencia personal que permite la operación de distinguirse o diferenciarse de los demás. Es decir, estos sentidos de la identidad, forzosamente aparejan los de la diferencia para poder funcionar y hacerse claros.

En otras palabras, podemos considerar que no podemos hablar de identidad sin hacer mención explícita a la diferencia; y que para poder aprehender la diferencia debemos tener, al menos implícitamente, unos modelos o marcas de identidad. Ahora bien, lo anterior argumenta la idea de una relación dialéctica, de retroalimentación, entre identidad y diferencia; mejor dicho, que ambas son un par de operadores mentales fundamentales por medio de los cuales procesamos y organizamos la información que obtenemos del mundo.

Ante la profusa complejidad de todos los micro y macro cosmos, anteponemos unas marcas de identidad y diferencia que nos sirven de operadores organizativos del conocimiento. Pero no lo hacemos ni objetiva ni desinteresadamente, sino bajo el direccionamiento de la episteme dominante; es decir, que estas operaciones de organización cognitiva básicas, se encuentran influenciadas por una serie de valores o formulaciones, explícitas e implícitas, que se yerguen como marcos de posibilidades en el pensar y el hacer de las ciencias y todas las demás maneras del conocimiento humano.

Pero lo cierto es que para hablar de identidad forzosamente hay que recurrir a la idea de diferencia. Dicho de otro modo, que es el juego de las diferencias lo que permite establecer los criterios o marcadores de identidad que se pretendan invocar. Lo anterior refuerza la idea ya explicada de la *centralidad ontológica de la diferencia* (Gramigna, 2005).

Ahora bien, las definiciones de identidad son formulaciones abstractas; es decir, que plantean los entes definidos como existencias fijas por fuera de las dimensiones del espacio, el tiempo y las circunstancias; en otras palabras, como formulaciones de tipo a-histórico, propias de un discurso filosófico cuya pretensión es la aprehensión del ser, precisamente en su dimensión más abstracta. Entre dos seres reales no pueden darse exactamente las mismas cualidades o propiedades, lo que deja sin piso la posibilidad de una concreción exacta de las *identidades colectivas*, eso sin entrar a profundizar sobre lo que bien mirado podría implicar para las *identidades individuales*.

Esta situación no se debe a una característica propia de toda la reflexión filosófica, vale decir, de cualquier tipo de filosofía. Esta marca de ahistoricidad es una muestra de un tipo concreto de filosofía que es el que ha dominado el panorama del pensamiento europeo occidental: una filosofía idealista que considera las ideas puras y abstractas como mundo real y verdadero, mientras que rebaja los términos de la realidad fáctica a patentizaciones inexactas e inciertas, tímidos reflejos o sombras de las ideas abstractas.

Podemos afirmar sin ambages que el curso dominante de la filosofía europea occidental ha sido el que ha marcado una tradición de pensamiento de tipo idealista. Explícita e implícitamente, la mayoría de textos y tratados, esgrimen como bases del saber filosófico los aportes de los filósofos griegos clásicos Platón y Aristóteles, los cuales se encuentran mediados, esto es, traducidos e interpretados por autores posteriores como los de la Escolástica, los pensadores árabes y los demás exponentes del aún más posterior idealismo europeo moderno.

Este tipo de pensamientos idealistas, no se limitan a permear el panorama de la reflexión filosófica, sino que del mismo modo actúan como parte de una *episteme* dominante, es decir, de una cosmovisión o marco general y difuso de posibilidades de producción, distribución y consumo de todo tipo de conocimiento humano, que no sólo afecta y dirige el conocimiento científico, sino cualquier saber popular, empírico, religioso, estético, ético, ideológico, etc. Esta episteme dominante, es una de las tantas epistemes posibles como formas de ver el mundo que guían la formación de conocimientos humanos; pero ha ocupado el lugar central de una conformación hegemónica del conocimiento que se ha producido históricamente en la modernidad europea occidental.

Esto es particularmente importante, porque el concepto de identidad soporta toda la carga de esta tradición idealista que hemos venido comentando. No sólo sus sentidos filosóficos, sino también los usos que solemos encontrar en las ciencias sociales, en los discursos políticos y mediáticos, y en las prácticas interlocutivas cotidianas. Veamos la forma en que nos lo presenta Jesús José Nebreda (2000), quien nos recuerda que a su vez Platón y Aristóteles no son los verdaderos iniciadores de esta tradición idealista, sino que ella se remonta a una de las corrientes más influyentes del pensamiento antiguo presocrático:

El marco global en el que se inscribe el pensamiento de la identidad propia de la tradición occidental excluye desde el principio la posibilidad de la alteridad y de la pluralidad. Y uno de los hilos, al menos, que componen la trama del pensar de la identidad se remonta a la filosofía de Parménides, es una herencia suya que atraviesa todo el pensar de los griegos y que fue incorporada con él al pensamiento medieval cristiano primero y al pensamiento moderno después [...] Al parecer, la alteridad y la pluralidad constituyen un problema desde el inicio de la filosofía. Más que un problema, en realidad son una molestia, algo que debe ser reducido a identidad y unidad, algo que es declarado ilusorio o aparente [...] esta manera de ver las cosas] se ha declarado de muchas formas a lo largo del pensamiento occidental. Pero parece ser que la intención primera, ejemplificada por la actitud de Parménides, se mantiene. Lo verdadero, lo real es uno e idéntico. También es cierto que, a lo largo de esa misma historia, ha habido, en todas las épocas, voces disidentes que han cuestionado la trayectoria oficial (Nebreda, 2000: 151).

Ya vimos atrás una de esas voces disidentes, cuando Anita Gramigna (2005: 70 y ss.) afirma la centralidad ontológica de la diferencia para plantear su inevitable presencia en cada cosa del universo, su carácter de ingrediente esencial de la realidad física, biológica y social del mundo. A la luz de esta argumentación, es el encuentro de toda clase de diferencias lo que pone en movimiento la totalidad de los procesos de construcción, organización y modificación de los elementos constituyentes del universo; y en particular, el conocimiento humano. En un sentido más amplio que lo anterior, la actividad simbólica también sería impensable sin el juego de las diferencias, ya que la generatividad de sentidos de los símbolos se da precisamente en el juego que ofrecen su ambigüedad e indeterminación, esto es, sus diferencias inherentes.

La autora señala como muestra de la anterior argumentación, el hecho de que los procesos de socialización y culturización humana tienen como ámbito inaugural la relación entre madre e hijo, la cual es una primera manifestación del encuentro con la diferencia que hace posible el comienzo de la construcción de un sí mismo del niño frente a la otredad que le

rodea. Sucesivamente, la imposición y la introyección progresiva de la normas, como podríamos llamar psicoanalíticamente a la enculturación humana, supone conflictos entre el deseo de expansión de la propia satisfacción y los límites que le son impuestos en aras de hacer posible la vida social; esto quiere decir que el aprendizaje es una serie progresiva de encarnaciones de las diferencias o discrepancias como motores del posicionamiento de la persona humana dentro de los grupos en que actúa socialmente.

Lo que resulta de estos procesos enculturadores, fraguados al calor siempre constante de las diferencias, son precisamente unas identidades personales que, como sabemos, varían mucho de persona a persona, pero también son muy variadas al interior de su conformación íntima personal. En otras palabras, podríamos decir que la enculturación es un proceso consecutivo de asunción de las diferencias inherentes ontológicamente al mundo, que produce en cada uno de nosotros de una identidad heterogénea y variada, una diferenciación íntima y constitutiva a la vez que dinámica.

Los usos de la identidad

Se ha insistido en que las palabras pueden tener varios significados; y que todos ellos son contruidos históricamente, bajo el influjo de lugares, tiempos y maneras específicas. De ahí el peligro que implica la naturalización de los conceptos y sus significados; es decir, su postulación como entidades puras, fijas y claramente delimitables y diferenciables; esto es, su colocación por fuera de la historia, en el mundo platónico de las ideas.

Es peligrosa esta naturalización, puesto que se aceptan los sentidos arbitrarios que nos son propuestos/impuestos desde las esferas del poder como si no fueran arbitrarios sino naturales, lógicos e incontrovertibles. Esa naturalización apareja también la –infortunadamente- muy común idea de que no puede haber sino una sola interpretación verdadera y válida para todas las cosas. De modo que una sana vigilancia epistémica pasa por rechazar la naturalización de los conceptos, recordando siempre que las palabras tienen y han tenido varios usos, es decir, que la palabra ha sobrellevado varios significados sociales según su posicionamiento en el arsenal de recursos enunciativos de los científicos, los políticos, los periodistas, los abanderados de los subalternizados y la gente en general.

Así las cosas, pueden observarse diferentes usos para el concepto de identidad. Un primer análisis permite discriminar dos grandes formas de comprenderla y manejarla: los usos esencialistas y antiesencialistas.

Hay una primera situación a tener en cuenta; a saber, que generalmente la identidad suele formularse acompañada, adjetivada, especificada con otros términos que marcan el ámbito del tipo de identidad que se quiere expresar. Es muy común encontrarse entonces –en todo tipo de discursos: académicos, políticos, mediáticos, populares, subalternos...- con expresiones como identidad racial, identidad nacional, identidad cultural, identidad étnica, identidad regional, identidad de clase, identidad comunitaria, entre otros. Ahora bien, para todos ellos cabe, con mayor o menor ajuste, la distinción que vamos a examinar entre enfoques esencialistas y antiesencialistas.

Siguiendo a Stuart Hall (s. f.) y en pocas palabras, pueden resumirse *los enfoques esencialistas de la identidad* como aquellos que funcionan con la lógica del discurso corriente que supone un sujeto fijo al que corresponde una identidad que, en un mundo cambiante, tiene la ventaja de permanecer, funcionando de esta manera como una garantía de estabilidad, como un punto fijo, un “verdadero sí mismo”, una autenticidad, un elemento de continuidad. Este sujeto estable en el tiempo, dueño de una identidad determinada e inconfundible, es necesariamente conceptualizado, de manera explícita o implícita, como un individuo racional, autónomo, libre, consciente, dentro del marco hegemónico de la *Modernidad Histórica*.

Sin embargo, dentro del mismo proceso de desarrollo del pensamiento europeo occidental, se presentaron sendas formulaciones teóricas que llevaron a cabo una disrupción o desplazamiento de este sentido tradicional de la identidad y, fundamentalmente, del individuo que la encarnaba. Se trata de cuatro grandes descentramientos teóricos dados contradictoria y dialécticamente dentro del pensamiento occidental y que ponen en tela de juicio la soberanía, racionalidad y autonomía del sujeto de las identidades definidas y discernibles:

En primer lugar, el *marxismo* con su problematización de la idea del sujeto soberano y autónomo, ya que para esta corriente de pensamiento todos los hombres y las mujeres hacen la historia, pero no bajo las condiciones elegidas por ellos; en otras palabras, las personas tienen un margen de posibilidades de autonomía dado por su ubicación dentro de una estratificación social que a su vez es producto de procesos históricos; es decir, no existe el individuo libre, sino el *sujeto de la historia*.

En segundo término, la teoría del psicoanálisis freudiano porque introduce la noción de inconsciente como campo integrante de la constitución psíquica de todas las personas; la cual problematiza la noción de identidad personal como entidad completamente auto reflexiva, ya que realmente estaría anclada y marcada en lo profundo inconsciente que no sabemos explícitamente, por lo que tampoco dentro de esta línea de pensamientos existe un individuo autónomo, sino un *sujeto* que se expresa a través de tensas relaciones entre su consciente y su inconsciente.

En tercera instancia, la teoría lingüística en tanto nos enseña que los actos de enunciación verbal son posibles sólo dentro del marco de relaciones establecidas por la lengua. No es posible hablar o expresarse verbalmente, si se quiere ser entendido y (co)respondido, por fuera de un marco de posibilidades expresivas sustantivas –lo lexical- y normativas –lo gramatical- que ya están dadas y en las cuales el humano no puede expresarse como un individuo libre sino como un sujeto de las relaciones lingüísticas. Toda esta argumentación cobra más importancia si recordamos la famosa hipótesis Sapir-Whorf, según la cual las formas de pensamiento y actividad cognitiva humana están determinadas por las estructuras de la lengua o las lenguas practicadas.

Y en cuarto sitio, esta vez no pudiendo agruparse en una escuela o teoría determinada como las tras anteriores, Hall menciona los enfoques epistemológicos y teóricos que consideran al pensamiento racional occidental no como la forma única de conocimiento universal sino como apenas otra episteme, como otro régimen de verdad, ligado a formas particulares de

poder histórico; implica lo anterior el cuestionamiento y desconstrucción de la noción de verdad como relacionada exclusivamente a la racionalidad europea occidental. Entre estos enfoques puede situarse el *posestructuralismo* que se ha mencionado en el primer capítulo y que centra su interés en los diversos lenguajes humanos como formas de expresión de las relaciones de poder.

En este caso, no habría posibilidad de existencia fáctica para el individuo plenamente realizado mediante la obediencia de los patrones culturales de la modernidad occidental instaurada políticamente, colonialmente, como verdad absoluta; lo que existiría realmente sería un sujeto fragmentado entre una multiplicidad de sentidos, según su adscripción o inscripción con los contenidos de una multiplicidad de discursos puestos en juego socialmente.

Todo este movimiento teórico es denominado por el autor jamaicano con el polisémico término *modernismo*, en el sentido de una modernidad expresada como problemática. Hay que recordar que en muchos otros contextos académicos puede darse el mismo sentido de problematización o explicitación de una *crisis de la modernidad histórica* europea occidental, al muy problemático término de *situación postmoderna*. Esto es una muestra de cómo los diversos autores, desde diferentes tradiciones intelectuales, pueden utilizar las palabras en sentidos muy variados, los cuales, vistos en conjunto, ofrecerán un panorama a primera vista confuso.

Es necesario tener en cuenta que estos cuatro *descentramientos* que acaban de explicarse son de índole teórica, es decir, son producto de la actividad científica expresada en discursos académicos. Pero el Hall dice que también ha sucedido una gran cantidad de descentramientos que provienen de todos los ámbitos de la vida social y cultural, y que han fragmentado, minado y dispersado las identidades y sus colectividades de clase, raza, género y nación.

A partir de todos esos descentramientos, el autor propone entonces una manera *antiesencialista* de comprender la identidad. No se trata esta de una cualidad inherente y natural de la persona humana, sino un constructo cuyo componente primordial son las relaciones heterogéneas con las diferentes dimensiones de actuación social que tienen las personas dentro de los múltiples grupos a los cuales se adscriben. “Así, al mismo tiempo, la gente se siente parte del mundo y de su aldea” (Hall, s.f.: 91) Según esto, tenemos identidades globales e identidades en comunidades cara a cara. La identidad de alguien la constituye en muy buena parte la relación con el otro, es decir, con la diferencia, con la alteridad. No hay identidad sin la relación dialógica con el otro. El otro no está afuera sino también dentro del uno mismo, de la identidad. Así, la identidad es un proceso, la identidad se fisura. La identidad no es un punto fijo sino ambivalente, la identidad es también la relación del Otro hacia uno mismo (Hall, s.f.: 91).

Si antes una perspectiva esencialista situaba la identidad como una categoría inherente al ser humano y a las varias maneras de agruparlo y distinguirlo, que si no se conocía había que encontrarla o rescatarla, las varias corrientes antiesencialistas contra argumentan una identidad que no está dada de manera natural, metafísica o inmanente, sino que es construida y modificada al calor de los procesos históricos. Por esta razón, a estas perspectivas

antiesencialistas de la identidad y sus términos asociados, también se les da comúnmente el nombre de *giro constructivista*.

La noción esencialista de que la identidad está afuera de la representación, que hay un sí mismo en cada uno de nosotros y que sólo luego se agrega el lenguaje en el cual nos describimos, es insostenible porque resulta forzada cuando la enfrentamos con lo fenoménico. Lo que llamamos identidad está dentro del discurso, dentro de la representación. Está constituida por la representación, por más que responda en muy buena parte a una situación material económica y política. La identidad es una narrativa del sí mismo, es la historia que nos contamos de nosotros mismos para saber quiénes somos (Hall, s.f.: 92).

Identidad como etnicidad

Como forma especial de la identidad, Hall postula que la *etnicidad* es lo que se requiere para pensar la relación entre identidad y diferencia. La *etnicidad* es para este autor una forma de identidad antiesencialista que consiste en una posicionalidad determinada dentro de un juego de múltiples relaciones sociales; y por ser ante todo una posicionalidad, implica encontrarse y asumir la diferencia constitutiva de la complejidad física/biológica/cultural. En el marco general de todo este panorama, el pasado es un recurso necesario para la enunciación; pero esta memoria no es una esencia inmutable, sino que está construida al calor de la diferencia; mejor dicho, también la *memoria* es el resultado de una relación compleja con el pasado en el que concurren el juego indisociable de la identidad y la diferencia. Así, la relación de la etnicidad con el pasado es construida (Hall, s.f.: 94).

Lo que Hall denomina “nueva etnicidad de las etnicidades emergentes” se relaciona con el pasado, en parte a través de la memoria y en parte de las narrativas. “Mas es también una etnicidad que tiene que reconocer su posición en la relación con la importancia de la diferencia. Es una etnicidad que no puede negar el papel de la diferencia en su propio descubrimiento” (Hall, s.f.: 94). Con esta argumentación, el autor postula la emergencia de una nueva etnicidad que se transfigura en su sentido amplio en la forma antiesencialista por excelencia de la identidad.

Pero no se debe pensar que esta nueva forma de pensar la identidad y la etnicidad ha permeado todas las formas de conocimiento y actuación. Esta evolución de sentidos casi exclusivamente está suscrita al ámbito académico antropológico. En los usos cotidianos, mediáticos, políticos e ideológicos continúan dominando los puntos de vista esencialistas de las categorías identitarias, por razones y motivaciones diferentes e incluso opuestas. Así, “al lado de las nuevas etnicidades están las viejas etnicidades y la ligazón de las identidades viejas y esencialistas con el poder. Las viejas etnicidades aún dominan, gobiernan todavía [...] Ellas pueden sólo estar seguras de su existencia si consumen a los otros...” (Hall, s.f.: 95).

Al igual que, como ya vimos, sucede con las corrientes de pensamiento que señalan una *situación postmoderna* entendida como *crisis de la Modernidad Histórica*, las formas de pensamiento *antiesencialistas* no constituyen una escuela determinada en la cual se encuentre

cierta homogeneidad conceptual; estas corrientes que pretenden “exorcizar” el esencialismo son muy variadas y disímiles, por lo que no se habla de una *escuela* antiesencialista o constructivista, sino de un *giro constructivista* o de un *giro anti-esencialista*. De esta manera, el denominador común de todas las perspectivas que pueden inscribirse dentro del giro constructivista, es la actitud de cuestionamiento de las formas de esencialismo atrás descritas, a través de una lectura que historiza, eventualiza y desnaturaliza estos supuestos, preguntándose por los procesos específicos, discursivos y no discursivos, que producen estos juegos entre las diferencias que devienen en modos de identidad no inmanentes ni garantizados, sino contruidos y contingentes (Restrepo, 2004: 31).

Afirma Eduardo Restrepo (2004) que en las teorías sociales contemporáneas el esencialismo ya no tiene cabida como parte sus corpus argumentales; que ahora no se le usa como útil explicativo, sino que es objeto de estudio y teorización como forma de posicionamiento de las estrategias políticas articuladas por algunos grupos subalternos para contestar y subvertir relaciones de dominación, explotación y sujeción. Estamos de acuerdo con él en el sentido de que el esencialismo no es ya más un recurso analítico consciente y explícito dentro de las ciencias sociales contemporáneas, pero debemos objetarle el que no mencione que el esencialismo, como veremos más adelante, sigue haciéndose presente de manera implícita y/o inconsciente en una buena parte de los discursos de estas disciplinas.

También nos parece cierto el que el esencialismo es estudiado ahora como forma de posicionamiento político de los grupos marginalizados; pero debemos añadir que no es ésta la única forma subsistente de esencialismo que debería ser estudiada por las ciencias sociales, atendiendo la gran influencia simbólica, discursiva y comportamental que tienen estas formulaciones tradicionales de la identidad y la etnicidad en los terrenos de la política, la religión, los medios de comunicación y la vida cotidiana en general. Veamos esto desde la perspectiva de otros dos autores.

Rogers Brubaker y Frederick Cooper (2001) utilizan el criterio de la existencia o no existencia de la idea de una igualdad fundamental o permanente de los sujetos en sí mismos y/o entre los miembros de un grupo social, para plantear la clasificación entre unas concepciones *fuertes* y *débiles* de la identidad, respectivamente.

Las *concepciones fuertes* de la identidad coinciden con lo que hasta ahora hemos llamado posiciones esencialistas; es decir, aquellas propias de la tendencia del sentido común del término y que son utilizadas como fundamento conceptual de la gran mayoría de las formulaciones y prácticas políticas, tanto de las élites del poder como de los grupos subalternos en conflicto ellas. En esta forma de ver las cosas, la identidad denota una forma de igualdad colectiva que pasa a través de las personas y/o del tiempo; es decir, que la identidad viene a identificar una especie de propiedad de los colectivos humanos que hace que todos sus integrantes se piensen como iguales no obstante el paso del tiempo.

Ahora bien, habida cuenta de las múltiples críticas realizadas a las nociones esencialistas de la identidad, podría suponerse que las concepciones fuertes de identidad son fáciles de rebatir y superar. Pero esto no es tan fácil: se puede constatar que las presuposiciones esencialistas siguen manteniéndose como una forma de núcleo formativo o sustento de muchos discursos

académicos en géneros, razas, etnias y nacionalismos hasta la actualidad; y que lo hacen de manera más o menos explícita o implícita, consciente o inconsciente.

Por su lado, las *concepciones débiles* de identidad coinciden con las posiciones antiesencialistas o constructivistas, en tanto contradicen el sentido común ya señalado del término, asociado a los atributos de fijeza e inmutabilidad, y en tanto se dan a la tarea de realizar una resemantización del concepto para que corresponda a la paulatina y creciente consciencia aparecida en las ciencias sociales sobre los problemas que se derivan de las concepciones fuertes de identidad.

Por esto es que las concepciones débiles de identidad han experimentado un gran auge desde hace algún tiempo. No obstante, estas concepciones débiles de identidad, según Brubaker y Cooper (2001) comportan sus propios problemas:

El primero es el que llaman «constructivismo cliché»: conceptos débiles o suaves de identidad son envueltos rutinariamente con calificativos estándar, indicando que la identidad es múltiple, inestable, en movimiento, contingente, fragmentada, construida, negociada, y así sucesivamente. Estos calificativos se han vuelto tan familiares –de hecho, obligatorios- en los últimos años que uno los lee (y escribe) virtualmente en forma automática. Corren el riesgo de convertirse en meros indicadores de actitud, gestos que señalan una postura más que palabras que expresan un significado.

El segundo, y más importante, es que los conceptos débiles de identidad pueden ser tan débiles que ya no son útiles para ser empleados en trabajos teóricos. En su preocupación por limpiar el término de sus teóricamente dudosas connotaciones «duras», en su insistencia de que las identidades son múltiples, maleables, fluidas, y así sucesivamente, los adeptos a la visión blanda de la identidad nos dejan con un término tan infinitamente elástico que se vuelve inútil para llevar a cabo un trabajo analítico serio (Brubaker y Cooper, 2001: 40).

La propuesta de estos autores es abolir el uso de la palabra *identidad* como herramienta conceptual y metodológica de las ciencias sociales, restringiendo su uso a nombrar los fenómenos culturales así llamados por los otros discursos políticos, mediáticos, populares, entre otros.

Resumiendo esta parte: existen dos grandes maneras de utilizar la noción de *identidad* y de comprender la etnicidad, a saber: los *usos esencialistas*, si se quiere más antiguos o tradicionales, dominantes en los ámbitos políticos, mediáticos, populares, comunes, y que apenas recientemente han ido perdiendo paulatinamente su vigencia como útiles conceptuales y metodológicos de las ciencias sociales; y los *usos antiesencialistas* o del giro constructivista, más contemporáneos, y reducidos en su vigencia al plano de las ciencias sociales y de las artes.

Estos dos enfoques, opuestos en su fundamentación sobre la *identidad*, coinciden ambos en reivindicar y mantener el uso del término: los primeros reproduciendo su sentido tradicional de fijeza y estabilidad; y los segundos intentando resemantizar la palabra para que pueda denotar construcciones móviles, cambiantes, incluso etéreas.

Pero también ha aparecido en el escenario una tercera posición teórica, la que denuncia la inanidad –en el mejor de los casos- y la nocividad –en el peor de ellos- de la utilización de la palabra *identidad* como herramienta analítica de las ciencias sociales.

Categorías de la práctica y categorías académicas

Brubaker y Cooper (2001: 33) establecen que tanto la palabra *identidad*, como los demás términos que se le han asociado semánticamente en las ciencias sociales e históricas -tales como raza, nación, etnicidad, clase, comunidad, entre otros- son a la vez *categorías de la práctica social*, y *categorías del análisis académico*. Las primeras son las categorías cercanas usadas en la experiencia social cotidiana por actores sociales ordinarios; las segundas son las categorías distantes utilizadas en la experiencia académica por los analistas sociales.

Nótese en esta formulación que se está planteando que hay y que debe haber una diferencia de concepción y de tratamiento entre unas y otras; mejor dicho, que para que las categorías académicas puedan cumplir con su propósito científico, deben acentuar su lejanía con respecto a las cosas y fenómenos, y las categorías de la práctica, que pretende examinar. Establecida esta distinción, argumentan los autores referenciados que el sentido actual del término *identidad* como *categoría de la práctica* no debería implicar su uso actual como *categoría de análisis*. En otras palabras, que las reflexiones conceptuales no deberían imitar el proceso de operatividad de las categorías de la práctica, usándolas tal cual se enuncian en los ámbitos políticos, mediáticos y cotidianos, dentro de los ámbitos científicos (Brubaker y Cooper, 2001: 34).

Es una ligereza infortunadamente bastante común en los discursos de los científicos sociales, entre ellos los teóricos del periodismo, el utilizar como categorías de análisis los conceptos de *identidad* & asociados, sin haber tomado distancia de ellos, igual a como se utilizan como categorías de la práctica. Y es una ligereza de perniciosos efectos: por un lado, opaca la visión que tenemos sobre la complejidad de estos procesos sociales al solapar procesos particulares tras la etiqueta de un término omnicomprendivo y por lo tanto poco preciso; y, por otra parte, porque esta sobre abundancia de referencias acríticas a la *identidad* colabora y coadyuva a procesos de unificación y dominación política que pretenden fortalecer las *identidades putativas* propuestas e impuestas por las élites de poder.

Ahora bien, hay que aclarar que en este contexto no se trata de que el uso de un término como *categoría de la práctica* lo descalifique por ello como *categoría de análisis*. Lo problemático, se plantea aquí, es la manera como se usa ese término. *Nación, raza e identidad* son utilizadas a menudo en los discursos académicos de maneras explícita o implícitamente reificadas. Esto ha sucedido no obstante las vigorosas críticas que se han opuesto a los *enfoques esencialistas de la identidad* y al hecho de que la gran mayoría de las conceptualizaciones actuales de las *identidades* suelen estar orientadas por las variadas tendencias del *giro constructivista*, en las cuales se las ve como múltiples, fragmentarias y fluidas. Es así como

Todavía solemos encontrar una complicada amalgama de lenguaje constructivista y de discusión esencialista. Esto no es un problema de desprolijidad intelectual. En cambio, refleja

la orientación dual de muchos académicos especialistas en «identidad» como analistas y protagonistas de identidades políticas a la vez. Refleja la tensión entre el lenguaje constructivista requerido por la corrección académica y el mensaje fundacional o esencialista que requiere la apelación a la «identidad» para ser efectiva en la práctica. La solución tampoco se ha encontrado en un constructivismo más consistente: puesto que no es claro por qué lo que es rutinariamente caracterizado como múltiple, fragmentado, y fluido habrá de ser conceptualizado como «identidad» (Brubaker y Cooper, 2001: 35).

La anterior cita toca uno de los puntos sensibles de todo este asunto. Tanto los discursos políticos del poder como los discursos políticos de los subalternos, postulan concepciones de identidad y sus términos asociados profundamente esencialistas. Al esencialismo impuesto de la identidad cultural nacional –y capitalista, y cristiana, y patriarcal- se le opone un esencialismo étnico que igualmente reivindica unidades grupales cerradas caracterizables a través de unas cosmovisiones “propias”. Y como el científico social no sólo está haciendo ciencia, sino que también es un actor social en su mundo personal, es muy difícil llevar a cabo o siquiera intentar establecer esa distancia analítica que, según este enfoque, debería caracterizar a las categorías de análisis de las ciencias sociales.

Uno de los grandes problemas del concepto de *identidad* está en su muy intensa utilización y proliferación, con la consecuente devaluación del término (Brubaker y Cooper, 2001: 32). La proliferación descrita del uso del término *identidad* en las ciencias sociales ha aparejado que se le utilice de muy diversas formas, complementarias, contradictorias y hasta radicalmente opuestas. Los autores referenciados se dieron a la tarea de dilucidar, de entre la amplia ambigüedad del término, algunos usos académicos que ha tenido el término identidad:

Primero, entendida como base social y política opuesta al concepto de interés; esto es, como modo no instrumental de conceptualizar la acción social y política, la *identidad* suele ser usada para marcar la fundamentación de acciones individuales y colectivas en auto comprensiones particularistas en lugar de intereses putativos propuestos desde fuera. Como ya se ha expresado antes, compartiendo su raigambre esencialista, este tipo de identidades son construidas para contestar mediante auto comprensiones grupales particulares los intentos homogenizadores y dominadores que entrañan las *identidades putativas* impuestas desde el poder. Se afirma que probablemente es el uso más generalizado y que suele ir combinado con los otros usos descritos a continuación.

Segundo, entendida como fenómeno colectivo que denota una igualdad cardinal objetiva o subjetiva entre los miembros de un grupo o categoría, derivándose de esto una expectativa de solidaridad y acción colectiva a partir de la existencia de las imágenes y actitudes compartidas. Es también un uso muy generalizado asentado en bases esencialistas, y suele esgrimirse tanto para defender posiciones de poder como para contradecirlas y subvertirlas. En este uso es donde es quizás más difusa la separación de la identidad como categoría de la práctica y como categoría de análisis.

Tercero, entendida como manifestación primordial de una «conciencia del ser individual», propia tanto a sujetos como de colectivos, que viene a funcionar como una condición fundante de su vida social. Se trata también de un uso de raíz esencialista, pero, a diferencia de los anteriores, traslada el lugar central de fundamentación de la identidad, de un ser

colectivo a un “ser individual”. En este sentido, identidad es utilizada para “nombrar algo pretendidamente profundo, básico, perdurable, o fundacional. Esto es distinguido de aspectos o atributos del yo más superficiales, accidentales, efímeros, o contingentes, y es entendido como algo a ser valorado, cultivado, respaldado, reconocido, y preservado” (Brubaker y Cooper, 2001: 36).

Cuarto, Entendida como producto contingente de la acción social y política, es utilizada al mismo tiempo para fundamentar los procesos de auto comprensión, grupalidad y solidaridad colectivos que hacen posible dicha acción. Este uso de la identidad agrupa aquellas posiciones que ya antes hemos explorado bajo el nombre de *giro constructivista* o *antiesencialista*. Aquí el término clave es *contingente*, que significa en este contexto que la *identidad* es asumida como producto no necesario, no inmanente, no natural, sino histórico, localizado/posicionado y cambiante.

Quinto, entendida como producto etéreo de discursos múltiples que compiten entre sí, es usada para acotar una naturaleza “inestable, múltiple, fluctuante, y fragmentada del «yo» contemporáneo” (Brubaker y Cooper, 2001: 37). Estos usos de la identidad están familiarizados con las corrientes –mal llamadas- *postmodernas* del pensamiento y en parte se relacionan con algunos aportes de la *antropología postestructuralista*. Resalta acá el protagonismo de un(os) sujeto(s) que se resuelven en múltiples identidades colectivas mediante unas estrategias de asunción fragmentada y fragmentaria de los discursos y las prácticas que las representan.

En el orden de la argumentación de los autores, la lista anterior da cuenta de que al término identidad se le pide el cumplimiento de muchas funciones dentro de las ciencias sociales. Los usos anotados no son sólo heterogéneos, sino que pueden frecuentemente apuntar en direcciones muy diferentes. Así las cosas, *identidad* “soporta una carga teórica polivalente, incluso contradictoria”, (Brubaker y Cooper, 2001: 37), por lo que se pregunta que se plantea es si realmente necesitamos utilizar este término tan cargado y tan ambiguo, como herramienta conceptual y metodológica dentro de las ciencias sociales y la teoría periodística. La corriente general de las ciencias sociales reconoce las dificultades del término, pero sigue considerándolo indispensable; por eso no han optado por desechar su uso y reemplazarlo con otros conceptos, sino que han intentado salvarlo mediante operaciones de resemantización que pretenden vacunarlos contra el temido esencialismo.

A guisa de ejemplo de esta situación, Brubaker y Cooper hacen una crítica de Stuart Hall en su caracterización de la identidad como «una idea que no puede ser pensada a la vieja manera, pero sin la cual ciertas cuestiones claves no pueden ser pensadas». Cuáles son estas cuestiones clave, y por qué no se puede dar cuenta de ellas sin la utilización del término «identidad», son interrogantes que permanecen oscuros en la argumentación sofisticada pero opaca de Hall, al sentir de los autores. Dicen estos que en el comentario de Hall resuena una vieja fórmula de Claude Lévi-Strauss, que caracterizó la «identidad» como «una suerte de centro virtual (foyer virtuel) al que debemos referirnos para explicar ciertas cosas, sin que exista realmente (Brubaker y Cooper, 2001: 38). Con estas ideas, estos autores sustentan su propuesta acerca de la conveniencia del reemplazo de la categoría de identidad por otras que hagan mejor su trabajo como herramientas analíticas de las ciencias sociales.

Ante la casi completa hegemonía del uso del término *identidad* en la teoría de las comunicaciones y el periodismo todo lo anterior adquiere el valor de serio cuestionamiento. Miquel Rodrigo Alsina, quien es el pionero en el tratamiento del tema de la comunicación intercultural en habla hispana, la utiliza con cierta regularidad basándose en su sentido constructivista (Rodrigo, 1997).

Otro ejemplo muy significativo es el de Rodrigo Araya (2006), autor de una muy interesante tesis de magister en comunicación social *Bases para un periodismo intercultural*. El autor chileno postula la crisis de la *Modernidad Histórica* de la que se ha hablado en la primera parte de este texto como una disputa entre la identidad y la modernidad “ya que la modernidad nos propuso ser iguales, mientras más modernos seamos, menor identidad tendremos, ya que ser modernos equivale a dejar de vivir como somos para comenzar a vivir como otros nos llaman a vivir. Y eso significa renunciar a mi capacidad de dar orden a la vida social, para adoptar el orden que nos sugieren otros en nombre de la modernidad” (Araya, 2006: 52-53).

A esa modernidad homogenizante, Araya contrapone la reivindicación de lo subjetivo a través de unos procesos de construcción de identidades. Se apoya en Manuel Castells para fundamentar el sentido de la identidad como atributo particular de cada persona:

Desde esta perspectiva, la identidad debe entenderse, en lo referente a los actores sociales, como “el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido” (Castells, 1998: 28). Ya que son fuentes de sentido para los propios actores, son construidas mediante un proceso de individuación, aunque se originen en las instituciones dominantes, es decir, “sólo se convierten en tales si los actores sociales las interiorizan y construyen su sentido en torno a esta interiorización” (Castells, 1998: 29). Y si bien las identidades pueden coincidir con los roles (ser padre es la autodefinición más importante desde el punto de vista del actor), “las identidades son fuentes de sentido más fuertes que los roles debido al proceso de autodefinición e individualización que suponen” (Castells, 1998: 29). (Araya, 2006: 54).

Este párrafo es muy importante porque parece hacer radicar el peso de la identidad en la actitud asertiva de un actor social que la interioriza y construye de manera personal, haciendo su propio puente entre la realidad objetiva y su propia subjetividad. Esto liquidaría el problema del uso de la palabra identidad al restringirla a un uso referente exclusivamente a procesos personales de ubicación en el mundo.

Pero los problemas retornan cuando, queriendo estirar el alcance del concepto, nos empeñamos en hablar de “identidades” colectivas. Para ello, acude a la indiscutida autoridad de Néstor García Canclini, quien, siguiendo la corriente principal del pensamiento antropológico y sociológico contemporáneo, utiliza la categoría de *identidad* en un sentido constructivista, que a la postre es mucho más difícil de situar fácticamente que la identidad entendida como atributo de cada persona.

De modo tal, que más que verla como una esencia intemporal, “la identidad es una construcción que se relata” (García Canclini, 1995: 107). Y en esto, el Estado jugó un papel fundamental: “cada Estado-nación moderno arregló las tradiciones diversas y dispersas de etnias y regiones para que pudieran ser expuestas armónicamente en las vitrinas de los museos

nacionales y en los libros de texto que siguen siendo idénticos para todas las zonas del país” (García Canclini, 1995: 80). La capacidad del Estado de proveer referentes identitarios a los habitantes de su territorio (ciudadanos) se ha debilitado, por lo cual, se produce un cambio: “Las identidades modernas eran territoriales y casi siempre monolingüísticas. En cambio, las identidades posmodernas son transterritoriales y multilingüísticas” (García Canclini, 1995: 30) (Araya, 2006: 54).

Si un concepto que puede ser tan vago, cargar tantos significados y, para completar, ser utilizado ad nauseam en todo tipo de discursos, sigue siendo tan usado como categoría académica por la mayoría de los autores, sin detenerse a comprobar esos inconvenientes dentro de un discurso académico, ello no se explica más que por razones afectivas. Pareciera que estuviéramos enamorados de la palabra identidad y que no pudiéramos evitar su uso como categoría académica. Pareciera que su aparición paliara de algún modo las carencias afectivas que las incertidumbres del mundo moderno generan en las mentes de todos nosotros. Pero eso ya nos remitiría a cuestiones de índole psicoanalítico que no podríamos abordar en este trabajo.

Tercer final

Se espera que las largas consideraciones de este tercer capítulo hayan aclarado la idea planteada al principio, según la cual el estudio y el ejercicio de un periodismo intercultural debe pasar casi que necesariamente por la comprensión de los alcances y efectos del uso de conceptos como *cultura* e *identidad* dentro del marco de la *Modernidad histórica* que los produjo. Se hace necesaria una visión crítica del uso de estas nociones, al modo de una vigilancia epistémica, para poder transformar los elementos y giros coloniales que abundan en la práctica periodística cotidiana y que pueden estar presentes de manera solapada en la teoría periodística contemporánea.

Tal como se expresó dentro del capítulo, dadas las ambigüedades en los usos de este par de términos lo que se propone es no utilizarlos como *conceptos o categorías de análisis académico*, lo que atañe directamente a las teorías periodísticas. Pero en ningún momento puede ni debe pedirse que dejen de ser utilizadas como categorías de la práctica cotidiana. Eso ni siquiera sería posible. Lo que correspondería a las ciencias sociales es estudiar el uso social de esos dos términos sin utilizarlos como categorías propias de análisis.

Ese es el núcleo de la propuesta de este capítulo. Ahora es necesario ya realizar un recorrido conceptual más concreto para tratar de comprender los conceptos de comunicación y periodismo desde el punto de vista de los pueblos indígenas colombianos.

IV. Los diversos periodismos en torno a lo étnico indígena en Colombia

A partir de la amplia base conceptual general vista en los tres anteriores capítulos de este trabajo, se propone en este nuevo capítulo profundizar dicha base conceptual en el ámbito más particular de la interculturalidad, la comunicación y el periodismo desde el punto de la experiencia de los pueblos indígenas colombianos. Y se hace con el debido respeto a sus propios procesos, sin querer interferir en ellos, sino más bien con el propósito de incluir dentro de las teorías periodísticas –especialmente en aquellas que puedan ser más centrales o hegemónicas- la reflexión sobre los puntos de vista y actuaciones de los pueblos indígenas frente a la comunicación y al periodismo.

De este modo, partiendo de la conceptualización básica de la *Interculturalidad* desde el punto de vista de los pueblos indígenas, se examinan los conceptos de *comunicación indígena*, *Periodismo indígena* y *Periodismo colaborativo intercultural*, para luego pasar a un pequeño panorama de los medios étnicos indígenas de comunicación en Colombia, en el marco del estado político actual de los asuntos indígenas en Colombia. Finalmente, este cuarto capítulo explorará la manera en que el periodismo nacional colombiano ha tratado los asuntos étnicos indígenas a partir de las elaboraciones de un importante y desconocido estudio sobre La representación indígena en los medios de comunicación.

El concepto de interculturalidad en clave indígena

En sintonía con las características ya enunciadas en el capítulo III, el concepto de *Interculturalidad* es considerado por los pueblos indígenas colombianos como el vínculo ideal “entre culturas diferentes a partir de condiciones equilibradas de interacción, donde no haya una cultura dominante y otras subalternas y donde todas tengan las mismas posibilidades de incidencia como de reafirmación” (ONIC & MINTICs, 2014: 17). En consecuencia, la *interculturalidad* se asume como el *deber ser* de un constante ejercicio comunicativo dentro de una relación simétrica y armónica entre distintas culturas. Se plantea entonces este concepto como principio, como propuesta de trabajo, y no como objetivo inmediato o fin en sí mismo, ya que realizarlo con plenitud implicaría un cambio conceptual y material en la institucionalidad del Estado. Catherine Walsh, citada por ONIC & MINTICs (2014: 17), considera que la interculturalidad aún no existe; y afirma que su concreción necesariamente afectaría la estructura y las actividades del Estado de manera radical.

Los indígenas tienen su propio concepto de comunicación

Como producto de deliberaciones en numerosas mesas de trabajo de las diferentes comunidades que la componen, la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, ha desarrollado el concepto propio de *comunicación indígena*, con elementos y maneras muy diferentes a las tradicionales definiciones de comunicación de las disciplinas de la modernidad histórica.

La *comunicación indígena* es un tejido vivo en movimiento, la unidad del tiempo y el espacio que vive en la palabra, que enseña, aprende y cuenta; es un proceso colectivo espiritual y social que mantiene la armonía entre toda la vida y la naturaleza. El derecho a la comunicación es un mecanismo para ampliar el ámbito de acción política de los pueblos indígenas, que permite resistir, convivir y articular procesos entre los pueblos para generar el diálogo intercultural. El derecho de contar con medios propios y acceder a medios no indígenas sin discriminación, necesariamente debe fortalecer las expresiones culturales de nuestros pueblos en donde se expresan sus modos de interactuar con los otros y con el mundo (ONIC & MINTICs, 2014: 17).

En el contexto indígena la comunicación no se entiende como instrumento o medio, sino como “complejo cultural de relacionamiento, trasmisión y dinamización de la cultura, [que] trasciende la esfera de lo tecnológico y hurga en los elementos propios y originarios de la cultura y sus manifestaciones más íntimas” (ONIC & MINTICs, 2014: 7).

El concepto indígena propio de comunicación es radicalmente diferente a los sentidos convencionales que la modernidad da a esta palabra, los cuales son exclusivamente antropocéntricos. La *comunicación indígena* se presenta tanto entre los seres humanos, como entre estos y todos los demás seres de la naturaleza y los referentes espirituales del territorio. Desde esta mentalidad se concibe la comunicación no como mercancía sino como un *compartir*. De este modo identifica a los humanos como seres colectivos que siempre están intercambiando y expresándose en comunidad. “Para los Pueblos Indígenas la comunicación es fundamental en la relación con los espíritus, el agua, el fuego, el viento, las plantas, los animales y con todos los hijos de nuestra Madre Tierra” (ONIC & MINTICs, 2014: 18).

Sus principios y bases están en la *Ley de Origen o Derecho Mayor*, lo cual ha permitido que la *comunicación indígena* haya persistido a través del tiempo independientemente de los cambios tecnológicos, y se haya mantenido y adecuado dentro de los procesos de resistencia frente a la invasión, la violencia y la homogenización cultural. De esta manera, la comunicación indígena aparece como garantía para el ejercicio íntegro de los derechos de los pueblos indígenas al ser el principal soporte de sus procesos de transmisión cultural. Tiene vital importancia, tanto en los procesos de revitalización de las lenguas propias, como en los de reivindicación, defensa, conservación y preservación de los territorios ancestrales y de los

espacios sagrados. Esta conceptualización indígena de la comunicación integra lo que llama las *formas propias* y las *formas apropiadas*.

Las *formas propias* de comunicación son el fundamento originario de la comunicación indígena y son particulares a cada pueblo, como resultado de su propia construcción histórica cultural en relación con su Ley de Origen y sus planes de vida. Dentro de ella están las reuniones presenciales, las asambleas comunitarias, los rituales y ceremonias sagradas, la simbología del tejido, el vestido, las pinturas corporales, la danza, los cantos y la música, la siembra, la oralidad, la alimentación, entre otras.

Es muy importante dejar claro que hacer esta lista es un acto ciertamente arbitrario, todas vez que, desde el punto de vista indígena, estas *formas propias* de comunicación no se pueden separar mecánicamente en tiempo ni en espacio como tiende a hacerse desde el racionalismo occidental a través de abstracciones teóricas, estéticas o virtuales, por lo cual este listado no debe ser tomado como una clasificación de elementos discretos sino como las manifestaciones integradas e integrales de un mismo fenómeno complejo de la realidad indígena.

Ahora bien, en la *comunicación indígena* las *formas propias* pueden interactuar con las *formas apropiadas*, que son las utilizadas por los medios de comunicación de origen no indígena, y cuya incidencia en el devenir cultural de todos los pueblos no se puede desconocer. Dado lo anterior, los indígenas no se oponen, en términos generales, a la utilización de los medios tecnológicos comunicacionales de la modernidad histórica, sino que han preferido asumirlos como parte de sus estrategias educativas, como medios de acceso a la información y a la comunicación intercultural, como instrumentos de divulgación, denuncia, resistencia, fortalecimiento y revitalización cultural. En otras palabras, los pueblos indígenas participan -y deben participar más- en los fenómenos comunicativos que en el capítulo II de este trabajo han sido caracterizados con los nombres de *Humanidades digitales* y *Tecnopolítica*.

Radio, televisión, audiovisuales, cine, conectividad, internet, telefonía, radioteléfonos, fotografía, prensa, literatura escrita y publicaciones impresas en general, son formas apropiadas que abren un amplio abanico comunicativo a los pueblos indígenas, pero al mismo tiempo estos medios implican una dependencia en recursos y tecnologías externas para ellos, por lo cual se hace necesario el acceso a ellos de manera justa, participativa y equitativa.

A la par con estos condicionamientos materiales, aparece también el desafío del adecuado cuidado de la forma y el contenido en la relación entre las *formas propias* y las *formas apropiadas* dentro de la *comunicación indígena*. Pero también desde esta perspectiva la distinción no tiene mucho sentido porque dentro de la mentalidad indígena forma y contenido se hayan involucrados integralmente.

Así las cosas, los pueblos indígenas colombianos se han ido acercando a las tecnologías comunicativas modernas; su recelo no se manifiesta contra ellas como tal, sino que son conscientes de que el problema real tiene que ver con las formas de producción y con los contenidos producidos, los cuales resultan integrados bajo la determinación de que la interacción entre *formas propias* y *formas apropiadas* “no se debe hacer de una manera folklórica sino ceremonial, pues su esencia, tiene que ver con el equilibrio de la naturaleza y el cumplimiento de las normas de la Ley de Origen o Derecho Mayor” (ONIC & MINTICs, 2014: 19).

Para desarrollar este planteamiento se inscriben en este texto unos *principios de la comunicación indígena*:

- Autonomía de los procesos de comunicación basados en la ley de origen, el derecho mayor o derecho propio y la espiritualidad.
- Resistencia como un derecho legítimo que posibilita consolidar procesos autónomos de información, educación, reflexión, decisión y acción.
- Tejer unidad para la defensa y protección del Territorio a través de mingas de pensamiento y otras acciones.
- El valor del pensamiento y la palabra que permite conocer y actuar para comunicar en coherencia con los principios organizativos (ONIC & MINTICs: 22).

Estos principios pretenden ser llevados a cabo a través de unos *quehaceres comunicativos*, enunciados así:

- Sabiduría frente al contexto: reconocer, priorizar y abordar asuntos críticos, partiendo de caminar el territorio con las comunidades y recogiendo los saberes y conocimientos ancestrales de las mayores y mayores articulando estrategias de vida.
- Agendas informativas autónomas que superen la dependencia de las agendas externas
- Búsqueda y puesta en práctica de estrategias comunicativas frente a riesgos y amenazas para los pueblos indígenas.
- Estrategias de formación para caminar la palabra digna.
- Renovación cultural para la vida (ONIC & MINTICs: 22 - 23).

Para complementar esta orientación, se enuncian también unos *sentidos comunicativos*:

- La incidencia política en el sentido de la defensa y el reconocimiento de los derechos indígenas.

- El fortalecimiento organizativo y cultural entre pueblos indígenas, para la dignificación, la expresión y desarrollo progresivo y cualitativo de la comunicación.
- La contribución en la construcción del principio de interculturalidad en el contexto de la diversidad cultural y étnica del país y las regiones (ONIC & MINTICs, 2014: 23).

Es claro, a la luz de estos enunciados, que la conceptualización de la comunicación indígena no elude, sino que asume directa y conscientemente la dimensión política de la comunicación.

Dentro de esta línea, la comunicación deja de representar un mero vínculo de transmisión de la información de un emisor a un receptor para transformarse en el medio de producción y reproducción de las culturas indígenas. Es ahora entendida como el vector de una oralidad que se encuentra en el centro de la transmisión intergeneracional y comunitaria de los saberes ancestrales, conocimientos prácticos e idiomas propios (Tabares, 2012: 24).

Como puede apreciarse en estos textos, los pueblos indígenas han constituido un discurso, un sistema de enunciados, radicalmente diferente a los propios de las sociedades occidentales modernas para entender y practicar la comunicación. Dentro de este contexto general de la comunicación es posible entonces distinguir específicamente lo relacionado con el campo periodístico, entre un *periodismo convencional* y un *periodismo indígena*.

Periodismo indígena

Gema Tabares Merino, en su trabajo *Periodismo indígena, una propuesta desde las cumbres de comunicación de Abya Yala*, identifica tres tipos de medios de comunicación: comerciales, de servicio público y comunitarios, como *medios convencionales* (Tabares, 2012: 24). Este texto se orienta a establecer unos rasgos propios del *periodismo indígena* como diferenciales con respecto a lo que llama *medios convencionales*.

Dentro del evento de comunicación propia llamado *Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala*, realizado entre el 8 y 12 de noviembre de 2010, en territorio Misak -municipio de Piendamó, departamento del Cauca, Colombia- se elaboró una delimitación de los rasgos propios de la categoría de *periodismo indígena* como contra-periodismo convencional:

El periodismo indígena no concibe la comunicación como un servicio comercializable mediante el cual generar ganancias financieras, sino como la base de la oralidad que estructura las cosmovisiones de los pueblos y nacionalidades mediante la producción y transmisión de sus saberes ancestrales, sus idiomas y sus culturas en general. En otras palabras, busca fomentar la solidaridad popular y romper con los mecanismos mediáticos de reproducción del racismo [...] La construcción de un periodismo indígena tiene como base la comunicación indígena, cuyo objetivo principal es buscar la reafirmación, defensa y

promoción de la identidad y cultura de los pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala. (Tabares, 2012: 24).

Pero hay que tener en cuenta que, si bien las diferencias entre el *periodismo indígena* y el producido y distribuido por los medios comerciales y públicos son evidentes, no los son tanto frente al de los *medios comunitarios*. De hecho, la categoría de *periodismo indígena* ha ido construyéndose a partir de los parámetros teóricos de la *comunicación comunitaria*. El *periodismo indígena* comparte rasgos comunes con el *periodismo comunitario* en su oposición a los medios comerciales de comunicación y en su propósito de participación popular en la toma pública de decisiones.

Pero también difieren: si bien el *periodismo comunitario* atiende a las demandas de la ciudadanía y sirve como instrumento de movilización social, lo hace a nombre de una especie de ciudadanía genérica que no coincide con las demandas particulares y diferenciadas de los pueblos y nacionalidades indígenas, expresadas por el *periodismo indígena*. El *periodismo comunitario* actúa en comunidades muy diversas, abarcando una pluralidad de comunidades posibles, con una heterogeneidad de visiones e intereses que es diferente a la muy relativa homogeneidad de las cosmovisiones y demandas de los pueblos indígenas. Estos pretenden que sus singularidades y demandas propias no se diluyan entre la diversidad de las expresiones de las variadas comunidades visibilizadas por el *periodismo comunitario*. El *periodismo indígena* es una iniciativa para promover técnicas y métodos de comunicación propios de las cosmovisiones y culturas de los pueblos y nacionalidades, pero incluye cierta afinidad para articular esfuerzos a favor de los sectores sociales vulnerables cuyas luchas convergen con los intereses y cosmovisiones de los pueblos y nacionalidades indígenas.

De los planteamientos iniciales surge la primera característica diferencial del periodismo indígena: el tener como base los principios de la comunicación indígena, tal como han sido enunciados en el aparte anterior. En este sentido, supone la articulación de las formas apropiadas, especialmente de las tecnologías virtuales, con los territorios ancestrales, como lugares legítimos de expresión para los pueblos indígenas. “La re-significación del escenario virtual por el periodismo indígena tiene como objetivo principal la construcción de una plataforma capaz de encaminar y articular esfuerzos a nivel de AbyaYala” (Tabares, 2012: 26). De esta manera se establece que las tecnologías de información y comunicación modernas deben estar en este contexto al servicio de la vida y la cultura de los pueblos originarios.

En este sentido, los contenidos del *periodismo indígena* deben responder a las necesidades de información de los pueblos indígenas; por lo cual es necesario que sean diseñados a través de la participación comunitaria. En este orden de ideas, su cometido debe ser visibilizar y acompañar el proceso de lucha y resistencia cultural de los pueblos originarios, la construcción de estados plurinacionales, el ejercicio del derecho propio, la autonomía alimentaria, la revitalización de los idiomas originarios y el respeto a la Madre Tierra.

De manera consecuente con lo anterior, se plantea que el periodismo indígena debe mostrar y explicar la crisis de Occidente y revalorar los saberes y la forma de vida indígena como una alternativa cultural, social y política muy válida en estos tiempos de crisis.

El mito de la neutralidad periodística alimentado por las creencias de la comunicación convencional se desvanece. El periodismo indígena se inscribe con nitidez en un sentido favorable a la lucha emprendida por los pueblos y nacionalidades contra las sucesivas formas históricas de opresión (colonialismo, neocolonialismo, capitalismo, imperialismo, neoliberalismo) que trataron de aniquilar sus culturas y diferencias (Tabares, 2012: 26).

En correspondencia con lo que acaba de expresarse, se le otorga la responsabilidad al *periodismo indígena* de trabajar por incidir en las agendas mediáticas convencionales, cumpliendo el objetivo central de la *comunicación indígena* de luchar por romper los mecanismos mediáticos de reproducción del racismo y la exclusión social.

Uno de los más importantes frentes de lucha cultural de los pueblos originarios consiste en su intervención en la redefinición de los guiones informativos y sus contenidos, no sólo frente a sus propios temas, sino también en lo relativo a la información de interés público. “Se trata también de un pensamiento crítico respecto de las dinámicas actuales de los medios masivos de comunicación, cuyos procesos de concentración de capital y constitución de monopolios, representan peligros para la diversidad de la información, entendida como garantía democrática” (Tabares, 2012: 27).

Periodismo colaborativo intercultural

Hasta este punto, hemos hablado en el presente capítulo de la *comunicación indígena* en general y del *periodismo indígena* en particular como forma comunicativa contra convencional, orientada por los principios de la *comunicación indígena*. El *periodismo indígena* aparece entonces como un oficio comunicativo producido y distribuido por los pueblos indígenas para ser consumido, en principio, por ellos mismos, en tanto su principal cometido es la valoración y reproducción de los fundamentos de las culturas indígenas, tales como la lengua, la educación propia, la relación con el territorio y los espíritus, entre otras cuestiones.

Pero los pueblos indígenas también han comprendido que su papel histórico actual se localiza del lado crítico de las consecuencias de los procesos expansivos de la modernidad histórica occidental. En aquello que se ha dado en llamar *la denuncia de la crisis de occidente*, las voces indígenas tienen mucho que decir. Pero estas voces deben ser escuchadas por todos, no solamente por las gentes indígenas. Si el periodismo indígena es consumido solo por los indígenas, no se está haciendo realmente un trabajo de comunicación intercultural. Se trata entonces de proyectar el periodismo indígena más allá de las comunidades y territorios; que el público nacional escuche esas voces de los distintos pueblos indígenas del país.

Pero también se trata de llevar a cabo experiencias de periodismo intercultural. Una muestra de ello es la llamada *Metodología Periodismo Colaborativo Intercultural* en la que concurren actores diversos de la sociedad civil como reporteros con consejeros y actores indígenas en la construcción de agendas periodísticas alternativas, y en la producción y distribución de historias y contenidos con enfoques plurales, especialmente reportajes, crónicas y formatos multimediales profundos, de tiempo pausado, que permitan “comprender los contextos indígenas, caminar los territorios, escuchar e incorporar más voces e incluir narrativas emergentes” (Prada, 2019: s.p.).

Esta metodología está diseñada como un itinerario que recibe el nombre de *fases de la co-creación periodística*: en primer lugar, se realizan lo que llaman *Círculos de la palabra*, que se concretan en espacios de diálogo en el cual se propicia un intercambio de saberes entre el equipo periodístico y los sabedores indígenas; en segundo término, viene la llamada *Agenda dialogada*, que consiste en un comité editorial abierto en el que se definen conjuntamente los hilos temáticos del trabajo periodístico a realizar; en tercera instancia está la fase de Datos abiertos, en la cual se consultan bases de datos existentes y se pueden construir bases de datos propias, en un ejercicio de recolección, procesamiento y análisis de datos; en cuarto lugar se procura una *Identificación de los actores*, buscando una buena pluralidad de voces que enriquezca el producto periodístico; el quinto paso es *Caminar el territorio*, conocer de primera mano los territorios y lugares, junto con los sabedores y los otros actores sociales involucrados; el sexto momento, que se considera clava, es el de la *Edición plural*, en la que se revisan los textos y materiales audiovisuales con los sabedores y actores indígenas, para lograr un enfoque del producto apropiado de sus cosmovisiones, especialmente en lo que tiene que ver con el uso respetuoso del lenguaje; la séptima instancia son los llamados *Montajes colaborativos*, en los que el equipo de diseño, crea y define las piezas del producto a partir de la valoración de las opiniones del colectivo; por último, viene la fase de la *Difusión participativa*, que se realiza mediante la presentación del producto en espacios abiertos y su difusión a través de alianzas con otros medios y organizaciones.

Una experiencia con la *metodología de Periodismo Colaborativo Intercultural* es *Bogotá Indígena*, iniciativa liderada por Agenda Propia con el apoyo de la Organización de Estados Americanos, OEA. Ocho periodistas -indígenas y no indígenas- un fotógrafo documental y un analista de datos trabajaron durante cuatro meses para comprender, narrar y retratar las realidades de los más de 37.000 indígenas que viven en Bogotá. (Prada, 2019: s.p.).

Los medios étnicos de comunicación en Colombia

En Colombia hay muchos medios que podrían ser descritos de manera amplia y no excluyente como medios indígenas, los cuales han sido discriminados por el investigador Maurizio Alí (2011: s.p.) en cuatro grupos:

1. Medios comunitarios estrictamente indígenas, cuya propiedad y gestión está en manos de las comunidades. La mayoría son radios comunitarias de débil potencia cuyo alcance no sobrepasa los límites de sus respectivos resguardos. “Las primeras emisoras indígenas de radio comenzaron a operar en Colombia en el 2002: eran catorce y lograban una cobertura del 78.6% de la población indígena nacional” (Mincultura, citado por Alí, 2011: s.p.)”.
2. Medios comunitarios interétnicos, generalmente de cobertura local o regional, que tienen en su agenda informativa cierto número de espacios dedicados a temáticas indígenas.
3. Medios gremiales y asociativos de carácter interétnico. Serían los boletines impresos y electrónicos de las organizaciones para la defensa de los derechos de los grupos indígenas.
4. Medios masivos de carácter interétnico, con lógica operativa economicista. En Colombia hubo un único caso: la revista *Actualidad Étnica*, surgida hacía más de veinte años como boletín interno de la *Fundación Hemera* y que siguió circulando como órgano de información para investigadores, activistas y otros interesados en “lo indígena”. En 2009 publicó una versión impresa que solo alcanzó las dos ediciones, debido a los escasos resultados de venta. Esta publicación no tenía un público indígena, solo se vendía en determinadas librerías de Bogotá, y casi la totalidad de su redacción ha estado constituida por “no indígenas”. Cuenta con una versión digital (actualidadetnica.com) que se encuentra actualizada hasta el año 2020.

En el caso de las *emisoras indígenas*, la legislación colombiana no ha facilitado su surgimiento ni su fortalecimiento. Para empezar a funcionar, obtuvieron sus licencias como *radios de interés público*, categoría legal reservada para las licencias asignadas a entidades públicas como gobiernos municipales o universidades públicas.

Las organizaciones de los pueblos indígenas habían solicitado un marco legal específicamente diseñado para asignarles la denominación de “radios indígenas”: es decir, ni “de interés público” ni “comunitarias”. Se quería evitar la categoría de “interés público” para poder evitar la prohibición de emisión publicitaria, un recurso fundamental para garantizar la sostenibilidad económica de las emisoras indígenas. También se quería evitar la categoría de “radio comunitaria” por la limitación de su potencia de transmisión y su cobertura territorial.

El gobierno rechazó la propuesta de diseñar una nueva categoría legal específica para regular las “radios indígenas” y optó por asignarles licencias como *radio de interés público*, de las cuales se hacen responsables los Cabildos Gobernadores de los resguardos, autoridades indígenas “legalmente reconocidas” por el gobierno central. Esta categoría impide a los pueblos indígenas financiar sus emisoras a través de pautas publicitarias, obligándolas a depender de subvenciones, ayudas financieras y patrocinios, generalmente de carácter puntual, contingente y de corto plazo. La legislación colombiana tampoco permite que las

emisoras indígenas transmitan en red, al igual que con las radios comunitarias, dificultando la realización y la difusión de contenidos para audiencias más amplias (Alí, 2011: s.p.).

Este esquema normativo no permite, obviamente, aquel ideal de autonomía que permea la definición de medio comunitario: al revés, mina profundamente toda posibilidad de quedar independiente de los mecanismos del mercado (y de las presiones del Estado) [son] los efectos del paradigma neoliberal aplicado al panorama mediático colombiano: una lógica exclusiva que limita, hasta la desaparición, la existencia de voces que “desde abajo”, puedan generar diálogos que pongan en discusión el esquema autoritativo de la comunicación pública (Alí, 2011: s.p.).

El hecho de no poder enlazar las emisoras indígenas a nivel nacional, regional y local ya es un hecho discriminatorio; el no poder acceder al espectro electromagnético en condiciones autónomas ni equitativas, la no renovación de licencias, las dificultades para su sostenimiento técnico y financiero, y la necesidad de crear nuevas emisoras para los pueblos que aún no las poseen, y que autónomamente lo decidan, son problemáticas que desconocen la autonomía e integridad de los territorios indígenas, asumen un excesivo centralismo de la oferta institucional, reconocen un tratamiento de abandono y marginalidad frente a los procesos regionales y locales de los pueblos indígenas, impiden el desarrollo de las iniciativas propias y terminan socavando la posibilidad de construir condiciones para el diálogo intercultural en Colombia (ONIC & MINTICs: 30).

Las emisoras indígenas constituyen una especie de puerta cultural para los pueblos indígenas, su incidencia y cobertura se confronta con la influencia cultural con foco en los grandes centros urbanos y que llega a los territorios indígenas por la vía de los medios masivos de comunicación [...] En este contexto, la información sobre los temas indígenas se difunde desde un sinnúmero de emisoras y medios que no solo se escuchan en los territorios indígenas si no en la totalidad de los espacios regionales y es precisamente allí, donde se hace supremamente difícil equilibrar la información que se difunde (ONIC & MINTICs: 33).

Por otra parte, el acceso a los medios y espacios de emisión televisiva, al desarrollo y publicación de contenidos en cine y video, ha sido difícil e inequitativo. Los pueblos indígenas han sido sometidos a procesos de competencia frente a productoras que tienen muchas más garantías financieras, tecnológicas y políticas. Se requiere una oferta de contenidos audiovisuales y digitales que no asuman al indígena como imagen rentable, sino que afiance su autodeterminación, permitiendo “que sean los mismos indígenas quienes elaboren sus propios contenidos, los produzcan y los divulguen en igualdad de condiciones” (ONIC & MINTICs: 36).

De manera similar, las posibilidades y recursos que actualmente tienen los pueblos indígenas para la producción y distribución de contenidos digitales propios son muy limitadas. El uso de la internet como medio de difusión periodística indígena es mínimo dada la insuficiencia

en la formación y en la disposición de las herramientas técnicas y la formación suficientes para producir y compartir contenidos. Ahora bien, aunque algunos pueblos y organizaciones tienen sus propias páginas web, tienen similares problemas de limitaciones técnicas, falta de formación, y ausencia de financiación y de apoyo que padecen las radios comunitarias (ONIC & MINTICs: 38).

Finalmente, en cuanto al periodismo escrito, se afirma que en Colombia no existe una política estatal de cultura informativa impresa. Lo que sucede es que algunas instituciones estatales hacen publicaciones impresas, independientes o insertas en periódicos o revistas, relacionadas con coyunturas, estrategias o campañas institucionales. Eventualmente algunas de estas publicaciones pueden incluir temas relacionados directamente con los pueblos indígenas, pero estos son tratados desde una visión institucional, propia de los discursos de los Estados nacionales de la Modernidad Histórica, con pretensión de verdad única, que no corresponde a las necesidades, intereses o derechos de los pueblos indígenas, que no son concertadas o producidas con ellos, que no respetan los procesos propios de comunicación indígenas. Lo mismo se afirma de algunas publicaciones académicas que muestran resultados de investigaciones alusivas a temas indígenas, producidas por los departamentos de antropología de las universidades del país y por algunos centros de investigación nacionales y extranjeros. “Con este recorrido se evidencia que no hay (ni ha habido) condiciones, medios, ni garantías para que los pueblos indígenas produzcan y divulguen material de prensa” (ONIC & MINTICs: 39).

Estado de cosas político

Existen actualmente 102 pueblos Indígenas, que hablan 65 de las 69 lenguas propias habladas en Colombia. Contrario a lo que pudiera esperarse tras tantos años de avasallamiento colonial, se trata de culturas vivas y dinámicas que siguen luchando por reivindicar y reproducir sus particularidades culturales (ONIC & MINTICs, 2014: 7).

A pesar de tantos procesos formales, a pesar de la existencia de tantos instrumentos jurídicos, en la práctica no se ha llevado a cabo un reconocimiento pleno de los derechos de los pueblos indígenas. Y esto sucede porque sus cosmovisiones van en contravía de la lógica hegemónica de la episteme de la modernidad histórica. En consonancia con dicha lógica, el Estado colombiano, más bien, todos los estados nacionales de la modernidad histórica, han adoptado una concepción monocultural, fundamentada en la preponderancia de dicha cultura sobre todas las demás. “Aunque han existido intentos interculturales reflejados en algunos esfuerzos institucionales, el peso de la concepción mono-cultural, los ha hundido como lastres” (ONIC & MINTICs, 2014: 8).

De esta situación se desprende una especie de bipolaridad institucional, en la que coexisten el ámbito jurídico formal y las formas de opinión oficiales -con abundancia de leyes y

consideraciones en favor de las causas indígenas- y las prácticas institucionales cotidianas de exclusión, negación, avasallamiento y violencia.

Por ejemplo, Las Constituciones de los países latinoamericanos, incluyendo Colombia, otorgan derechos colectivos sobre una parte de los territorios que los indígenas ocupaban tradicionalmente; pero al mismo tiempo dan prioridad a las políticas estratégicas de apertura económica. Así, la titulación colectiva se torna en un obstáculo para los planes de desarrollo del sistema productivo global, aparte de que las luchas por los territorios por parte de los agentes al servicio del gran capital se libran en los terrenos de la propaganda, el engaño y trampa, cuando no de la coerción y la violencia.

Así las cosas, en Colombia se reconoce constitucionalmente la coexistencia de tres sistemas jurídicos para los pueblos indígenas: en primer lugar, su propia *Ley de Origen, Derecho Propio o Derecho Mayor*; en segundo término, las *leyes especiales* promulgadas por el Estado nacional y dirigidas a los pueblos indígenas; y, en tercera instancia, el *derecho general* que cobija a todos los colombianos por igual, al menos en teoría.

Ahora bien, la *Ley de origen* es definida como aquella que “el creador deja desde el principio a cada grupo para que pueda convivir en comunidad y con la naturaleza” (ONIC & MINTICs, 2014: 68), lo que hace que esta solo pueda ser discernible a través de la tradición cultural de cada pueblo.

En otras palabras, como por definición la *Ley de origen* es atribuida a un creador sobrenatural –por así llamarlo-, sus enunciados solo pueden encontrarse en las propias tradiciones culturales de los pueblos indígenas, en sus historias y en las voces de los sabedores. No está dicha *Ley de origen* codificada de la misma manera que las leyes divinas de la mitología judeo-cristiana hegemónica; no hay un libro sagrado, pero sí una oralidad y unas autoridades religiosas encargadas de celar la ortodoxia de las creencias y las prácticas: los sabedores, sacerdotes y ancianos indígenas.

Puede verse entonces que en lo que respecta al conocimiento y aplicación de la llamada *Ley de origen* se hace indispensable la práctica de la comunicación intercultural, sin la cual no sería posible entender el planteamiento y la operatividad de este sistema jurídico.

Por otra parte, las *leyes especiales* son aquellas que derivan de los preceptos constitucionales que han implementado los estados modernos latinoamericanos como forma de *multiculturalidad*, que no de *interculturalidad*, y de los tratados internacionales promulgados en igual sentido. Colombia adoptó su actual Constitución Nacional en momentos de gran tensión social, coyuntura que permitió una participación más amplia de diversos sectores sociales que la que normalmente se había acostumbrado para diseñar las normas rectoras del Estado.

El resultado fue un texto en el que resalta la tensión entre la concepción tradicional del Estado moderno –unívocamente capitalista y patriarcal- y la garantía de una serie de derechos, entre

los cuales el derecho a la diferencia cultural se destaca en varias de sus disposiciones, tales como los artículos 7, 8, 10, 13, 16, 18, 19, 70, 71 y 72 (Constitución Política de Colombia, 1991).

Podemos afirmar entonces que el Estado colombiano ha adoptado un *multiculturalismo* que no resuelve adecuadamente las necesidades de amplios sectores de la población, y cuyas contradicciones se hacen evidentes a la hora de legislar y reglamentar las garantías constitucionales, al momento de poner en práctica los derechos y en el desenvolvimiento de las relaciones entre los actores sociales entre sí y con las instancias oficiales.

En el mejor de los casos son obstáculos burocráticos; pero la peor cara suele presentarse con demasiada frecuencia: en Colombia los pueblos indígenas han sido una de las principales víctimas de los diversos conflictos armados que han atravesado su historia, circunstancia que ha sido menos visibilizada que la de otros grupos sociales afectados. Lo más grave ha sido la hostilidad directa de las instituciones del Estado:

La Política de Seguridad Democrática fue una de las principales causas de unos serios atropellos a los derechos de los comunicadores y las comunicadoras indígenas en todo el país. En el año 2004 y 2006, amenazan directa a una comunicadora Kankuama; en el 2010, fue asesinado el comunicador Pijao, Mauricio Medina y reciben amenazas y constreñimiento los comunicadores Awa de UNIPA, Se producen también señalamientos y amenazas contra el comunicador Senú de Mexión Stereo, Emiro Teheran Nisperuza; en el Cauca, destacamos la detención del comunicador Vicente Otero en mayo del 2005, el intento de cierre de Radio Nasa en julio de 2005, las amenazas, señalamientos a los coordinadores de las emisoras indígenas del Cauca y los comunicadores del CRIC en febrero del 2006, el señalamiento de terroristas, a los integrantes de la emisora Nuestra Voz Estéreo por parte del ESMAD en abril del 2006, la destrucción de equipos, intento de cierre de emisoras indígenas, de transmisión y detención de periodista de Radio Libertad por parte del ESMAD, en la Cumbre Nacional Itinerante de mayo de 2006, el secuestro de dos comunicadores de Uswal Nasayuwe Estéreo por parte del DAS, el posterior encarcelamiento y las acusaciones de terrorismo por parte de la Fuerza pública (ONIC & MINTICs: 73).

Los esfuerzos del Estado, en su mayoría, se han gastado en fórmulas declarativas más que en la realización de los hechos. Como fruto de las concertaciones entre el gobierno y la Minga Indígena en 2012 surgieron una serie de compromisos, tanto declarativos como ejecutivos, de los cuales el Estado colombiano sólo adelantó a medias lo concerniente al proceso de diseño de la política pública, algo eminentemente declarativo. “El balance a abril de 2014, nos muestra que todos los acuerdos se ha [sic] concentrado y condicionado a la formulación de política y dependen de ella. El cumplimiento se ha concentrado en la elaboración de la política. Los demás acuerdos se han aplazado y su nivel de cumplimiento es mínimo o nulo” (ONIC & MINTICs: 50).

El periodismo colombiano y los asuntos étnicos indígenas

En términos generales, la cobertura de temas indígenas por parte de los grandes medios de comunicación ha estado limitada a las noticias del día. En estas, las historias carecen de voces indígenas, y en la mayoría de los casos, los reporteros no van a los territorios. Los indígenas no han tenido participación en la información generada sobre ellos y han reclamado a los periodistas tratamientos de las noticias más respetuosos de sus cosmovisiones. (Prada, 2019: s.f.).

Las voces indígenas no encuentran espacio en los medios de comunicación debido a su carácter poco comercial. “El indio no vende”, es un comentario más o menos generalizado entre los agentes de los grandes medios. Pero en realidad “el indio sí vende”, pero como la cara exótica de América: “cuerpos perfectos adornos de coloridas plumas de guacamayas, bailes rítmicos y movimientos fluidos, rituales misteriosos y prácticas inexplicables” (Alí, 2011: s.p.), como gancho para la actividad turística capitalista.

Como ya se había anotado hace poco, Las Constituciones de los países latinoamericanos, incluyendo Colombia, otorgan derechos colectivos sobre una parte de los territorios que los indígenas ocupaban tradicionalmente; pero al mismo tiempo dan prioridad a las políticas estratégicas de apertura económica. Esta situación contradictoria, por ejemplo, no resulta interesante para la mayoría de los medios periodísticos, que prefieren evitar el cubrimiento de estos temas tan complejos. Pero cuando eventualmente se ven obligados a tratarlos, tienden a simplificarlos a través de lo que el académico Maurizio Alí (2011) denomina *atajos analíticos* cuya función es precisamente evitar un análisis crítico por parte del público de los aspectos problemáticos del acontecimiento.

Reconoce este autor cuatro “estrategias viciosas” utilizadas por las industrias culturales y los órganos de información en el tratamiento de los asuntos étnicos:

1. La *exclusión* es la más común; consiste en la selección de información deliberada y consciente, la eliminación “desde arriba” de cualquier información que no tenga perspectivas de venta o que incomode a las élites que controlan los medios, así dicha información tenga interés público.

2. La *invisibilización*, mecanismo tendiente a eliminar “los rastros étnicos de la realidad”. Si bien la discusión sobre el conflicto en Colombia se ha ido etnitizando paulatinamente, los medios muestran una realidad muy diferente, en la cual destaca la unicidad de los actores sociales dignos de atención como los miembros más integrados de la ciudadanía urbana.

3. La *exotización*, la conversión en hecho espectacular del aspecto más superficial de las culturas indígenas; ejemplo, las formas híbridas de curación. Por este medio, los asuntos

étnicos desaparecen de las secciones políticas, económicas o de justicia, para aparecer en las secciones de farándula o turismo. Es la puesta de moda de lo indígena. Es la operación mediante la cual se eliminan los aspectos problemáticos de la cuestión indígena para mostrar su lado positivo, atractivo y vendible.

4. El *sensacionalismo*, sobre la base de “descubrimientos” espectaculares, tales como ciudades perdidas, tribus perdidas, aplicaciones exitosas de medicinas tradicionales. Es una forma de valoración para la mercantilización de las noticias en función de lo insólito, lo extravagante, lo asombroso. Se crea entonces un panorama informativo ajeno a la necesaria profundización que oculta que detrás de cada “descubrimiento” hay una serie de conflictos que tienen efectos directos para los indígenas (Alí, 2011: s.p.).

El periodismo latinoamericano, en términos generales, ha desarrollado imaginarios polarizados sobre las realidades étnicas, presentándolas de acuerdo a sus objetivos políticos y económicos. Por un lado, el indígena exotizado y convertido en víctima histórica; por el otro, el indio salvaje obstinado en impedir el progreso y el desarrollo de esa misma Historia, con mayúscula. Para el primer caso, se adecúa un periodismo victimófilo y victimófago, alimentado por el sufrimiento como recurso de ventas o persuasión política. Para el segundo caso, se implementa un periodismo racista obstinado en no entender las razones de la oposición indígena al “desarrollo”. Esto ha sido llevado a cabo

A través de la construcción de imágenes “totémicas” que tranquilizan los espíritus de las audiencias más biempensantes y supuestamente emancipadas. Al fin y al cabo, son “empaques” que sirven para definir de manera unívoca y sencilla las grandes categorías experienciales. De esta manera, el indígena (ese “otro” que nunca nos atrevimos a conocer) se asocia con factores como la sabiduría, la ingenuidad, la malicia, la creatividad, la mística, la naturaleza, el medio ambiente [...] Son estereotipos, nada más: y sirven para que las industrias culturales no se sientan culpables y para que las audiencias no perciban el engaño. Esos estereotipos, inducen en las ciudadanías actitudes esquizofrenias [sic] hacia los pueblos indígenas que, de una u otra manera, polarizan la contienda (Alí, 2011: s.p.).

Por su parte, Diego Mauricio Cortés pondera el trabajo del comunicador indígena nasa **José Vicente Otero**, como uno de los más completos en la identificación de ocho *funciones de representación* mediática hacia lo indígena:

1. Omisión, de eufemización y de invisibilización – cuando términos como “lugareños” remplazan las referencias de miembros de comunidades específicas
2. colectivización, cuando se ignoran las diferencias étnicas y se generaliza la vida dentro de cada comunidad;
3. victimización, cuando se reducen problemas estructurales a simples situaciones lastimeras y circunstanciales;
4. criminalización, cuando se incrimina basado en juicios de valor incriminando a toda una comunidad;
5. segregación y exclusión, esta representación hace énfasis en conflictos y divisiones intracomunitarios;
6. defensa y revaloración, se toma lo

indígena como algo arcaico, pero noble, que puede contribuir a mejorar la vida del “hombre moderno”; 7. arcaización, donde se rechaza a lo indígena de plano por pertenecer a otro tiempo; y 8. Cosificación, donde se refiere a lo indígena como un simple objeto sujeto a intervención (Otero, citado por Cortés, 2016: s.p.).

Las críticas sobre la representación de lo indígena en los medios también se han hecho desde las organizaciones indígenas. El Tejido de Educación de la ACIN (TE-ACIN) afirma que estos han creado una especie de cerco que busca aislar el movimiento indígena y crearle una mala imagen ante el país, el cual tiene cinco características: “1. Todo lo indio es inferior y despreciable; 2. Los indios tiene mucha tierra, quieren más y no dejan para los demás; 3. Los indios entraron en la burocracia y la corrupción; 4. La justicia indígena es corrupta y se excede; 5. Los indios son aliados de la guerrilla” (TE-ACIN, citado por Cortés: 2016).

Un importante y desconocido estudio sobre La representación indígena en los medios de comunicación

En el rastreo efectuado para este trabajo de grado, la obra colombiana más interesante sobre este tema es el trabajo titulado *Monitoreo de medios. La representación indígena en los medios de comunicación*, realizado en 2003 por el Convenio “en minga con los pueblos indígenas y por el derecho a su palabra”, en la cual participaron directamente los pueblos indígenas Nasa, Kokonuco, Misak, Totoroes y Yanacona, con la colaboración y asesoría de la Comisión Europea y la Universidad del Valle.

Se trata de un estudio profundo y extenso, y muy bien fundamentado conceptualmente. En su parte introductoria plantea las preguntas articuladoras del estudio sobre la base de una reflexión conceptual sobre las lecturas que hacen las personas de las formas de representación mediática, con lo cual se sustenta la necesidad de realizar el monitoreo de medios y de pensar una política de medios (Convenio, 2003: 7 – 16).

La segunda parte es una muy pertinente y bien lograda reflexión conceptual sobre el funcionamiento de los campos de la comunicación y el periodismo (Convenio, 2003: 17 – 48). Acudiendo a la *teoría de la economía de las prácticas sociales de Pierre Bourdieu* -de la que ya se ha hablado en el primer capítulo de este trabajo-, se parte de la idea de considerar el periodismo como un campo de relaciones en los cuales unos actores sociales luchan por la posesión de capitales económicos, sociales, simbólicos y culturales. En este sentido, no se considera el periodismo solo como un sistema de lucha de intereses políticos y económicos, sino que, incluyendo como vector estructural dicho campo político/económico, se proyecta a todos los demás campos de la actividad humana.

En esta perspectiva se tratan, entre otros, temas diversos pero muy relacionados como: los medios de comunicación como instrumentos de mantenimiento del orden simbólico hegemónico y su utilización de la violencia simbólica; su constante insistencia en la

disolución de la comprensión para privilegiar el entretenimiento, con la entronización de discursos de respuesta rápida y abordaje breve, a la manera del fast thinker; las condiciones de aparición de las personas en ellos medios, siempre diferencial según las posiciones sociales de los sujetos; la estructura y limitaciones del trabajo de los periodistas, las precariedades, adversidades y conflictividades a los que se ven enfrentados; y la auto referencialidad de los medios y su pronunciado etnocentrismo que no deja lugar ni tiempo a la escucha y comprensión, a “asistir la palabra del Otro” (Convenio, 2003: 35).

Todas estas circunstancias llevan a la reflexión sobre la existencia de un conocimiento social valioso que debe ser conocido colectivamente, para lo cual se hace necesaria una política de información y de medios que sea adecuada a la información referida a los asuntos indígenas, es decir, a la política sobre las condiciones que deben exigírsele a los medios para procesar y publicar información referente a los pueblos indígenas.

La tercera parte de este trabajo (Convenio, 2003: 49 – 85), titulada *Funciones de representación. Existir y ser negado en el discurso. De cómo los medios y sus fuentes “nombran” lo indígena*, incorpora el concepto operativo de *funciones de representación*, que es fundamental en la fundamentación conceptual y metodológica de este trabajo. Las *funciones de representación* indican los modos generales de representación centrándose en las consecuencias específicas de la representación, esto es, sus *funciones*, sobre lo representado.

Las funciones de representación vinculan -tanto al texto como a su materialidad y su formación los procesos sociales en que «lo indígena» está siendo reescrito, reconfigurado y redefinido de acuerdo a una compleja red de significación; [por ejemplo, la] relación entre el esfuerzo por circunscribir lo indígena al ámbito rural y al pasado natural, y la percepción que algunos sectores sociales tienen acerca del riesgo de una movilización indígena más amplia que -como en los años 90- se traduzca en nuevas representaciones políticas, mayor incidencia en la vida pública nacional y pueda cobrar una visibilidad de grandes dimensiones articulada a los movimientos indígenas que en Ecuador, Bolivia, Chile, Perú, Guatemala y México han sacudido y afectado las formas excluyentes de organización de la cosa pública y el Estado (Convenio, 2003: 49).

Los textos mediáticos inscriben los acontecimientos en estructuras discursivas que les dan sentido: la sección en que aparece, los hechos seleccionados, el modo como se ponen en escena, la duración o extensión de las notas, entre otras variables, configuran un sentido transmitido que puede ser transformado en actitudes por parte de sus lectores. En general, la representación de lo indígena, realizada por unos medios informativos relativamente autónomos, pero también modulados por influencias de otros campos sociales, principalmente el político y el económico, favorece ciertos tipos de representaciones de los grupos indígenas que, a su vez, apelan a los medios como forma de visibilización de sus propias agendas y discursos.

Ante los medios tradicionales de comunicación, los pueblos indígenas se ven abocados a establecer una lucha por su representación en ellos, entre cuyos elementos estratégicos principales figura la formulación de una *Política pública de comunicación indígena* que incluya la participación directa de los pueblos y organizaciones indígenas en producción y distribución de contenidos periodísticos

De manera acertada, se consideró como paso fundamental para la construcción textual de esa *Política pública de comunicación indígena*, la descripción y comprensión del modo en que los medios informativos representan *lo indígena* en el discurso informativo, para así observar la posibilidad de que mediante una política concertada se pueda contribuir a desmontar las formas enunciativas que operan funciones de representación ofensivas, excluyentes, en fin, discriminatorias frente a sujetos y pueblos indígenas (Convenio, 2003: 50).

Las funciones de representación

1. La más frecuente. La *función de omisión, de eufemización o de invisibilización* se presenta como función de las formas de representación que evitan, ignoran, escamotean o esconden lo indígena bajo otras denominaciones genéricas; en fin, eludiendo una referencia directa, acción que implica una lectura negativa de lo indígena. “Lo no dicho significa tanto como lo dicho [...] la omisión puede ser tan grave como las representaciones cliché que afirman el racismo, el sexismo, la xenofobia o la homofobia. La omisión es una de las formas de la negación” (Convenio, 2003: 51).

La omisión del Otro evidencia el desconocimiento, el rechazo, el miedo o la subvaloración que inspira lo que representa. A menudo se ha encontrado que en los medios tradicionales la tendencia a la omisión es frecuente. Hay algunos que no publican nada sobre acciones realizadas por comunidades indígenas que sí fueron registradas por otros medios. También hay casos en que se trata el asunto, pero se niega la condición étnica de la comunidad o el sujeto implicados en los hechos.

Hay una forma de omisión muy común que deriva del modelo mismo de producción noticiosa: al enfatizar los hechos inmediatos, los medios omiten los hechos de larga duración. El énfasis en la cobertura de hechos discretos y coyunturales, lleva a ignorar lo que precisamente es más significativo dentro de la mentalidad de los pueblos indígenas: el tiempo largo de la vida cotidiana. Bajo el modelo de la explotación capitalista de las informaciones, los procesos de larga duración no son «noticiales», aunque sean realmente más importantes que los hechos coyunturales.

Desde esta perspectiva ni la palabra común, ni el orden común y rutinario, ni el tiempo largo del relato de los testigos y sobrevivientes, ese que se hace e hila con el correr de los días, tiene lugar en la cobertura mediática. La palabra de las comunidades indígenas no tiene

oportunidad de cuajar en estas formas capsulares y clipeadas (notas rápidas) de tratamiento de la información. Las singularidades y la densidad particular del día a día [...] quedan excluidas del dispositivo informativo que, ya en la radio, en la prensa o en la televisión, se concentra en los aspectos más visibles (Convenio, 2003: 54).

Se ha registrado también otra forma de ocultamiento por eufemización, que intenta invisibilizar la condición de lo indígena bajo denominaciones que lo asimilan a otro tipo de condiciones, grupos sociales y roles. No se asume el papel social específico de lo indígena como Wayuu, Coreguaje, Wiwa, Nasa, Waunan o cualquier otro, sino que se habla de categorías muy genéricas, como campesinos, marginados, desplazados, pobladores, civiles, manifestantes, etc., categorías que eufemizan y eluden el aspecto políticamente estratégico de la condición indígena.

En este punto hay que recordar que *lo étnico* es, actualmente, dentro de las luchas por la representación, una categoría básicamente política. El uso de los nombres de los pueblos indígenas, “reactualiza significados compartidos, refuerza una jurisdicción especial y afirma el derecho que le asiste a las comunidades para adelantar sus luchas, negociaciones y movilizaciones. Sustituir la condición “indígena” y reemplazarla por otras designaciones constituye una pérdida política” (Convenio, 2003: 56).

Nombrar a los pueblos indígenas identificándolos en singular, nos permite reconocer de manera efectiva y como colombianos la heterogeneidad cultural que solemos apreciar y defender en abstracto. Los medios de comunicación están llamados a cumplir un papel fundamental en la permanente reactualización de tales designaciones, que son modos de señalar la presencia viva en la actualidad (no en el pasado original y ni allende, en los lejanos territorios) de las culturas indígenas. Aprender a reconocer implica aprender a diferenciar. El primer gesto racista y sexista es la igualación (Convenio, 2003: 57).

De igual manera se presenta un descuido en cuanto al significado de las designaciones toponímicas y territoriales. Las organizaciones indígenas han insistido en que se les reconozca como *pueblos indígenas* y no como *poblaciones* ya que la última significa un simple conglomerado de personas con características culturales heterogéneas, mientras que el término *pueblo* representa la idea de una sociedad organizada, con dinámicas culturales propias, que buscan su auto determinación y el dominio pleno de su territorio ancestral. La denominación *pueblo indígena* no se refiere entonces a un asentamiento físico o a un grupo cualquiera de personas, sino a un sistema social integrado culturalmente que lucha por el derecho a la autodeterminación, el dominio pleno de un territorio y la defensa de las culturas propia.

Es común encontrar en las noticias el empleo de tres figuras que equivocadamente se suelen emplear como sinónimos: *parcela* y *resguardo*. Realmente son conceptos diferentes que deben ser entendidos y presentados teniendo en cuenta sus significados connotativos.

Resguardo es una institución de origen colonial creada como forma de segregación que ayudaba a la fragmentación del mundo indígena y a la explotación de su fuerza de trabajo; pero su sentido fue renovado a raíz de las luchas del movimiento indígena durante el siglo XX como figura de tenencia y propiedad colectiva de la tierra, reconocida por la ley como entidad de carácter especial que hace que sus propiedades tengan carácter inembargable, imprescriptible e inalienables.

Así las cosas, el término *resguardo* alude al derecho de autonomía y propiedad colectiva ejercido por las comunidades indígenas sobre sus tierras, mientras que *parcela* es una simple extensión de tierra dedicada como zona de cultivo, una propiedad delimitada y de pequeña extensión, generalmente de propiedad individual.

Podría pensarse que este asunto de los nombres de comunidades y territorios son anodinos, pero dentro de las luchas por la representación actuales actúan como corredores estratégicos de sentido. “Los términos niegan o reconocen la condición indígena, su saber, sus derechos; los términos y su significado puestos en juego en el discurso de los medios, los ratifican o ignoran, y en ese sentido la disputa por el uso adecuado de las palabras, términos y nociones es políticamente estratégico para las organizaciones y pueblos” (Convenio, 2003: 61).

2. La *función de colectivización* se realiza a través de un conjunto de mecanismos por el cual las diferencias internas de algo son sustituidas por una representación que las unifica, iguala o suprime, presentándolas como una unidad indiferenciada. Las diferencias entre pueblos indígenas o las diferencias internas en un pueblo se suprimen, sustituyéndolas por un denominativo general: indígenas, indios, campesinos, invasores, manifestantes, etc. Los medios representan generalmente la presencia indígena como algo colectivo mediante operadores rutinarios como *los indígenas*, *las comunidades nativas*, *los aborígenes*, entre otros.

Y realmente si algo distingue a los pueblos indígenas es su reivindicación de los procesos colectivos. Pero los medios no destacan esa faceta organizativa de lo colectivo, sino que utilizan esa cualidad como simple modo de cuantificación. La acción colectiva organizada es el modo empleado por los pueblos indígenas para hacerse presente en los escenarios públicos y negociar sus demandas con los poderes locales, regionales y nacionales. Pero los medios usan la colectivización más bien como recurso de dramatización de la información.

Las cifras de personas son empleadas por los medios como indicadores de poder real, del mismo modo en que ven los índices de audiencia como indicadores de calidad, o las encuestas de popularidad de políticos y gobernantes como indicador de consistencia. “La cifra reemplaza el análisis, la evaluación y la crítica. La importancia de la cifra –como mecanismo de dramatización- es tal que sin excepción las notas informativas empiezan indicando el número de manifestantes (sospechosamente las cifras no coinciden de un noticiero a otro), aunque probablemente no haya sido objeto de verificación confiable” (Convenio, 2003: 62).

3. *Función de victimización*, la cual está vehiculada por un tipo de representación simplificada de los pueblos indígenas que los reduce a colectivos humanos arrastrados por circunstancias adversas, ante las cuales no están en capacidad de resistir dada su situación de vulnerabilidad, indefensión e impotencia. Obviamente los pueblos indígenas históricamente han tenido que enfrentar un sinnúmero de circunstancias adversas, que en muchos casos los han derrotado; pero también muchos pueblos indígenas han resistido de maneras diversas y creativas, y han logrado transformarse al calor de los tiempos tratando de reivindicar sus particularidades culturales.

Así, este modo de representación que hace énfasis en la *victimización* opera un ocultamiento y un desprecio por la capacidad de respuesta y organización de los pueblos indígenas -que, si no la tuvieran en grado sumo, no habrían sobrevivido más de cinco siglos- al tiempo que contribuye a soslayar la inoperancia e ineficiencia del Estado para atender responsablemente las demandas sociales de los grupos sociales subalternizados, entre ellos los pueblos indígenas.

Es muy frecuente que esta función de representación opere a través de las asociaciones metonímicas entre los textos informativos y las ilustraciones gráficas para indicar situaciones de suciedad, ruina, hacinamiento, precariedad, pobreza, tristeza, etc. como propias y características de los pueblos indígenas.

Naturalmente, no se puede negar la condición de marginalidad en la que se encuentra un buen número de comunidades indígenas del país, pero no es el caso de todas ellas: “el problema reside en que se asimila la condición indígena al dolor, la herida, el llanto, la pobreza y la mendicidad, para sacar ventaja informativa de la dramatización escénica [...] La victimización reactiva el ambiguo imaginario que, ya *solidarizándose con* o ya despreciándoles, asoció históricamente “lo indígena” con pasividad, timidez y resignación” (Convenio, 2003: 63).

Hay una forma particularmente utilizada de *victimización* aplicada en la representación de los pueblos indígenas en los medios noticiosos. Se trata de la manera en que se aborda la denominada “resistencia civil”, de las “comunidades indígenas” a los grupos armados ilegales, la cual se prefigura como una dinámica más o menos mecánica que va entre la resistencia civil a estos grupos y la consecuente retaliación de estos, por lo cual las “comunidades indígenas” se convierten en objetivo militar de los “grupos armados ilegales” en repuesta a sus acciones de resistencia civil.

Es necesario subrayar que, de esto modo, al mismo tiempo que se exaltan las expresiones de resistencia civil de los pueblos indígenas, se destaca la retaliación de estos grupos como consecuencia de dicha resistencia. Es decir, la “resistencia civil” es altamente valorada y celebrada, pero se ofrece como una aventura e iniciativa, quizás heroica de los indígenas, en solitario y signada por la constante amenaza de la retaliación; pero no hay en este tipo de

enfoques una reflexión acerca de cuánto de solidaridad se pondrá en juego para entender y apoyar esa actitud heroica.

Los medios valoran positivamente la resistencia indígena en tanto se enfrenta a los actores armados ilegales, es decir, cuando respalda de algún modo la institucionalidad o puede ser aprovechada por ella. Pero esta misma resistencia civil se vuelve *sedición* cuando se expresa como reclamo al estado o se opone al interés de agremiaciones, empresas privadas e iniciativas industriales, rotulándose como simple alteración del “orden público”, con lo cual pasamos a la cuarta *función de representación* presentada en el texto estudiado.

4. La *función de criminalización* es, de alguna forma, una inversión de los términos de la anterior función. La conflictividad social, la protesta pública y las complejas dinámicas de exclusión y pobreza, son asumidas en los productos noticiosos utilizando una clave moral (bien/mal; legal/ilegal), que coloca a los pueblos indígenas como amenazas al orden social y a sus integrantes como actores ilegales.

La función de criminalización convierte la protesta política en delito común o penal, y estigmatiza a los actores sociales implicados [...] transformándolos en figuras “por naturaleza” peligrosas, no confiables e indeseables. Se recurre a calificativos que inscriben negativamente la acción [...] No se describen los hechos, se los juzga y valora (Convenio, 2003: 66).

Una de las formas que puede adoptar esta función es la criminalización por asimilación, la cual consiste en proponer relaciones y asociaciones entre el movimiento indígena con otros sectores poblacionales criminalizados, judicializados, clandestinos o “peligrosos”, de tal modo que se trasladan a aquellos, rasgos de estos. Así, dichas las comunidades indígenas son representadas como instrumento de las guerrillas, los narcotraficantes o los paramilitares.

También puede surtir la función de criminalización mediante la simple adscripción de una nota informativa a la respectiva sección del medio en que se trate de temas judiciales o criminales. La ubicación de una noticia en una sección responde a su clasificación por la importancia que se le da, el interés que puede despertar, el tipo de temática, entre otros.

Así, la localización de una noticia en la sección política no tiene el mismo valor que si es presentada en la página judicial. En la primera se está representando la actividad organizativa de las sociedades mediante el papel de las tres ramas del poder local, regional y nacional, los partidos políticos, los gremios, los sindicatos, los líderes, movimientos sociales y organizaciones de base. En la segunda se registran los actos delincuenciales y los hechos de sangre. Estos mismos valores se transmiten a los sujetos o grupos sociales que involucran las informaciones así clasificadas y localizadas en secciones.

Por otra parte, y en este mismo orden de ideas, algunos medios han ido más allá de las clasificaciones de páginas tradicionales y han implementado secciones que denominan “noticias nacionales o generales”, en la que se mezclan acontecimientos variados que pueden

ir desde los ocasionados por la acción de la naturaleza hasta los directamente relacionados con el conflicto armado y la protesta social.

Por un lado, y de manera más concreta, se sitúa a la protesta social en las vecindades de la guerra y la delincuencia; pero de modo más abstracto, al situarla del lado de los desastres naturales, se le coloca, junto con los actos criminales, en el caótico mundo de lo natural, muy lejos del ordenado mundo de lo social, surtiendo de paso una ingeniosa estrategia de despolitización de las acciones del movimiento indígena.

Además de la adscripción a determinadas secciones, hay también otras formas de *criminalización*, entre las que se puede destacar la escogencia de las fuentes de la información y el manejo que se haga de dichas fuentes. La exclusiva o preponderante presencia como fuente dentro de una nota periodística de funcionarios de las fuerzas armadas lleva inexorablemente a un tratamiento parcial de la información que acerca las actividades de los pueblos indígenas al actuar delincencial. Por otro lado, aunque haya inclusión de fuentes de los propios pueblos indígenas, esto no garantiza que el tratamiento de la fuente y su información sean la adecuadas para narrar la complejidad que siempre va aparejada a los acontecimientos informados.

Hay otra forma muy recurrente de suscitar la *función de criminalización* frente a las actividades del movimiento indígena que consiste en apelar a toda suerte de recursos retóricos dramáticos para destacar los efectos negativos que tienen las manifestaciones de protesta y presión para otros grupos sociales, mientras más marginalizados, mejor. Esta *criminalización* suele verse reforzada por la inclusión en la nota periodística de referencias, peticiones o llamados a las fuerzas armadas, la policía y los demás organismos estatales para que garanticen el orden público.

5. Función de representación de *segregación o exclusión*, consistente en la construcción de la información a través de la marcación de un límite que coloca a los aludidos en un orden social diferente al normal. Esta función de segregación o exclusión se ocasiona cuando la representación de los acontecimientos se presenta por medio de declaraciones y argumentos que establecen

conflictos y desencuentros relacionados con la condición de clase y la condición étnica; distinguiendo y precisando contradicciones entre derechos de las mayorías y privilegios de las minorías, entre la legislación indígena y la Constitución Nacional, entre los intereses indígenas y los de los gremios, colonos, campesinos [...] Creando fronteras inadmisibles [...] para acentuar las animadversiones [...] Las fronteras simbólicas estimuladas mediante esta función, tienen efectos reales en las formas de relación social y el modo en que se desenvuelve la vida y la convivencia humana (Convenio, 2003: 74).

Pero las formas de subalternización económica y política que son reproducidas a través de la actividad de los medios de comunicación tradicionales por medio de las funciones de representación son muy variadas, a la vez que tienen gran eficacia específica.

6. *Función de arcaización*. Se trata de la representación de los sujetos y pueblos indígenas como si estuvieran situados en un ámbito temporal pasado, no contemporáneo, un *tiempo social* en todo caso diferente y alejado del tiempo de la Modernidad histórica. “Es el tiempo del incivilizado, del no moderno, del exótico, del pasado de museo o muerto y, en últimas, de la armonía con la naturaleza y las fuerzas telúricas” (Convenio, 2003: 79).

El control simbólico y el dominio político del porvenir es un asunto tan estratégico e importante como la defensa y recreación de la memoria y el derecho a re-construir el pasado. Hay exilios que operan en el tiempo, no en el espacio, y la función de arcaización es – básicamente- el modo en que los medios de comunicación exilian a los pueblos indígenas enterrándolos en pasado, allí donde no se ponen en juego poderes y derechos (Convenio, 2003: 80).

Pero, la historia oficial, el periodismo y la educación no solo han instalado lo indígena en lo lejano del tiempo, en el pasado arcaico, sino también en lo lejano del espacio, en la selva o en el espacio reducido de los resguardos. Es común que los medios de comunicación ilustren sus documentales, informes o noticias con imágenes que exhiben, momias, textiles roídos, monumentos líticos, petroglifos y, en general, a imágenes de museo.

Ante esa situación de representación, se hace necesario distinguir entre el legado histórico indígena real, que le pertenece a los respectivos pueblos indígenas, y que puede operar como legado vivo que fundamenta las críticas y resistencias al orden y la dominación, y que impulsa el logro de promesas históricas no satisfechas, con respecto a un legado inactivo, folclorizado, que es utilizado ofrecer construir una imagen cómoda, romántica y tranquilizadora –en fin, despolitizada- de lo indígena.

7. La *función de cosificación* cuando la representación constituye la imagen de ese Otro indígena como ser dependiente de las fuerzas y cualidades de la sociedad nacional moderna, como sujeto absoluto de su dominio, poder y acción. Es una forma de paternalismo en el que el Otro es apenas una prolongación de la dinámica del sujeto que enuncia. Significa esto una minimización y reducción de las potencialidades del Otro, sus dinámicas y sus problemas. Se resume en la frase *ustedes no son capaces*.

Hay entonces una representación de las personas y pueblos indígenas como objeto de la acción instrumental y de intervención del Estado y ONGs, como objeto pasivo de la investigación y de intervención de las instituciones públicas y privadas. Se refleja en enunciados que afirman una urgencia por “proteger”, “rescatar” y “divulgar” las culturas indígenas, pero considerándolas como objetos más o menos puros, incontaminados, cercanos al ámbito de la naturaleza, alejados de la modernidad y de lo urbano; una cultura indígena

representada como un souvenir exótico, recóndito, preindustrial, lo que le confiere las características que justifican y le hacen merecedora de la intervención institucional “correcta” que le ayude a situarse dentro de la corriente principal de la Modernidad Histórica.

8. La *función de promoción*, que consiste en la utilización de lo indígena como estrategia de publicidad o propaganda. Es una instrumentalización de las imágenes y los símbolos indígenas como textos/íconos/imágenes que refuerzan las informaciones y mensajes propagandísticos institucionales, para mostrar los beneficios y logros de tal o cual programa institucional, para promover un servicio o para poner a circular cualquier concepto o idea institucional.

9. La *función de defensa y revaloración*, va desde ciertas formas ambiguas de valoración basadas en el exotismo, hasta los intentos más o menos consistentes de reconocimiento y valoración del otro. Dentro de esta forma enunciativa hay un cierto reconocimiento de los aportes de los pueblos indígenas, valorando sus conocimientos y experiencias.

Cuarto final

Con todas las conceptualizaciones expuestas en este capítulo IV, creemos que, al menos temáticamente, queda completo el marco de comprensión del periodismo intercultural en cuanto a lo que se refiere a los pueblos indígenas de Colombia. Vemos que, al mismo tiempo que se sigue ejerciendo un periodismo de corte tradicional, amoldado a los patrones epistémicos de la Modernidad histórica, existen unas propuestas de periodismo intercultural alternativo, el cual debe estar en sintonía con los estudios y las propuestas de los mismos pueblos indígenas. De esto deben tomar nota los periodistas honestos, conscientes y consecuentes con el ejercicio de un periodismo a favor de los grupos sociales marginalizados, pero principalmente deben hacerlo todos aquellos investigadores que quieran contribuir con el desarrollo de unas teorías periodísticas acordes con las demandas de los tiempos actuales, entre las cuales están las relacionadas con la crisis de la modernidad histórica, tal como fue visto en el capítulo III.

Igualmente, este recorrido es la base conceptual para el análisis de discursos noticiosos que se propone en el siguiente capítulo V. En él se sustentará la base conceptual/metodológica que soporta esta parte del presente trabajo de grado.

V. Propuesta de estudio de informaciones periodísticas

Para complementar y contrastar el contenido básicamente teórico de este trabajo de grado, se propuso realizar un ejercicio de investigación acerca de algunos contenidos de medios de comunicación tradicionales en su tratamiento de los temas que tuvieran que ver con lo indígena. Se propuso entonces en su momento para este trabajo, una metodología cualitativa de carácter exploratorio, habida cuenta los pocos, pero valiosos referentes conceptuales que fueron encontrados en la red, en tiempos en que el manejo de la pandemia mantenía cerradas bibliotecas y centros de documentación, y había clausurado las posibilidades del trabajo de campo etnográfico. Bajo esas condiciones, y en total incertidumbre sobre su duración, se hizo el diseño del proyecto.

Como se hace constar en los capítulos anteriores, una intensa indagación documental buscó determinar el estado de la reflexión teórica sobre periodismo transcultural e intercultural en Colombia. Este momento complementario consistió en observar el panorama informativo de algunos medios colombianos sobre asuntos indígenas, buscando justamente determinar su situación en torno a los discursos y las prácticas asociadas a la interculturalidad, en el sentido que se le dio en este trabajo. Se propuso que el campo a investigar se cerrara al trabajo periodístico en sí, elaborado por sujetos sociales que cumplen un papel de periodistas; excluyendo considerar el papel de los sujetos sociales que actúan como *prosumidores*.

Luego de esta visión panorámica, que abarcó cuatro meses de observación, se escogió un evento específico y significativo para estudiar más detenidamente los discursos de los medios tradicionales teniendo en cuenta dos vertientes conceptuales metodológicas: el *análisis crítico del discurso* (van Dijk, 1999), y la *teoría del framing* (Arugete, 2017. Retegui, 2017. Benavides, 2017). Veamos un poco más en detalle lo que nos ofrecen este par de herramientas conceptuales/metodológicas.

¿Qué es el análisis crítico del discurso?

El análisis crítico del discurso es un tipo de investigación analítica sobre el discurso que estudia primariamente el modo en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos, y ocasionalmente combatidos, por los textos y el habla en el contexto social y político. El análisis crítico del discurso, con tan peculiar investigación, toma explícitamente partido, y espera contribuir de manera efectiva a la resistencia contra la desigualdad social (Van Dijk, 1999: 23).

En este sentido, el análisis crítico del discurso –ACD- fue una reacción contra los paradigmas formales o abstractos dominantes en los años 60 y 70, que se adhieren al ideal moderno de la supuesta neutralidad científica. Desde el punto de vista de estos últimos, el ACD estaría completamente descalificado ya que hace explícita su posición política, y por lo tanto sería poco confiable científicamente desde la posición tradicional que considera la neutralidad

como característica esencial de lo científico. Ante este argumento, El ACD concuerda con aquellas corrientes del pensamiento que consideran que toda investigación es de suyo política, incluso si no toma partido en los asuntos sociales; y que, por lo tanto, no es posible eludir un posicionamiento político dentro del campo de la actividad científica.

En este orden de ideas, el investigador que opte por el ACD, se sitúa en una perspectiva eminentemente política, teniendo una “conciencia explícita de su papel en la sociedad” (Van Dijk, 1999: 23), por lo cual debe asumir posiciones políticas explícitas. El ACD se ocupa de problemas sociales y de asuntos políticos.

Aspiran a producir conocimiento y opiniones, y a comprometerse en prácticas profesionales que puedan ser útiles en general dentro de procesos de cambio político y social, y que apoyen en particular a la resistencia contra el dominio social y la desigualdad [...]El ACD es así una investigación que intenta contribuir a dotar de poder a quienes carecen de él, con el fin de ampliar el marco de la justicia y de la igualdad sociales (Van Dijk, 1999: 24).

El ACD busca comprender las articulaciones que se dan entre los discursos y las relaciones sociales de poder. Por lo tanto, contribuye al conocimiento sobre los procesos de reproducción de la desigualdad y de resistencia contra ella. El ACD proporciona análisis sistemáticos de las estructuras y estrategias de texto y habla, y de sus relaciones con los contextos sociales y políticos.

Fairclough y Wodak, citados por Van Dijk (1999: 24 - 25) resumen los principios básicos del ACD:

1. El ACD trata de problemas sociales.
2. Las relaciones de poder son discursivas.
3. El discurso constituye la sociedad y la cultura.
4. El discurso hace un trabajo ideológico.
5. El discurso es histórico.
6. El enlace entre el texto y la sociedad es mediato
7. El análisis del discurso es interpretativo y explicativo.
8. El discurso es una forma de acción social.

Poder es la noción central en este tipo de estudio, especialmente el llamado *poder social* de grupos o instituciones, definido en términos de *control*: se tiene más o menos poder si se tiene la capacidad de más o menos controlar, en su propio interés, los pensamientos y los actos de otros grupos. Este poder de control requiere el acceso privilegiado a diferentes formas de recursos sociales, tales como la fuerza, el dinero, el estatus, la fama, el conocimiento, la información, etc., que podríamos relacionar como los *capitales* de los que nos habla Pierre Bourdieu en su teoría de la economía de las prácticas sociales.

Hay una secuencia lógica de razonamientos que apoya estos planteamientos. En primer lugar, el acceso a formas específicas de discurso es en sí mismo un recurso de poder, por cuanto se tiene capacidad de generar influencia. Segundo, si hay capacidad de influenciar la mentalidad de la gente, hay capacidad de controlar indirectamente algunas de sus acciones. Si las mentes de las audiencias pueden ser influidas por los textos y por el habla, el discurso puede controlar, al menos indirectamente, las acciones de la gente. Se concluye entonces que

aquellos grupos que controlan los discursos más influyentes tienen también más posibilidades de controlar las mentes y las acciones de los otros.

El ACD se centra en la explotación de tal poder, y en particular en el dominio, esto es, en los modos en que se abusa del control sobre el discurso para controlar las creencias y acciones de la gente en interés de los grupos dominantes. En este caso cabe considerar el «abuso», muy latamente, como una violación de normas que hace daño a otros, dados ciertos estándares éticos como las reglas (justas), los acuerdos, las leyes o los derechos humanos. En otras palabras, el dominio puede ser definido como el ejercicio ilegítimo del poder (Van Dijk, 1999: 26).

Desde este punto de vista, hay un elemento crucial para la reproducción discursiva del control: el acceso al discurso público que tienen los grupos poderosos, según el cual aquellos que poseen un mayor control sobre la mayor cantidad de discursos más influyentes son más poderosos. El acceso y control del discurso pueden ser definidos tanto en relación con el contexto como con las propias estructuras del texto y del habla.

El control del contexto se refiere al control de las propiedades de la situación social que son relevantes para la producción, distribución y consumo de los discursos. El control del texto y del habla explora los procesos por medio de los cuales los grupos poderosos tienen el poder de decisión sobre los géneros del discurso y los actos de habla de cada ocasión concreta, dado que los géneros tienen esquemas convencionales cuyas categorías suelen estar normalizadas.

Así, es fundamental para todo discurso el quién controla los cambios en sus temas, en sus macro estructuras semánticas. Las decisiones sobre los temas pueden ser más o menos negociables entre los participantes con poder, dependiendo del contexto. Los actos de habla en diferentes contextos están fuertemente reglamentados, prescribiendo o proscribiendo actos de habla específicos, distribuyendo o interrumpiendo selectivamente los turnos de habla, entre otras situaciones posibles. Se insiste en que el habla y el texto no implican directamente la totalidad de las relaciones de poder entre grupos, sino que el contexto puede interferir, reforzar, o por el contrario transformar, tales relaciones.

Lo que puede concluirse del análisis en numerosos estudios críticos de todos estos niveles es la preeminencia de una estrategia global de auto presentación positiva por parte del grupo dominante, y de hetero presentación negativa de los grupos dominados. La polarización del Nosotros y del Ellos que caracteriza las representaciones sociales compartidas y sus ideologías subyacentes se expresa y se reproduce entonces en todos los planos del texto y del habla [...] En suma, virtualmente todos los niveles de la estructura del texto y del habla pueden en principio ser más o menos controlados por hablantes poderosos, y puede abusarse de dicho poder en detrimento de otros participantes” (Van Dijk, 1999: 28).

Pero el control del texto y del contexto constituyen solamente, según Van Dijk, el primer tipo de poder que nos interesa acá. El segundo tipo de poder asentado en el discurso es el control de la mente, visto como medio fundamental para reproducir el dominio. Pero las disciplinas que se han encargado de estudiar estos procesos han mostrado que el dominio de la mente no es un proceso directo ni simple. Raramente los receptores reciben de manera pasiva los discursos y a veces pueden ser bastante autónomos.

En consecuencia, en el ACD el control de la mente no es percibido como un simple proceso de adquisición de creencias mediada por el discurso, de manera directa o causal, sino que opera de muchas maneras o bajo muchos factores, entre los cuales se citan las siguientes:

- a) Los receptores tienden a aceptar las creencias, conocimientos y opiniones contenidas en los discursos de fuentes que consideran autorizadas, fidedignas o creíbles (académicos, profesionales, figuras de autoridad, entre otros). De este modo el discurso poderoso es contextualmente definido según el poder manifiesto de sus autores. De ahí se desprende también la percepción frecuente, dada por la mentalidad hegemónica, de las minorías sociales y las mujeres como fuentes menos creíbles.
- b) La obligatoriedad en la recepción del discurso. Tal como sucede en la educación y en el mundo del trabajo en los cuales hay que asimilar obligatoriamente el discurso impartido para tener éxito en esos campos.
- c) La inexistencia de otros discursos o medios que provean informaciones alternativas.
- d) Los receptores pueden no poseer el conocimiento y las creencias necesarias para desafiar los discursos o la información que están recibiendo.

Según se ve en estos pocos ejemplos, existen unas condiciones del control de la mente que son contextuales, pero otras condiciones son discursivas, siendo una función de la estructura y de las estrategias del texto o del habla en sí mismos.

Reconoce el autor que la noción de *control de la mente* puede ser muy vaga porque muchas veces se utiliza sin explicar lo que significa *mente* dentro de la enunciación formulada. La mente tiene muchos niveles, estructuras, estrategias y representaciones. Se puede afirmar que es un fenómeno de profusa complejidad. En la idea de que no puede ser muy sólida una teoría del control discursivo de la mente sin una teoría cognitiva de la mente, y de cómo el discurso la influencia, Van Dijk propone abordar su exploración a partir de algunos referentes específicos que no agotan su complejidad, pero pueden darnos indicios valiosos de su funcionamiento

Una de esas referencias posibles consiste en considerar la diferencia y complementariedad entre una memoria episódica –o *memoria personal subjetiva*– y una memoria semántica –o *memoria social intersubjetiva*. La *memoria personal subjetiva* es autobiográfica, se acumula a través de las experiencias y acontecimientos comunicativos de toda la vida, estando entonces compuesta por el conocimiento y las opiniones personales. Estas representaciones memorísticas subjetivas de acontecimientos específicos son denominadas en este discurso *modelos mentales*.

La *memoria social* o *memoria semántica* está conformada por las creencias comunes y compartidas con otros sujetos del contexto social más o menos amplio que tengamos a consideración. Dichas creencias reciben el nombre de *representaciones sociales*. Por ser colectivas, son enseñadas directamente por el discurso pedagógico e inducidas repetidamente en los demás discursos. Tal como pasa con los *modelos mentales*, las *representaciones sociales* pueden ser más particulares y específicas o más generales y abstractas.

Pero es necesario realizar en este punto otra conceptualización útil a los fines del ACD, la cual es la distinción -aunque puede ser imprecisa dada la complejidad de los procesos puestos en juego- entre el *conocimiento social* y las *opiniones sociales*. Al decir del autor holandés, el *conocimiento social* está compuesto por las creencias que los miembros del grupo consideran verdaderas, de acuerdo con criterios de verdad históricamente cambiantes, estando presupuestas habitualmente en los discursos sin necesidad de ser afirmadas. Las *opiniones sociales* son creencias evaluativas basadas en normas y valores, que no se presuponen, sino que se afirman y defienden (Van Dijk, 1999: 30).

Ahora bien, las *representaciones sociales* necesariamente modelan e influyen tanto las *opiniones sociales* como los *modelos mentales*, a la vez que estos últimos van generando también su influencia sobre las *representaciones sociales*. Es obvio que las diferencias de opinión presuponen un conocimiento compartido: no podríamos entender ni diferir sobre ningún acontecimiento específico ni comprender ningún discurso sin un conocimiento social general.

A partir estas distinciones es posible ubicar entonces un modo de control discursivo de la mente: influenciar los conocimientos y actitudes socialmente compartidas. Puesto que estas creencias son más generales, siendo utilizadas por mucha gente en muchas situaciones, su control es mucho más influyente. En consecuencia, el ACD se interesa especialmente por esta modalidad de control social de la mente, haciéndola el objeto central de su atención. Con la capacidad de influenciar las creencias sociales de un grupo, se puede controlar indirectamente las acciones de sus miembros.

Hay que recordar que la influencia discursiva se sitúa tanto en el plano del *contexto* como en el de las *estructuras del texto y del habla*. Una buena parte del control mental es contextual, como la que deriva de los atributos de los hablantes, teniendo más influencia quienes se muestren poderosos, autorizados, creíbles, expertos o atractivos.

Pero el *contexto* es definido en términos de *modelos contextuales*; es decir, no es una situación social objetiva la que influye la interpretación del discurso, sino la construcción subjetiva de sus rasgos relevantes dentro de un modelo mental contextual. El control social de los grupos dominantes es conducido por *modelos de contexto* que hacen aparecer su discurso como más creíble, entre otras cosas mediante estrategias de eliminación o desprestigio de las fuentes alternativas de información y de opinión.

Los grupos poderosos tienen acceso preferente al discurso público y lo controlan, y a través del discurso controlan las mentes del público [...] Esto no sólo significa que mucha gente interpretará el mundo del modo en que los poderosos o las élites se lo presentan, sino también que actuará (más) en consonancia con los deseos y los intereses de los poderosos. Parte de tales acciones del público son también discursivas, y éstas tendrán de nuevo las propiedades, y las consecuencias entre otros públicos, previstas, con lo cual se reforzarán los discursos de los poderosos. Debido a que el control de la mente y de la acción es lo que define el poder, el control del discurso confirma y extiende el poder de los grupos dominantes, al igual que su abuso de éste. Y finalmente, puesto que el abuso del poder o el dominio se caracterizan en los términos de los intereses de los poderosos, el discurso puede también contribuir a la

confirmación, o incluso al incremento, del desequilibrio en la igualdad social, y por consiguiente a la reproducción de la desigualdad social (Van Dijk, 1999: 32).

El anterior razonamiento es empíricamente verdadero en términos muy generales, pero el papel del discurso no es tan evidente. Existen algunas compensaciones en las sociedades más o menos democráticas donde diversos grupos compiten por el poder y cabe esperar contracorrientes, entre ellas muchas formas de resistencia. Allí no hay un único grupo que controle el discurso público por completo; y aunque lo hubiera, el discurso puede eventualmente controlar sólo marginalmente la mente de los grupos dominados, y en menor grado aún sus acciones.

Los grupos dominados tienen, conocen y siguen sus propios intereses, en ocasiones contra todo pronóstico. Igualmente pueden existir grupos poderosos enfrentados entre sí o que muestren solidaridad con los grupos dominados. Es entonces necesario que en el ACD se estudie la compleja interacción entre los grupos dominantes, disidentes y opositores a través de sus discursos, a fin de esclarecer las variantes de la desigualdad social.

Hay que recordar que el ACD no es una dirección específica de investigación, por lo que no posee un marco teórico unitario. Existen muchos tipos de ACD, que pueden ser teórica y analíticamente diversos, según el tipo de material a estudiar. Pero todos estos diversos tipos de ACD plantearán cuestiones sobre el modo en el que se despliegan estructuras específicas de discurso en la reproducción del dominio social.

En correspondencia con lo que se señala en el párrafo anterior, un elemento central del ACD es que considera que la investigación adecuada de los problemas sociales no puede ser sino lo que Van Dijk llama “multidisciplinar” (Van Dijk, 1999: 24), lo cual coincide con la propuesta de este trabajo de realizar un tránsito constante entre lo inter y lo transdisciplinar.

Arguye el autor neerlandés que el uso del lenguaje, los discursos y la comunicación entre gentes reales poseen dimensiones intrínsecamente cognitivas, emocionales, sociales, políticas, culturales e históricas; y que incluso, como mínimo, la teorización formal necesita insertarse en el contexto teórico de los desarrollos de varias disciplinas. La multidisciplinariedad que propone para el ACD consiste en una aproximación que intenta explicar el uso del lenguaje y del discurso en términos extensos de estructuras, procesos y constreñimientos sociales, políticos, culturales e históricos.

El análisis crítico supone también una posición ética, según la cual el analista debe ser, en primer lugar, crítico consigo mismo; al igual que debe ser crítico con sus colegas.

El discurso y la reproducción del racismo

A manera de ejemplo, Van Dijk examina el papel de los discursos en la reproducción del racismo y de la desigualdad étnica dados en los países influenciados por la Modernidad Histórica. Según el autor, este tipo de racismo puede ser estudiado en dos niveles:

[El de] las estructuras, acciones y arreglos cotidianos caracterizados en términos del tratamiento discriminatorio de los Otros por la población original [y el concerniente a] las representaciones mentales compartidas por amplias capas de la población dominante, tales como creencias erróneas, estereotipos, prejuicios e ideologías racistas y etnocéntricas. Es este nivel simbólico socialmente compartido el que sustenta el primero: las acciones discriminatorias están (intencionalmente o no) basadas en representaciones negativas de los otros y de su posición en la sociedad (Van Dijk, 1999: 33).

Esas representaciones negativas son básicamente pero no únicamente adquiridas y reproducidas a través del habla y del texto, de y entre el grupo dominante. Una de las tareas del ACD es examinar cómo sucede cosa, cómo el discurso de la mayoría contribuye a las creencias etnocéntrica y racista, y las reproduce entre los miembros del grupo dominante. Al respecto es posible señalar varias situaciones básicas para este tipo de investigación:

1. Las formas del discurso público que dominan en las sociedades occidentales son las de la política, los medios de comunicación, la enseñanza, los negocios, los juzgados, las profesiones y las iglesias. Son estos los denominados *discursos de las élites*. La gente común sólo tiene un acceso pasivo y marginal a ellos, como ciudadanos al discurso político, como audiencias para los medios, como consumidores o empleados en los negocios, como sujetos en la enseñanza, como clientes de las profesiones, como víctimas o sospechosos en los juzgados, o como creyentes en las iglesias.

2. Las minorías disponen de un acceso muy reducido y de un control nulo sobre las formas del discurso público de élite. Cuentan con muy pocos políticos importantes, no controlan ningún medio, ni ningún negocio mayor.

3. En los medios de comunicación las rutinas de la elaboración de noticias caracterizan a los grupos minoritarios como de menor importancia y credibilidad. Se los ve como poco noticiables, excepto cuando son percibidos problemáticamente como responsables de delitos, violencias o desviaciones.

4. Las minorías no solo tienen un menor acceso a los discursos de élite como actores, sino que también son generalmente discriminadas cuando intentan entrar en instituciones de élite; y cuando lo logran, son incapaces de cambiar las rutinas, actitudes y criterios dominantes.

5. A causa del limitado acceso de los grupos minoritarios al discurso de élite y al de los medios de comunicación, tal discurso puede ser más o menos tendencioso, etnocéntrico, estereotipado, cargado de prejuicios o racista.

6. En virtud de la poca información alternativa de que disponen sobre otros grupos, y del poco interés en operar un pensamiento alternativo que tiene la población blanca, esta tiende a adoptar y a adaptar el discurso de la élite dominante. Esto conduce a resentimientos crecientes, a prejuicios y a racismo entre los usuarios de los medios, que frecuentemente se manifiestan abiertamente en actos de discriminación y en racismo cotidianos.

7. A pesar de la existencia de diferencias y conflictos entre grupos de élite, no hay entre ellos conflictos en lo que concierne a la representación de las minorías. Los discursos políticos o académicos sesgados son adoptados con facilidad, los que refuerza la imagen negativa de las minorías en los medios, los cuales a su vez confirman o influyen otros discursos de élite.

Los estereotipos y los prejuicios étnicos, dirigidos por ideologías subyacentes, etnocéntricas o nacionalistas, se expresan entonces, y se reproducen, en los discursos de élite y en sus versiones populares, dentro del grupo dominante en sentido amplio. Y tales representaciones sociales a su vez constituyen la base de la acción y de la interacción social, contribuyendo entonces a la reproducción de la discriminación y del racismo cotidianos (Van Dijk, 1999: 34).

La oposición a esta situación se da por parte de grupos minoritarios y de algunas facciones disidentes del grupo dominante, pero sus discursos, especialmente los más radicales, tienden a ser marginalizados, teniendo un acceso muy limitado a los medios, y por lo tanto a la mentalidad pública. A la desigualdad de acceso y control sobre los recursos materiales, las élites agregan la desigualdad en el acceso y control sobre los recursos simbólicos.

Pero el discurso no es un recurso más entre otros, sino que tiene un singular poder: “quienes controlan el discurso público controlan ampliamente la mentalidad social, e indirectamente la acción pública; y, por consiguiente, controlan también la estructura social, a despecho de los desafíos, de la oposición y de la disidencia” (Van Dijk, 1999: 34).

Establecidas estas consideraciones, puede establecerse una relación conceptual con la denominada *Teoría del framing*, lo cual se llevará a cabo en el siguiente aparte.

La Teoría del framing y su relación con la Teoría de la agenda setting

La *Teoría de la Agenda Setting* surgió de la corriente funcionalista de la Mass Communication Research (MCR), iniciada en los Estados Unidos en las primeras décadas del siglo XX, y que buscaba estudiar la relación entre medios y audiencias. Se trata de una teoría de efectos, vale decir, que sus discusiones se basan en el alcance de los efectos de los medios sobre sus audiencias y en la disputa por la fijación de la agenda entre los medios en relación a la agenda política. Así las cosas, se interesa primordialmente en la transferencia de importancia desde los medios hacia el público, buscando establecer en qué medida las noticias influyen en la importancia que las personas dan a temas, personajes u objetos.

Dentro de este enfoque teórico se postula como concepto operativo la *Agenda de atributos*, que postula que los medios no solo influyen instalando temas u otros objetos en la opinión pública, sino en el modo en que la gente piensa acerca de ellos. Según esto, acentuar ciertos aspectos de un objeto tiene un efecto decisivo en la comprensión y en la perspectiva social de un tema. El primer nivel de la agenda radica en la transmisión de la importancia de un objeto; el segundo nivel considera la transmisión de la importancia de los atributos del objeto.

En este punto concreto aparece la *Teoría del framing* y la controversia que surge sobre su relación con la *agenda setting*. Existe una división entre quienes ven al *Framing* como una fase de la *Agenda Setting* y quienes las ven como teorías independientes.

Por un lado, se ha encuadrado al *Framing* como extensión de la *Agenda Setting*: la *agenda* enfoca la selección de noticias como determinante de la importancia que el público le asigna a los temas, y el *Framing* se focaliza no en los asuntos seleccionados, sino en los modos particulares en que son presentados.

El *Framing* coincide en este enfoque con la *Agenda de atributos* mencionada hace poco, que consiste en la disposición de las informaciones de modo que se construya una imagen determinada del objeto informativo particular. En otros términos, La *Agenda setting* atendería la relevancia de los temas, mientras que un así llamado *Frame setting* estudiaría la escogencia e importancia de los atributos de los temas.

En este modo de ver las cosas, la *Agenda de atributos* es vista como extensión natural de la *Agenda setting*, y ambos tipos de investigaciones compartirían entonces el mismo interés: la indagación por los procesos de construcción de la realidad social promovidos por las informaciones periodísticas a través de los medios de comunicación.

Pero hay otra posición teórica que sostiene que la del *Framing* es una teoría independiente de la *Agenda setting*, afirmando que entre ambas existen diferencias epistemológicas, teóricas y metodológicas.

En primer término, como ya se expuso, La *Teoría de la agenda setting* surgió de una escuela específicamente comunicacional, la Mass Communication Research (MCR); mientras que la *Teoría del framing* se origina fuera del campo de la comunicación, en un campo científico más amplio constituido por la psicología cognitiva de un lado, y la antropología y la sociología interpretativas, concretamente en las áreas transdisciplinarias del interaccionismo simbólico, la fenomenología y la etnometodología, del otro lado.

La *Teoría del framing* se basa en el concepto de *marco*, que designa los procedimientos que determinan que las personas centren su atención en determinados aspectos de la realidad y no en otros. Estos *marcos* o *encuadres* se asientan sobre principios de organización convencionales que estructuran simbólicamente el mundo de modo significativo.

En este orden de ideas, un *frame* es como el marco de un cuadro, que incluye una porción de la realidad mientras excluye otras, al mismo tiempo que por su tamaño y forma influye en la interpretación de la pintura.

La influencia que los *frames* tienen sobre opiniones o actitudes de los sujetos deviene del mecanismo redaccional de colocar y poner de relieve elementos informativos que dan más importancia a ciertos asuntos que a otros. Los encuadres actúan sobre la sensibilidad del público, acelerando el respaldo o la oposición frente a algo, mediante el procedimiento de seleccionar y resaltar algunas facetas de los acontecimientos o problemas y establecer conexiones entre ellos para promover una interpretación, evaluación y/o solución particular.

Así las cosas, mientras que la *Agenda Setting* es de manera específica una teoría de efectos, la del *Framing* es un programa teórico y metodológico integral de investigación capaz de abordar no solo la elaboración de textos noticiosos, sino la de cualquier producto cultural que ponga en juego esquemas de cognición y percepción.

Requiere por ello, una integración teórica y metodológica interdisciplinar y transdisciplinar capaz de manejar distintos tipos de datos acerca del comportamiento de los actores de los poderes políticos y económicos, de los periodistas, directivos y propietarios de los medios, y de los públicos.

A la luz del constructivismo social, el *Framing* es un proceso integral, dinámico e interactivo. El texto por sí solo no determina el significado, sino que éste aparece de la interacción del texto con los elementos psicológicos y culturales del periodista y la audiencia. De un repertorio de esquemas de pensamiento, los sujetos activan aquellos que han sido estimulados por los encuadres noticiosos.

Los pensamientos y reacciones de los sujetos son producto del cruce entre experiencia personal, interacción con sus pares y el encuadre ofrecido por los medios. Los esquemas de los sujetos interactúan con la forma de los textos para establecer el significado definitivo que se deriva de estos. El *Framing* obedece al modelo de la aplicabilidad, que radica en la existencia de esquemas de pensamiento en la memoria, que interactúan con los mensajes noticiosos, haciendo que tales encuadres entren en relación con los esquemas individuales para producir la aplicabilidad, en la medida en que los primeros activan a los segundos.

La perspectiva del *Framing* es omnicomprendiva en cuanto parte del ámbito general de la cultura como repertorio compartido de patrones de cognición, percepción e interpretación, que es el que permite una relación entre la producción y la recepción de noticias. Si los encuadres se dan por la interacción entre quienes escriben las noticias y aquellos que las reciben, ello es posible por tener lugar dentro de una comunidad de valores, la cual determinará la forma de presentar e interpretar los temas en las noticias, de acuerdo con las ideas subyacentes compartidas dentro de la sociedad en la que se encuentra el medio.

Desde este punto de vista, los *atributos* y los *frames* no son lo mismo, tal como lo afirman los que consideran del *Framing* como parte de la *Agenda setting*. Los *atributos* son rasgos de los asuntos o las personas mencionadas en las noticias, mientras que los *frames* o *encuadres* son principios organizativos culturales compartidos socialmente, que operan simbólicamente para estructurar el mundo de manera significativa.

Al ser el *Framing* una teoría transdisciplinar propia del campo de las ciencias sociales, tal como se desprende de los argumentos aquí expuestos, y al centrar su atención en las formas y procedimientos de encuadre de los productos periodísticos en función de sus repercusiones en los pensamientos y actuaciones de las audiencias, se presenta como una invaluable herramienta desarrollar estudios que contribuyan a superar la división clásica entre las investigaciones sobre la producción de la noticia y las que se dedican a observar los efectos del consumo de los productos periodísticos.

Procedimiento de estudio

El trabajo realizado se concretó en el análisis de prensa escrita de corte tradicional, es decir, publicaciones con alta audiencia que tiene presencia como medios físicos y medios digitales, y que se enmarcan dentro de las estructuras de poder económico y político que dirigen al país.

El periódico El Tiempo es en la actualidad el diario de mayor circulación en Colombia y es la casa matriz del conglomerado de medios denominado El Tiempo Casa Editorial, el cual a su vez es propiedad del grupo económico del empresario Luis Carlos Sarmiento Angulo, quien compró la participación accionaria del Grupo Planeta de España en marzo de 2012, y un poco más tarde adquirió también la de los accionistas minoritarios Abdón Espinosa Valderrama y la familia Santos.

El grupo Sarmiento Angulo es el más poderoso del país, siendo dueño de muchas empresas en varios sectores neurálgicos de la economía nacional, tales como la agroindustria, la producción de gas y energía eléctrica, la hotelería, la minería, la infraestructura vial, el sector financiero, el inmobiliario y el de los medios de comunicación. El grupo Aval, por ejemplo, reúne algunos de los principales bancos e instituciones financieras, como el Banco de Bogotá, el Banco de Occidente, el Banco Popular, la Corporación Financiera Colombiana, la corporación financiera Las Villas, el fondo de pensiones y cesantías Porvenir, entre otros.

La Casa Editorial El Tiempo es propietaria de medios como *Portafolio*, el principal medio de información exclusivamente económica en Colombia; *Motor*, publicación de información sobre automóviles que es usada como referencia para la mayoría de los concesionarios automotores; *Elenco*, revista de farándula y entretenimiento; *Carrusel*, revista de variedades y entretenimiento; *Habitar*, publicación sobre vivienda y construcción; *Lecturas Dominicales*, un cuadernillo cultural inserto en el periódico físico del primer domingo de cada mes; *Bocas*, Revista de reportajes y entrevistas; *Don Juan*, revista mensual con temas para adultos; *Metrocuadrado*, publicación sobre nuevos proyectos de vivienda, decoración, remodelación y exhibición de las casas de los famosos; *Aló*, enfocada en farándula y “temas femeninos”; *Credencial*, revista de temas llamados comúnmente culturales: historia, arte, literatura, música, etc.; *ADN* pequeño diario de distribución gratuita con ediciones propias en ciudades como Medellín, Cali, Barranquilla, Bucaramanga e Ibagué. También cuenta con el canal de televisión abierta *Citytv*.

La Revista Semana es la publicación insignia de la empresa Publicaciones Semana S.A., la cual hace parte desde 2020 del Grupo Empresarial Gilinski, propiedad del empresario colombiano Jaime Gilinski, quien compró las acciones mayoritarias de la Sociedad de Administración de Inmuebles e Inversiones S.A.S, empresa de su anterior dueño, Felipe López Caballero, y las de algunos socios minoritarios. Este grupo empresarias ha ido en franco crecimiento: en principio sus inversiones se orientaron el sector bancario y financiero en Colombia, España y otros países de Latinoamérica, a través del Banco GNB Sudameris y de Servibanca, entre otros, además de su fuerte participación en el rubro alimenticio – Productos Yupi- y en el de los artículos de plástico –Rimax-; pero hace dos años adquirió Publicaciones Semana y recientemente ha lanzado sendas operaciones públicas de

adquisición de acciones de varias empresas del GEA, Grupo Empresarial Antioqueño, con lo cual ha aumentado su poder dentro de este conglomerado empresarial rival.

El grupo editorial de López Caballero llegó a ser propietario de la *Revista Semana*, sobre actualidad periodística amplia con énfasis en la opinión política; *SoHo*, revista de reportajes, crónicas y productos narrativos combinada con entretenimiento general para adultos; *Dinero*, revista de información económica, financiera y empresarial; *Jet Set*, de farándula y entretenimiento; *Fucsia*, sobre moda y decoración); *Arcadia*, publicación sobre arte y literatura; entre otras. A su vez había desarrollado los portales de internet respectivos: *Semana.com*, *Dinero.com*, *Soho.com*, *Fucsia.com*, *Jetset.com*, *Revistaarcadia.com* y *Cocinasemana.com*.

La operación reciente de compra de esta empresa por parte del Grupo Gilinski suscitó una serie de repercusiones muy notorias, ya que la política editorial de esta revista semanal dio un giro muy visible, lo cual se ha visto evidenciado en el enfoque de sus informaciones, en la conformación de su staff directivo y en la renuncia de sus principales columnistas y algunos de sus más avezados periodistas. Además, por decisión del grupo salieron de circulación los medios impresos de las revistas *Fucsia*, *Arcadia*, *SoHo*, y *Jet Set*, con la intención de volcarse de lleno al ámbito digital, mientras que la *Revista Dinero* se fusionó con la *Revista Semana* al igual que su página web.

Por su parte, *El País* es un diario regional publicado en la ciudad de Cali, tercera ciudad del país situada al occidente de Colombia. Es propiedad de la familia Lloreda, quienes tienen múltiples intereses económicos en esta región y en el país, en los sectores de la elaboración de jabones y detergentes, aceites y grasas, productos alimenticios y de panadería, comercio al por mayor y al por menos, medios de comunicación y servicios financieros.

Los tres medios son notoriamente medios de comunicación capitalistas, orientados al balance contable, dependientes de conglomerados empresariales muy grandes y con diversos intereses en muy diversos sectores de la actividad económica nacional y continental. Tal como se ha sostenido en este trabajo, el poder económico asociado a estas estructuras de propiedad corporativa a gran escala está vinculado directamente al poder político imperante. Los tres medios son gobiernistas en la medida en que el gobierno de turno es representante de los intereses económicos de los grupos empresariales que controlan esos medios. La gran influencia del campo del poder económico y político es inocultable para las políticas editoriales de los medios estudiados.

La guía básica en cuanto a la agenda informativa de los medios estuvo situada en el periódico *El Tiempo*, el más tradicional de Colombia, el de mayor número de lectores por lo que se le supone el más influyente. Se tomó como base de esta agenda informativa, para lo referente a la información periodística relativa a los pueblos indígenas, las informaciones aparecidas en este diario en su edición física, entre los meses de diciembre de 2021 y marzo de 2022.

La importancia de partir de un análisis sobre las noticias prensa en medios físicos radica en que en ellos todavía es posible ver claramente las localizaciones de las noticias dentro de la estructura de secciones de los periódicos y también cómo dentro de determinadas secciones las noticias son colocadas en compañía de otras. De hecho, la sola estructura de nombres de las secciones de los periódicos físicos ya es un buen indicador de sus políticas editoriales.

El Tiempo es un periódico generalista, de aquellos que, como lo dijera Otto Groth, opera dentro de la relación entre el principio de universalidad y el principio de actualidad, lo que

hace que deba tener una política editorial muy clara. En el periódico físico aparecen secciones diarias, infaltables, que reciben nombres escuetos, a veces muy claros en sus contenidos, como internacional, economía, opinión, deportes y pasatiempos; pero a veces también un poco indefinidos o variables en cuanto a sus contenidos, como las secciones llamadas Colombia, información general, Bogotá metropolitana, cultura y a fondo.

La sección Colombia suele albergar las informaciones más relevantes al momento específico, como reflejando la confluencia entre la agenda pública y la agenda mediática; por ejemplo, en épocas electorales esta sección suele publicar exclusivamente este tipo de información; de la misma manera, suele atender preponderantemente los sucesos que copan por días la atención nacional, tales como los múltiples sucesos de orden público y las controversias fundamentales que atraviesa de cuando en cuando el país, tal como lo ocurrido con el proceso legal de reconocimiento del derecho al aborto. Si la sección Colombia se ocupa de estos acontecimientos de coyuntura nacional, este tipo de información es complementada por la sección llamada información general. Es el mismo tipo de información, pero jerarquizada como menos relevante que la de la primera sección mencionada. Bogotá metropolitana es una sección similar, con la diferencia de que hace relación a ese territorio geográfico específico y de que ocasionalmente se ocupa un poco más de asuntos de planeación urbanística.

Sobre la sección llamada cultura, vale decir la ambigüedad e indefinición con la que la mayor parte del periodismo colombiano utiliza este vocablo. Sin olvidar del todo la tradicional segmentación que llevaba a estas páginas la información relativa a la literatura, el cine, la música y las demás artes, actualmente dicha información suele privilegiar el tratamiento más bien publicitario de las ahora omnipresentes series de televisión y de los espectáculos masivos que suelen combinar algo de música con mucho de puesta en escena. En otras palabras, un sentido de cultura tendiente hacia ese dudoso concepto de “economía naranja” que transforma la creatividad artística en industria cultural, al modo de la cooptación y apoderamiento que ha hecho el proyecto expansivo del capitalismo en los demás proyectos de la Modernidad histórica.

A fondo, por su parte, es una sección diaria que, como su nombre lo indica, busca un tratamiento de mayor duración a ciertas informaciones. Aparecen entonces allí toda la suerte de productos periodísticos que no son ni opinión ni información periodística de corto tiempo: reportajes cortos, crónicas, entrevistas y perfiles, de muy variable calidad y sobre cualquier tipo de tema o personajes, pero con cierta inclinación y sintonía con la agenda mediática global.

Además de estas secciones diarias hay muchas otras que aparecen algunos días en específico y que reflejan intereses comerciales específicos dentro del interés universalista del periódico: región, informe sectorial, vivienda y construcción, vehículos, innovación y emprendimiento, cocina, televisión, viajar, medio ambiente, tecnología, tendencias, mascotas, ciencia, salud, sociales, horóscopo, entre otras.

Como ya se dijo, el primer paso de este estudio práctico de análisis crítico del discurso fue la comprobación de la aparición de información sobre los pueblos indígenas entre diciembre de 2021 y marzo de 2022 en este diario. A medida que iban apareciendo las informaciones en El Tiempo eran contrastadas con las publicadas por otros medios de comunicación. Este nivel se hacía mediante una primera lectura simple de las informaciones y una segunda lectura con

marcas de texto o subrayados. Las informaciones aparecidas durante este período de tiempo relativas a los pueblos indígenas fueron las siguientes, siempre teniendo como guía la agenda informativa de El Tiempo.

Viernes 10 y sábado 11 de diciembre, hasta el día 11: nueva llegada de la Minga Indígena a la ciudad de Cali. Sección región y sección información general, respectivamente

Viernes, 10 de diciembre: Llamado de atención de la Corte Suprema de Justicia sobre la aplicación de la justicia indígena frente a los procesos de extradición. Sección información general

Domingo, 12 de diciembre: informe sectorial “inclusivo”. Sección informe sectorial.

Domingo, 26 de diciembre: columna de opinión de Germán Vargas Lleras haciendo críticas al mecanismo de las consultas previas como entorpecedor del “desarrollo”. Sección opinión.

Lunes, 3 de enero: informe sobre emisoras de radio y páginas web de la Amazonía. Sección cultura.

Martes, 4 de enero: se vuelve a actualizar la información relativa a la invasión realizada por un grupo grande de indígenas del pueblo Embera al Parque Nacional de Bogotá. Esta ocupación se había dado desde septiembre de 2021 a partir de hechos de desplazamiento forzado desde los territorios indígenas de la cordillera occidental y al interior de la propia ciudad de Bogotá. Este día aparece un pequeño reportaje gráfico sobre las condiciones de los indígenas en el parque, y las informaciones van a repetirse esporádicamente durante todo el mes, hasta el caso del linchamiento del conductor Hildebrando Rivera. Sección Colombia.

Jueves, 6 de enero: información sobre el proceso de restitución de tierras del cabildo Embera de Jaidukamá, en Ituango, Antioquia. Sección región.

Lunes, 10 de enero: información sobre plan de descongestión para peticiones de pueblos indígenas; primera página y sección Colombia.

Entre el martes 18 y el domingo 23 de enero: noticias sucesivas sobre el asesinato de Breiner Cucuñame, un indígena de 14 años defensor del medio ambiente en su pueblo indígena del norte del Cauca. Primera página, sección información general y sección Colombia, respectivamente. Al mismo tiempo, el martes 18 se vuelve a publicar información sobre la permanencia de los indígenas Embera en el Parque Nacional de Bogotá. Sección Bogotá metropolitana.

Entre el miércoles 26 y el viernes 28 de enero: noticias sucesivas sobre el asesinato de José Albeiro Camayo, miembro fundador de la Guardia Indígena en el Cauca. Primera página, sección información general, sección a fondo, informe de media página.

Jueves, 27 de enero: se da a conocer el caso del accidente de tránsito en el que murió una indígena Embera y dos de sus hijos, y el posterior linchamiento del causante involuntario del hecho, el camionero Hildebrando Rivera. Este tema informativo se extenderá hasta el lunes 31 de enero. Primera página, sección Bogotá metropolitana, artículo editorial sección opinión, sección Bogotá.

Lunes, 31 de enero: pequeño reportaje de Gloria Helena Rey *El doble exterminio de los indígenas latinoamericanos*. Sección a fondo, página completa

Viernes, 4 de febrero: vuelve a actualizarse el acontecimiento de la ocupación del Parque Nacional, a partir de los conflictos por unas caracterizaciones de la población que quería realizar el Distrito. Sección Bogotá metropolitana.

Domingo, 6 de febrero: informe especial sobre el exterminio de los líderes indígenas; sección Colombia.

Jueves, 17 de febrero: aparece una entrevista con Arelis Uriana, precandidata indígena a la presidencia de la república. Sección Colombia.

Jueves, 24 de febrero: informe sobre las protestas de algunos trabajadores azucareros por los procesos de “liberación de la madre tierra” que llevan a cabo los pueblos indígenas del Cauca. Sección Colombia.

Miércoles, 2 de marzo: informe especial del caso del linchamiento de Hildebrando Rivera. Sección Bogotá metropolitana.

Lunes 7 de marzo: informe especial sobre Arelis Uriana y su candidatura. Sección coaliciones 2022.

Jueves 17 y viernes 18 de marzo: Información sobre el asesinato del líder indígena caucano Miller Correa: primera página, sección información general; sección región al otro día. Y sobre la aparición de un brote viral en los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta; sección información general.

Martes, 22 de marzo: informe sobre las recientes masacres en el sur del Cauca. Sección Colombia.

Jueves, 24 de marzo: informe sobre el incremento del número de suicidio de jóvenes integrantes de las comunidades étnicas del país. Sección Colombia.

Viernes, 25 de marzo: vuelve a actualizarse la información sobre la ocupación de los indígenas Embera del Parque Nacional de Bogotá por cuenta de los intentos de caracterización de la población desplazada y de algunos enfrentamientos con los funcionarios distritales encargados. Sección Bogotá metropolitana.

Lunes, 28 de marzo: artículo sobre “derivados lícitos” de la hoja de coca para la gastronomía. Sección cultura.

A partir de los temas informativos de El Tiempo en formato físico durante este período, se consultaba la información de los demás medios periodísticos consultados en soportes digitales, realizando búsquedas temáticas coincidentes. Esta información también se sometió a una lectura simple inicial y a una segunda lectura con marcas de texto.

A partir de las lecturas y de común acuerdo con el asesor del trabajo se convino realizar el análisis crítico del discurso a un bloque de 5 noticias sobre un mismo hecho. El acontecimiento escogido fue la llegada de la Minga Indígena a la ciudad de Cali durante los primeros días de diciembre de 2021. Se escogió este acontecimiento por su importancia, por la cantidad de expectativas y por la exacerbación de sesgos periodísticos que generó. Fue, por así decirlo, un acontecimiento prueba para el lenguaje mediático y para el enfoque periodístico; un acontecimiento capaz de poner en evidencia las dificultades para desarrollar la capacidad intercultural de ese periodismo tradicional de alto cubrimiento que se quería estudiar. Las informaciones analizadas se agregan como anexos al trabajo.

La llegada de la Minga Indígena a Cali de diciembre de 2021 estuvo relacionada inmediatamente con la anterior Minga a dicha ciudad, ocurrida en el marco del estallido social del Paro Nacional que vivió Colombia entre la segunda mitad de 2020 y la primera de 2021. En abril de 2021 sucedieron enfrentamientos entre habitantes civiles armados de algunos barrios del sur de Cali, apoyados velada y desveladamente por elementos de la Policía Nacional, y miembros de los pueblos indígenas del Cauca participantes en la Minga. La consecuencia mental de todo esto fue una mayor polarización ideológica en esa ciudad y en el país, a lo cual contribuyó también el tratamiento informativo de la prensa tradicional.

Diseño de ficha de análisis del discurso noticioso

Para aplicar esta particular propuesta de análisis crítico del discurso se diseñó una ficha de análisis crítico del discurso cuyos componentes han sido explicados en el anterior capítulo. El modelo de la ficha es tal como sigue:

Ficha N°:

Datos generales

Medio de comunicación. Tipo de medio y Tipo de Noticia

Fecha

Sección y contexto noticioso de la página

Extensión y acompañamiento gráfico

Autoría

Análisis discursivos

Vector informativo

Título y lead

Estructura discursiva

Uso de recursos de representación

Guetización informativa

Lógica binaria

Sensacionalismo

Oficialismo

Tiempo inmediato

Predominio del orden público

Palabras recurrentes

Uso de funciones de representación

Omisión, invisibilización, eufemización

Colectivización

Victimización

Criminalización

Segregación, exclusión

Defensa y revaloración

Arcaización

Cosificación

Promoción

Folclorización, exotización, banalización.

Tratamiento de fuentes

Sobre este formato se procedió a realizar el ACD sobre las noticias escogidas, dando los siguientes resultados:

Ficha N° 01

Datos generales

Medio de comunicación. Tipo de medio y Tipo de Noticia: *El Tiempo. En físico. Noticia.*

Fecha: *viernes 10 de diciembre de 2021*

Sección y contexto noticioso de la página: *Región. - Rumba en Medellín será hasta las 6 a. m. – 1/2 página de publicidad de suscripción a El Tiempo.*

Extensión y acompañamiento gráfico: *Título, lead y 11 párrafos, sin acompañamiento gráfico*

Autoría: *Redacción Cali – El Tiempo*

Análisis discursivos

Vector informativo: *Minga indígena*

Título y lead:

Cali está lista para la llegada de la minga hoy a la ciudad.

Más de 2.600 agentes de policía harán parte de un operativo para evitar bloqueos de vías y desórdenes. Los indígenas se devolverán al Cauca en horas de la tarde.

Estructura discursiva

Párrafos 1, 3, 4 y 5: énfasis en la presencia policial para “acompañar” la Minga

Párrafo 2: información sobre llegada de la Minga al departamento del Valle

2 párrafos siguientes: apreciaciones del alcalde de Cali

1 párrafo siguiente que resalta la tensión por la llegada de los Misak

1 párrafo siguiente que acota la custodia de la policía del mirador donde está la estatua de Sebastián de Belalcázar.

2 párrafos sobre el itinerario de la minga, rematando el último con la aseveración del regreso de los indígenas a sus territorios después de la actividad.

Uso de recursos de representación

Guetización: al enfocar la noticia desde el punto de vista de los temores, las amenazas y las respuestas institucionales, se aísla el acontecimiento social como simple fenómeno de orden público, omitiendo su conexión con el contexto y las problemáticas generales del país.

Oficialismo básico: se aprecia claramente desde el tratamiento de las fuentes, la perspectiva general de la nota se alinea con el discurso oficial.

Predominio del orden público: es consecuencia del oficialismo básico en tanto refleja la preocupación principal de las instituciones oficiales frente a la llegada de la minga. El primer párrafo insinúa implícitamente la amenaza: “La Policía Metropolitana señaló que el operativo que se montó busca brindar seguridad para que el recorrido [...] se haga sin alteraciones del orden público y se garantice el derecho a la protesta pacífica”. Mientras que el octavo párrafo lo declara más abiertamente: “[...] en la ciudad hay tensión por la probable llegada de indígenas misak [sic], para acompañar la marcha de la minga [sic], y de que se repitan enfrentamientos entre caleños y esta comunidad, tal como sucedió durante el paro”.

Lógica binaria: enfrentamiento entre la lógica no explicitada de la Minga y la lógica sí explicitada de las instituciones oficiales; enfrentamiento entre el derecho a la protesta pacífica y la alteración del orden público; enfrentamiento entre “caleños y esta comunidad [Misak]”.

Sensasionalismo: se aprecia en el énfasis en el orden público, sobre todo en el octavo párrafo: “[...] en la ciudad hay tensión por la probable llegada de indígenas misak [sic], para acompañar la marcha de la minga [sic], y de que se repitan enfrentamientos entre caleños y esta comunidad, tal como sucedió durante el paro”.

Palabras más repetidas: indígenas, comunidad, policía.

Uso de funciones de representación

Omisión: no se informa principal ni directamente acerca de las motivaciones y propósitos de la Minga; estas solo se hacen visibles a través de las declaraciones del alcalde de Cali:

“Ospina agregó que las motivaciones de la minga están orientadas a la promoción de la vida y el respeto de sus derechos, que vienen siendo vulnerados, sobre todo, en el departamento del Cauca”. Lo que principalmente se visibiliza es la inquietud institucional explícita por la llegada a la ciudad, ya que a renglón seguido se añade: “Sin embargo, en la ciudad hay tensión por la probable llegada de indígenas misak...”

Colectivización: no se informa acerca de los pueblos indígenas participantes, sólo se especifica al pueblo Misak como motivo de alarma o amenaza.

Criminalización: patentizada en la amenaza de alteración del orden público en torno de la cual gira la mayor parte de la noticia

Segregación: por medio de una lógica binaria, se les excluye como extraños oponiéndolos a una ciudadanía más o menos indeterminada (“caleños”). Llegan a la ciudad como una invasión amenazante (primeros párrafos) y al final (último párrafo) se consigna la fórmula de exclusión que puede brindar la tranquilidad final: “La jornada se cerrará alrededor de las 3 de la tarde y los indígenas regresarán a sus territorios de origen, según han informado los líderes”.

Tratamiento de fuentes

Fuente principal: Policía Metropolitana de Cali. Segunda fuente: Alcalde de Cali, Jorge Iván Ospina. Tercera fuente: indefinida “según los líderes de esta comunidad” (2° párrafo) o “según han informado los líderes” (último párrafo).

Ficha N° 02

Datos generales

Medio de comunicación. Tipo de medio y Tipo de Noticia: El Tiempo. En físico. Noticia

Fecha: sábado 11 de diciembre de 2021

Sección y contexto noticioso de la página: Información general. Desplazamiento en Colombia se duplicó frente al de 2020 – Así se reducirá la tasa de interés del Icetex

Extensión y acompañamiento gráfico: Titular, lead y 13 párrafos. Fotografía de la Guardia Indígena encabezando la Minga, con pie de foto: “Miembros de la Guardia Indígena encabezaron la movilización de su comunidad ayer por las principales vías de Cali. A las 4 de la tarde, la minga se fue al Cauca”.

Autoría: sin autoría específica

Análisis discursivos

Vector informativo: Minga indígena

Título y lead:

Minga indígena marchó por Cali y llevó un mensaje de reconciliación a esta ciudad.

Esta comunidad tuvo acercamientos amistosos con habitantes de Ciudad Jardín, con quienes en el pasado se enfrentaron. La jornada fue tranquila.

Estructura discursiva

Los seis primeros párrafos resaltan las actitudes de reconciliación por parte de la Minga indígena y “líderes” y “habitantes”.

El cuarto párrafo recuerda los enfrentamientos de mayo de 2021 entre los indígenas y los habitantes del sector de Ciudad Jardín.

El séptimo párrafo describe la actividad de la marcha.

En los párrafos 8, 9, 10, 11 y 12 se narra un incidente ocurrido en el cual el secretario de seguridad y justicia de Cali es acosado y expulsado de la marcha por parte de algunos manifestantes indefinidos ajenos a la minga pero que la acompañaban.

El último párrafo informa acerca del final de la movilización y el regreso de la Minga al departamento del Cauca.

Uso de recursos de representación

Guetización: al enfocar la noticia en la tranquilidad que generó el transcurso pacífico de la Minga y en los actos de reconciliación visibilizados, se aísla el acontecimiento social como simple fenómeno de orden público, omitiendo su conexión con el contexto y las problemáticas generales del país.

Lógica binaria: La noticia se enfoca en el aspecto de una reconciliación entre dos colectivos sociales: la Minga y los habitantes del sector de Ciudad Jardín, de la ciudad de Cali. Igualmente, con el incidente final, se plantea una división binaria entre los manifestantes de la Minga y aquellos otros manifestantes indefinidos que la acompañan: lo cual es reforzado citando las declaraciones del funcionario: “Habíamos acordado que yo los acompañaba una parte del recorrido. Sin embargo, se presentan diez jóvenes desadaptados, bajo efectos de las drogas, y borrachos que intentan atacar y decir algunas cosas. Varios de ellos con órdenes de captura”.

Sensacionalismo: El medio utiliza las declaraciones del secretario ofendido, transcritas atrás, para dar el toque de sensacionalismo antes del final tranquilizador de la nota.

Oficialismo: No se presenta esta vez a través del manejo de las fuentes, sino al poner en el centro de consideración los actos de reconciliación, que son directamente promovidos por las instituciones oficiales como forma de eliminación de la “lucha de clases” o el “discurso de odio”.

Predominio del orden público: está implícito también en la centralidad de los actos de reconciliación. Las informaciones anteriores se centraban en el temor de desórdenes o enfrentamientos como los ocurridos en mayo de 2021; así, el transcurso pacífico de la movilización y los actos de diálogo entre “las dos comunidades” son finalmente un parte de

tranquilidad con respecto al orden público durante la jornada. Esta centralidad del orden público se complementa con el último párrafo que señala el fin de la marcha indígena en Cali y su partida hacia el Cauca, lo cual acabaría por tranquilizar al lector.

Palabras recurrentes: *indígenas, reconciliación, comunidad(es), comuna*

Uso de funciones de representación

Omisión: Se omite hablar de los motivos y las razones de la Minga indígena. Los actos de reconciliación y el incidente con el secretario desplazan del foco informativo todas las cuestiones que tienen que ver con el pensamiento indígena y los aspectos concretos de su lucha. La visibilización de la reconciliación sirve como motivo para la invisibilización de las luchas y procesos conflictivos.

Colectivización: Se presentan dos comunidades genéricas e indeterminadas como actores de procesos de enfrentamiento y reconciliación. Esto se hace desde la atribución misma de las fuentes de información.

Criminalización: No se criminaliza directamente a la Minga sino a un grupo de aquellos que la acompañaban mediante la reproducción textual de las palabras del secretario “...se presentan diez jóvenes desadaptados, bajo efectos de las drogas, y borrachos que intentan atacar y decir algunas cosas. Varios de ellos con órdenes de captura”. Los señalamientos afectan por asociación a la Minga, insinuándose que esta tolera y se deja acompañar de grupos de antisociales que la instrumentalizan para cometer actos delictivos.

Segregación: el supuesto sobre el que se construye la nota es la ajenidad de los indígenas con respecto a Cali. Se trata de una especie de invasión a la ciudad, que trae amenazas de repetición de actos violentos del pasado, pero que afortunadamente transcurrió en paz y que finalizó con la partida de los indígenas rumbo al Cauca.

Folclorización: un pequeño giro folclorizador se desliza en el último párrafo: “Los indígenas, tal como lo anunciaron, partieron ayer mismo de Cali y hacia las 4 de la tarde se montaron en sus chivas y partieron rumbo al Cauca”.

Tratamiento de fuentes

Para la primera parte, sobre los actos de reconciliación, un par de fuentes indeterminadas: “Representantes de esta comuna de la ciudad [Ciudad Jardín]” y “líderes de la comunidad [indígena]”. Para la segunda parte, sobre el incidente con el secretario, una fuente indeterminada “integrantes de la minga indígena precisaron que ellos no participaron en el incidente...”; y una fuente determinada y oficial, el propio funcionario, del cual reproduce textualmente sus acusaciones.

Ficha N° 03

Datos generales

Medio de comunicación. Tipo de medio y Tipo de Noticia: *El País, digital. Noticia.*

Enlace: <https://www.elpais.com.co/cal/indigenas-misak-llegarian-a-para-acciones-por-fuera-de-la-minga-advierten-informes-de-inteligencia.html>

Fecha: *8 de diciembre de 2021 - 12:33 p. m.*

Sección y contexto noticioso de la página: *sección Cali.*

Extensión y acompañamiento gráfico: *Titular, 10 párrafos, fotografía a color después del titular de la estatua derribada de Belalcázar.*

Autoría: *Elpais.com.co*

Análisis discursivos

Vector informativo: *Minga indígena*

Título y lead:

Preocupación por informes de inteligencia sobre llegada de los Misak a Cali por fuera de la Minga.

A dos días de la llegada de la minga indígena a Cali ha surgido preocupación entre las autoridades locales por la presencia, completamente en silencio, que vienen planeando los indígenas Misak, los mismos que meses atrás derribaron la estatua de Sebastián de Belalcázar.

Estructura discursiva

Primer párrafo como lead

Párrafos 1 a 4 con las informaciones que constituyen el núcleo de la noticia: “informes de inteligencia” que dan cuenta de la posible llegada de indígenas del pueblo Misak en paralelo a la Minga, “los mismos que meses atrás derribaron la estatua de Sebastián de Belalcázar”, y la desmarcación de los líderes de la Minga con respecto a los Misak, de los cuales dicen no hacerse responsables porque vienen actuando como “ruedas sueltas”.

Un breve párrafo 5 con redacción dudosa: “Hasta el momento, el Alcalde de Cali, Jorge Iván Ospina, que ha venido liderando la coordinación de todos los organismos de seguridad de la ciudad para evitar posibles desmanes durante la jornada del próximo viernes, se ha pronunciado al respecto”, que es seguido por un hipervínculo que invita a observar un vídeo sobre “las medidas de las autoridades para garantizar que marcha de la Minga en Cali sea pacífica”.

Luego un subtítulo: “Cabemos todos, pero no permitiremos acciones violentas”: Gobernadora.

Los cuatro párrafos siguientes se centran en las declaraciones de la gobernadora del Valle. Dos de ellos son casi enteramente la reproducción textual de las palabras de la funcionaria. El tono general es marcadamente autoritario, en busca de generar una sensación de seguridad en la opinión. Finaliza la nota citando textualmente un trino de la funcionaria.

Uso de recursos de representación

Guetización: al enfocar la noticia desde el punto de vista de los temores, las amenazas y las respuestas institucionales, se aísla el acontecimiento social como simple fenómeno de orden público, omitiendo su conexión con el contexto y las problemáticas generales del país.

Lógica binaria: Autoridades oficiales y Minga indígena, es la principal; pero también se plantean la de la Minga indígena y pueblo Misak, y la de la gobernación del Valle y la Alcaldía de Cali, de una manera un poco más sutil.

Sensacionalismo: determinación de la intención de la información desde el mismo título, al poner en visibilidad inmediata y perentoria la supuesta amenaza que entraña la simple llegada de los Misak, esperando producir en las audiencias sensaciones fuertes de temor y aprehensión, que necesariamente conllevan un rechazo psicológico al evento que aparece como marco: la Minga indígena.

Oficialismo: noticia completamente estructura desde el punto de vista institucional, tal como se puede advertir con el manejo de las fuentes.

Predominio del orden público: completo, la noticia se centra exclusivamente en la amenaza y la respuesta institucional a posibles alteraciones del orden público.

Palabras recurrentes: comunidad, indígena, Misak, Minga.

Uso de funciones de representación

Omisión: Se omite completamente hablar de los motivos y las razones de la Minga indígena. Como se ha dicho, la nota gira en torno a la supuesta amenaza de alteración del orden público y a la respuesta institucional a ella. La Minga queda como simple escenario que propicia los posibles “desmanes” que puedan causar los Misak.

Colectivización: Se presentan tres lados conflictivos entre los cuales solamente el institucional se identifica directamente: el alcalde de Cali y la gobernadora del Valle. El otro extremo conflictivo es presentado como “los Misak” o “indígenas Misak”, precisando apenas que “por lo menos 300 indígenas guambianos se vienen preparando para llegar a instalarse en las inmediaciones del pedestal donde estuvo ubicada la estatua”. El tercer lado es llamado Minga y su vocería es atribuida a dirigentes del CRIC.

Criminalización: No se criminaliza directamente a la Minga sino al grupo de indígenas Misak que harían presencia al margen de aquella. La transcripción de las declaraciones de la gobernadora del Valle apunta directamente a tal propósito: “En el Valle del Cauca cabemos todos. Siempre y cuando no se altere el orden público, no hayan [sic] daños a infraestructura, bloqueos en vías, ni acciones violentas que vuelvan a afectar el normal desarrollo de las actividades de las comunidades y el proceso de reactivación económica”. “Lo he dicho y reitero, no vamos a tolerar vías de hecho en movilizaciones del 10 de diciembre. Solicito al Ministerio de Defensa, el Ejército y la Policía Nacional desplegar todas sus capacidades en nuestro territorio, para prevenir cualquier acción contraria a las manifestaciones pacíficas”. Los señalamientos afectan por asociación a la Minga, aunque

las autoridades indígenas del CRIC hayan señalado el distanciamiento de los Misak con respecto a la organización.

Tratamiento de fuentes

La fuente que genera la noticia es indeterminada: autoridades locales recibieron informes de inteligencia, los líderes Misak se niegan a dialogar con las autoridades locales y con el CRIC, estos últimos garantizan el carácter pacífico de su marcha, pero no responden por los Misak. Todos estos elementos parecen transmitidos por una fuente dentro del gobierno municipal. La única fuente directa e identificada es la gobernadora del Valle, Clara Luz Roldán.

Ficha N° 04

Datos generales

Medio de comunicación. Tipo de medio y Tipo de Noticia: *Revista Semana – Virtual – Noticia.*

Enlace: <https://www.semana.com/nacion/articulo/minga-indigena-desmiente-que-llegara-a-cali-para-tomarse-la-ciudad-con-bloqueos-y-marchas/202121/>

Fecha: *23 de noviembre de 2021*

Sección y contexto noticioso de la página: *Valle del Cauca*

Extensión y acompañamiento gráfico: *Titular y lead, 10 párrafos cortos. Fotografía de bloqueo a vía Panamericana después del lead; pie de foto: “La Minga reiteró que sus acciones dentro del territorio caleño, a donde pretenden llegar desde el Cauca en la primera semana de diciembre, son totalmente pacíficas. - Foto: SEMANA” . Subtítulo después del sexto párrafo: “No vamos a permitir bloqueos”.*

Autoría: *sin autoría explícita*

Análisis discursivos

Vector informativo: *Minga indígena*

Título y lead:

Minga indígena desmiente que llegará a Cali para ‘tomarse la ciudad’ con bloqueos y marchas

Un falso comunicado generó preocupación en la capital del Valle. El Cric dice que su movilización será pacífica.

Estructura discursiva

Primer párrafo, sobre el desmentido del CRIC a un falso comunicado que circula en redes sociales.

Segundo párrafo, se citan las palabras textuales del falso comunicado.

Tercer párrafo: Rechazo del CRIC al falso comunicado, haciendo énfasis en su efecto de poner en peligro la vida de los indígenas.

Cuarto párrafo: responsabilización directa del CRIC al partido Centro Democrático y al gobierno de Iván Duque por la estigmatización y criminalización de los pueblos indígenas.

El quinto y sexto reiteran el carácter pacífico de la movilización, reiteran el rechazo al falso comunicado y exigen su retiro inmediato.

Subtítulo: “No vamos a permitir bloqueos”

Séptimo párrafo, las palabras de respuesta de la gobernadora del valle al anuncio de la minga.

En el octavo y el noveno, se cita textualmente un comunicado del CRIC de días antes, ante el cual está respondiendo la gobernadora del Valle. En la última parte del noveno vuelve la voz de la gobernadora.

El décimo da fin a la noticia con la palabra oficial de la gobernadora.

Uso de recursos de representación

Guetización informativa: La noticia representa principalmente tres visiones acerca de la nueva llegada de la Minga indígena al Valle del Cauca y a Cali: la del CRIC, la del “falso comunicado”, y la de la gobernadora del Valle, pero las tres giran temáticamente en torno a las amenazas de la alteración del orden. Se atribuye información al CRIC en dos momentos: en el primero se le cita para mostrar: su rechazo al contenido tachado como falso por la autoridad indígena; su señalamiento de responsabilidad por la campaña de criminalización de los pueblos indígenas por parte del partido de gobierno; su intención de realizar la marcha de manera pacífica; y la exigencia de retiro del falso comunicado. No obstante, el segundo momento en que se cita al CRIC, hacia la parte final de la nota, es para hablar de otro comunicado anterior, que en la próxima noticia (ficha N° 5) se atribuirá directamente a un consejero indígena, identificado con nombre y apellido; igual, está información está referida al orden público. No hay ninguna en ninguna parte de la nota consideración alguna acerca de las motivaciones y propósitos de la Minga.

Lógica binaria: El planteamiento básico en torno al cual giran las voces de la noticia está dado entre dos puntos: el CRIC y la gobernadora del Valle. Hay también como una especie de juego de confusiones cuando se habla del comunicado del CRIC frente al comunicado falso, pero también cuando se manejan en el momento inicial y en el momento final de la noticia dos diferentes comunicados del Consejo sin individualizarlos claramente.

Sensacionalismo: Se le da relevancia al comunicado tachado por el CRIC como falso, colocándolo en el segundo párrafo de manera textual: “La falsa información señala: «Llegaremos a Cali a establecer nuestro campamento indígena, está programado

hacer marchas y quizás un paro si no se cumplen nuestras exigencias, lo sentimos pueblo caleño. Recuerden nuestros ancestros estaban aquí antes que ustedes»". No obstante, las declaraciones del Consejo en torno al carácter pacífico de la Minga, la última parte de la noticia destaca la posición de la gobernadora frente a otro comunicado anterior del CRIC, que también es citado textualmente: "Días antes, cuando se anunció la movilización, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) señaló en un comunicado: «A eso vamos a Cali y también les decimos que si nos buscan, nos van a encontrar. Nosotros no vamos en son de pelea, vamos pacíficamente; sin embargo, vamos preparados porque si nos atacan tendremos que defendernos, nosotros no vamos a generar desmanes». Además, amenazaron con que «si el gobierno no avanza con las garantías, seguramente tampoco habrá Navidad»". (p. 8 y 9).

Oficialismo: se ve reflejado en la forma de llevar la nota desde las autoridades indígenas hasta la autoridad institucional oficial, representada por la gobernadora del Valle. Esta tiene la última palabra, después de la información del comunicado citado en el párrafo anterior atribuido, en esta noticia al CRIC: "Frente a esto, la gobernadora señaló que respetará las marchas y protesta pacífica. «Respetamos las marchas y la protesta social, pero respetando la ley. No vamos a permitir un bloqueo más, no vamos a permitir desmanes y vandalismo», señaló. Y además, agregó: «Me da mucha tristeza que el comunicado indígena diga que no habrá Navidad, porque de esa forma las autoridades tendremos que tomar medidas y prepararnos para ello»".

Predominio del orden público: la noticia gira en torno a él. La cuestión es si habrá bloqueos, marchas y desmanes, o si no los habrá. No hay lugar para cualquier otra cuestión. De este modo, el predominio del orden público provee todos los demás recursos de representación.

Palabras recurrentes: indígenas, comunicado, marchas, desmanes

Uso de funciones de representación

Omisión: se omite e invisibiliza la dinámica social de la Minga, solo se incluye en la nota lo que tiene que ver con el orden público, tal como se dijo atrás.

Colectivización: Toda la información proveniente de los indígenas es atribuida al actor colectivo CRIC: Consejo Regional Indígena del Cauca. La voz institucional se personaliza en Clara Luz Roldán, gobernadora del departamento del Valle del Cauca.

Victimización: La puesta en riesgo de la vida de los integrantes de los pueblos indígenas en sus territorios, incluida en los párrafos 2 y 3, no opera como función de representación en el sentido institucional de limitar el actuar político de las comunidades como simples víctimas de los actores armados ilegales, sino que representa a los indígenas como víctimas del propio Estado a causa de su accionar político.

Criminalización: el manejo poco claro en la diferenciación de los comunicados del CRIC que hacen de fuentes, pone en contradicción una versión (primera parte de la noticia) en la cual las autoridades indígenas dan garantías de movilización pacífica con el otro comunicado (segunda parte de la noticia) en el que, de manera más beligerante, se declara

la intención pacífica pero también la disposición a la respuesta ante la agresión y la amenaza de que no habrá navidad. A lo cual, se oponen las palabras de la primera autoridad del departamento, cuyas palabras culminan la noticia dando el necesario parte de firmeza por parte del gobierno.

Segregación: el contexto general de la nota gira en torno a la idea de los indígenas como extraños. Ellos, del Cauca, se movilizan a Cali, un territorio ajeno.

*Tratamiento de fuentes: Primera fuente: CRIC –Consejo Regional Indígena del Cauca– mediante dos comunicados. **OJO: las palabras del segundo comunicado son atribuidas en la noticia del 28 de noviembre a Hermes Pete, consejero del CRIC.** El llamado “falso comunicado” es, de alguna manera, utilizado también como fuente. Finalmente, la fuente institucional, la gobernadora del Valle. Hay mucha más figuración de esta en los medio que la que se le da al alcalde de Cali.*

Ficha N° 05

Datos generales

Medio de comunicación. Tipo de medio y Tipo de Noticia: *Revista Semana, digital. Informe especial.*

Enlace: <https://www.semana.com/nacion/articulo/la-zozobra-se-apodera-de-cali-por-llegada-de-minga-indigena-que-hay-detras-de-esta-sorpresiva-movilizacion/202127/>

Fecha: *28 de noviembre de 2021*

Sección y contexto noticioso de la página: *Valle del Cauca*

Extensión y acompañamiento gráfico: 27 párrafos muy cortos, Foto después del titular: imagen de la Guardia Indígena, pie de foto: “Los indígenas son los defensores ambientales más afectados por la violencia en Colombia”. Foto antes de los tres párrafos finales: vía bloqueada, pié de foto: “CALI, COLOMBIA - 28 DE MAYO: Quema de neumáticos en el bloqueo del sector La Luna durante una protesta contra el gobierno de Iván Duque el 28 de mayo de 2021 en Cali, Colombia. Las protestas contra la administración de Iván Duque no se han detenido desde que estalló el 28 de abril contra un proyecto de ley de reforma tributaria que luego fue retirado. Las demandas convirtieron su enfoque en una expresión generalizada de ira por la pobreza, la desigualdad, la mala gestión pandémica y la brutalidad policial. El Gobierno nacional y el comité de huelga continúan negociando para encontrar una solución a la crisis”. Después del tercer párrafo hay una entrada para un audio, sin ninguna atribución de fuente o crédito, en el que un hablante supuestamente indígena transmite instrucciones para hacer más efectivas las movilizaciones de la Minga.

Autoría: *solo de las fotografías*

Análisis discursivos

Vector informativo: *Minga indígena*

Título y lead

La zozobra se apodera de Cali por llegada de minga indígena: ¿qué hay detrás de esta sorpresiva movilización?

El anuncio de la llegada de la minga indígena a Cali el 10 de diciembre ha desatado una ola de especulaciones en la ciudad por lo que pueda ocurrir. ¿Se volverán a tomar la ciudad con bloqueos?

Estructura discursiva

El primer párrafo recuerda los acontecimientos del mes de abril en Cali, haciendo énfasis en las destrucciones, la agitación, los miedos y la polarización,

Los párrafos 2 y 3 reeditan esos temores por cuenta del anuncio del nuevo arribo de la Minga a la ciudad de Cali. El 3 contiene el mensaje de rechazo a la Minga por parte de la senadora María Fernanda Cabal.

Los párrafos 4, 5, 6 y 7 responsabilizan directamente a la minga de hechos criminales durante el mes de abril.

El 8, expresa la desazón de algunos ciudadanos, especialmente los de Ciudad Jardín, ante las eventuales amenazas que representa la Minga.

El 9 contiene una respuesta a la Cabal dada por Hermes Pete, consejero del CRIC, que es utilizado como motivo para subirle el tono a la eventual amenaza, lo cual se concreta en el párrafo 10.

Los párrafos 11 al 14 están dedicados al “experto en seguridad, Gustavo Orozco”, quien muestra una postura bastante radical contra la Minga y termina acusando al alcalde de Cali de una actitud muy permisiva frente a los indígenas.

Un muy breve párrafo 15 sitúa al alcalde de Cali, Jorge Iván Ospina, como “en favor de la minga”.

El párrafo 16 cumple a cabalidad la función de invisibilización al declarar que “Lo único cierto hasta el momento es que no hay certeza de cuál será el papel de la minga en Cali, ni por qué protestan en esta ocasión. No se sabe cuánto tiempo, ni dónde se quedarán en la ciudad”.

Los párrafos 17 y 18 son dedicados al analista político y social, Santiago Londoño, para quien la Minga no representa un peligro en sí misma, sino que “sí podría envalentonar a sectores más radicales que participaron de las diferentes primeras líneas durante las protestas”.

Un subtítulo: “¿Quién manda en Cali?”, después del párrafo 18

Los párrafos 19, 20 y 21 redundan en las tensiones entre el alcalde de Cali y la gobernadora del Valle, a causa de sus posiciones opuestas acerca de la Minga.

Los párrafos 22 y 23 insisten en los temores a partir de las declaraciones de Olga Naranjo, miembro de la Junta de Acción Comunal de la Comuna 22.

25 y 26 vuelven a traer a colación los miedos ocasionados por el Paro Nacional de abril.

El 27 conecta la nueva llegada de la Minga con estos miedos

El 28 declara el derecho a la protesta, pero la deslegitima por inoportuna.

Uso de recursos de representación

Guetización: el informe está completamente enfocado en relacionar los temores generados por los acontecimientos del Paro Nacional del mes de abril con la nueva llegada de la Minga indígena. Se aísla el acontecimiento social de la Minga como simple fenómeno de orden público, omitiendo su conexión con el contexto y las problemáticas generales del país.

Lógica binaria: Planteada en la representación de una oposición entre comunidades indígenas y habitantes del sector de Ciudad Jardín al sur de Cali. Por otra parte, se visibiliza la disparidad de criterios entre el alcalde de Cali y la gobernadora del Valle.

Sensacionalismo: Casi todo el lenguaje verbal del informe está lleno de elementos sensacionalistas, abundando en adjetivos y expresiones truculentas: estallido social, locales comerciales vandalizados, fachadas de escombros, estaciones MIO quemadas y destruidas, agitación comunitaria, ciudad polarizada, miedos, divisiones y zozobra, feroces manifestaciones, son expresiones contenidas solo en los escasos 7 renglones del primer párrafo, para referirse a los acontecimientos del paro nacional. “Por eso, cuando la minga anunció su regreso a Cali, la zozobra se apoderó de hasta el más optimista” (p. 7). “Desde el aviso mismo de la movilización, en Cali el rumor corrió como si se tratara de la preparación para una nueva guerra civil” (p. 2).

Oficialismo: Se aprecia claramente tanto en la escogencia de las fuentes como en el enfoque general del informe.

Predominio del orden público: el informe se estructura sobre la idea de mostrar el miedo que genera la nueva llegada de la Minga en diciembre sobre la base de recordar aspectos altamente conflictivos del Paro Nacional del abril. “La ciudad estuvo a merced de la ley del más fuerte y todo salió mal. Por eso, hoy esos fantasmas atormentan, porque las secuelas del dolor y la zozobra aún están ahí” (p. 25). “La llegada de los indígena [sic] reaviva esos miedos y puede traer consigo el segundo round de un baile de sangre que inició durante las confrontaciones civiles en medio del paro (p.26). Estas dos citas conjugan el predominio del orden público en clave sensacionalista.

Palabras recurrentes: Minga, indígena, protestas, bloqueos, zozobra.

Uso de funciones de representación

Omisión: *No solo se omite hablar de los motivos y las razones de la Minga indígena, sino que se declara abiertamente el desconocimiento de las razones de esta: “Lo único cierto hasta el momento es que no hay certeza de cuál será el papel de la minga en Cali, ni por qué protestan en esta ocasión. No se sabe cuánto tiempo, ni dónde se quedarán en la ciudad” (p. 16). En el manejo de las fuentes también hay una omisión evidente de voces propias de las autoridades indígenas, citando solo una respuesta de Hermes Pete, consejero del CRIC, a las declaraciones hechas por la senadora María Fernanda Cabal en redes sociales.*

Colectivización: *Se utiliza continuamente la palabra Minga, y un poco menos indígenas o comunidades indígenas, para referirse de manera colectiva a las personas que llegan con la movilización. Esta función encuentra su razón de ser en la función de criminalización, que se hace de manera colectiva sobre todo el movimiento indígena.*

Victimización: *sólo aparece esta función en el pie de foto de la primera imagen, en la cual se ven en primer plano a cuatro integrantes de la Guardia Indígena encabezando una marcha: “Los indígenas son los defensores ambientales más afectados por la violencia en Colombia”.*

Criminalización: *De manera directa y explícita se declara una responsabilidad colectiva de “la minga” o de “los indígenas” en la comisión de hechos delictivos durante el paro del mes de abril: “Durante las protestas y bloqueos que mantuvieron a Cali secuestrada por al menos dos meses, la minga indígena hizo presencia en la ciudad: sirvieron como protectores humanos para impedir el libre tránsito de personas y vehículos al interior de la ciudad, capturaron a supuestos policías infiltrados en las movilizaciones y aplicaron sus leyes en una ciudad donde la autoridad brilló por su ausencia en aquellos días” (p. 4). “Indígenas vandalizaron vehículos, entraron a conjuntos residenciales, dañaron viviendas, y algunas personas de ese barrio salieron armadas con ganas de hacer justicia por mano propia. El saldo: ocho comuneros nativos heridos con arma de fuego, daños por doquier y una huella imborrable –aún– de dolor, división y odios” (p. 6).*

Cosificación: *se cosifica indirectamente el movimiento indígena tachándolo de inoportuno y de idiota útil: “La protesta en Colombia es un derecho, pero en las actuales circunstancias, una movilización de esa magnitud solo crea un escenario propicio para que los más radicales saquen provecho nuevamente” (p. 27, último).*

Tratamiento de fuentes

Anuncio del CRIC - Trino de la senadora María Fernanda Cabal “la minga no es bienvenida en Cali” (p. 3) - respuesta a la Cabal en el p. 9: “Hermes Pete, consejero del CRIC, respondió a Cabal con un tono más subido y desafiante: “(...) A eso vamos a Cali y también les decimos que, si nos buscan, nos van a encontrar. Nosotros no vamos en son de pelea, vamos pacíficamente, pero vamos preparados porque si nos atacan tendremos que defendernos, nosotros no vamos a generar desmanes (...) Saldremos el 8 de diciembre y

seguramente, si el Gobierno no avanza con las garantías, seguramente tampoco habrá Navidad". OJO al tratamiento de esta información en la noticia del 23 de noviembre. En esa noticia estas mismas palabras son atribuidas colectivamente al CRIC mediante un comunicado.

Declaraciones del "experto en seguridad" Gustavo Orozco, quien realmente es un político del partido de la U. <https://emisora.javerianacali.edu.co/podcasts/conozca-gustavo-orozco-candidato-la-camara-por-el-valle-del-cauca>

Declaraciones del alcalde de Cali, Jorge Iván Ospina

Declaraciones del "analista político y social" Santiago Londoño

Declaraciones de la gobernadora del Valle, Clara Luz Roldán.

Declaraciones de Olga Naranjo, miembro de la junta de acción comunal de la comuna 22

Otra faceta de la información

Como puede apreciarse con la lectura de las anteriores fichas, la lectura inicial de los medios tradicionales frente a una institución indígena como la Minga tiende en mayor o menor medida hacia la criminalización, situándola en el ámbito informativo del orden público, tanto por el enfoque noticioso como por el manejo de las fuentes, sin tomarse el trabajo de insinuar siquiera las motivaciones y fundamentaciones históricas que tienen los pueblos indígenas para sustentar estas formas de manifestación.

No hay el más mínimo esfuerzo de información y comprensión intercultural en este tipo de informaciones, que comparten en términos generales el mismo tono con aquellas que se estudiaron en la primera parte de la selección. Por eso es interesante analizar con detalle una información sobre los pueblos indígenas que no pasara por el vector informativo del orden público.

En este orden de ideas, la siguiente ficha corresponde al ACD de un contenido patrocinado que apareció en la versión física de El Tiempo el domingo 12 de diciembre de 2021; es decir, al mismo tiempo que se presentó la última Minga a la ciudad de Cali. El lector puede elaborar sus conjeturas acerca de esta coincidencia. La sección donde aparece denominada informe sectorial. Colombia somos todos; y el título del artículo es *El poder de la diversidad*. Ahora veamos en detalle la forma discursiva en que se manifiesta esta inclusión intercultural; es decir, como se dijo en el capítulo III, cómo el planteamiento discursivo revela una simulación de interculturalidad a partir de un discurso que es en el fondo simplemente multicultural.

Ficha N° 06

Datos generales

Medio de comunicación. Tipo de medio y Tipo de Noticia: *El Tiempo, en físico.*

Fecha: *domingo, 12 de diciembre de 2021*

Sección y contexto noticioso de la página: *Informe sectorial, toda la página con la ilustración.*

Extensión y acompañamiento gráfico: *menos de media página sin la ilustración, 15 párrafos.*

Autoría: *sin declarar.*

Análisis discursivos

Vector informativo: *información económica*

Título y lead:

El poder de la diversidad

Cada región, con sus fortalezas e innovaciones, aporta al fortalecimiento económico, social y cultural del país. En diversas industrias las sinergias son palpables, permitiendo encadenamientos que hacen de Colombia un referente en una larga lista de sectores. Aunque existen tareas pendientes y desafíos por resolver con las minorías, el potencial nacional no es nada despreciable.

Estructura discursiva

1er párrafo – Diversidad cultural colombiana y mención de las “comunidades étnicas”.

2º párrafo – predominancia de indígenas y afros – distinción del resto de la sociedad por “sus condiciones y prácticas sociales, culturales y económicas”, y por su “mantenimiento de la identidad a lo largo de la historia”.

3er párrafo – cifras sobre la población indígena de Colombia del censo de 2018.

4º párrafo – autosuficiencia y organización relativa de los “grupos indígenas” bajo el criterio de tener o no “movimientos productivos” con el apoyo de empresas e organizaciones internacionales “en aras de potencializarlos, capacitarlos y apoyarlos”, a cuyo fin han creado “programas de responsabilidad social e inclusión laboral”.

5º párrafo – Investigación de la ANDI “sobre las organizaciones que le apuestan a la inclusión social de estas minorías”. Ejemplos.

6º párrafo – destaca que para “mejorar el bienestar de estas comunidades en el largo plazo” es necesaria “su inserción al aparato productivo nacional” por lo que hay que “apostarle a la inclusión productiva”.

7º párrafo – ventajas de esa inclusión, según la investigación de la ANDI.

8º párrafo – se concluye que “este tipo de iniciativas empresariales no solo minimizan el impacto negativo que pueden generar las actividades económicas de las empresas en los territorios de las comunidades, sino que maximizan sus ventajas competitivas, a la par que dan solución a problemas sociales en sus territorios de influencia”.

9° párrafo – concepto de “valor compartido”, según Harold López, “consultor y especialista en comunicación organizacional”. Lo que expresa textualmente es: “Lo que se hace es maximizar la riqueza que se tiene como empresa, esa ganancia social o empresarial también se comparte con el medio ambiente y se transforma esta actividad económica para que no genere tanto daño”.

10° párrafo - Encabeza la frase “Empresas que trabajan en el cumplimiento de propósito pululan” Exponen el ejemplo de la empresa Selva Nevada, establecimiento de “redes de prosperidad” con 10 “comunidades étnicas”. Zonas impactadas.

11° párrafo – Selva Nevada y la utilización de pulpas de frutos “desconocidos” o exóticos “asaí, arazá, camu camu, corozo o iguaraya”.

12° párrafo – Valores específicos del asaí: “hasta hace unos años era solo una maleza en el monte sin valor económico; hoy, es un producto de alto valor agregado que lleva bienestar a las comunidades encargadas de su producción y visibiliza su cultura”

13° párrafo – reivindicación del rol de las empresas en la calidad de vida “de sus públicos de interés”.

14° párrafo – “las comunidades étnicas tienen una sabiduría ancestral que haría mucho bien a las empresas. La consigna del buen vivir (el respeto por el otro y por las diferentes formas de vida), tan propia de las culturas indígenas, es algo que debe replicarse en el actuar del tejido empresarial colombiano”.

15° párrafo – de cierre: “Si hay algo que aporta a las empresas es la diversidad, pues las diferencias construyen”.

Uso de recursos de representación

Guetización informativa: Se establece a través del mecanismo de narrar al otro étnico como sujeto que solo puede empoderarse mediante la ayuda del sector productivo. En otras palabras, el aislamiento se presenta en cuanto a que el propósito exclusivo es la inserción dentro del sistema productivo nacional. Ahora bien, en este caso, los pueblos indígenas son narrados desde afuera, definiéndolos a partir de su diferencia con el resto de la sociedad a partir de formulaciones esencialistas.

Lógica binaria: no hay juegos de lógicas binarias en tanto en el informe impera una lógica o pensamiento único, el de la racionalidad económica de la Modernidad histórica, siendo las lógicas o formas de pensar propias de los indígenas prácticamente invisibles en el artículo.

Sensacionalismo: como se trata de una nota completamente alejada del vector informativo del orden público, no es propiamente sensacionalista. No obstante, presenta cierta dosis de exotismo al hablar de los productos de la empresa publicitada como “frutos desconocidos”. Este mismo efecto se remarca con las referencias retóricas a las sabidurías ancestrales de las “comunidades étnicas”.

Oficialismo: En este caso el oficialismo se asume mediante la formulación de enunciados muy propios de la ortodoxia económica; esta es el camino que debe seguirse para lograr la prosperidad y la paz. Ahora bien, a este oficialismo reflejado en el uso de ciertas palabras y fórmulas clave, se le combinan elementos del lenguaje que se utiliza para simular actitudes interculturales, cuando en el fondo lo que se plantean son soluciones hegemónicas multiculturales que contemplan lo diferente como algo a integrar en la propia lógica.

Predominio del orden público: no hay referencia directa a ningún aspecto del orden público. Solo aparece implícito el mensaje de que el buen vivir de las comunidades depende preponderantemente de su inserción en el sistema económico.

Palabras recurrentes: indígenas – inclusión – comunidades – cultural - económico – desarrollo - productividad

Uso de funciones de representación

Omisión: se omite la autonomía de los pueblos indígenas, a no ser que se trate de una autonomía fundamentada en su inserción en el aparato productivo hegemónico. La autonomía acá trata de figurarse como exclusivamente económica, sin la menor alusión a una autonomía política. El lenguaje pretendidamente técnico de lo económico sirve para despolitizar toda la articulación social narrada, invisibilizando esta parte real de los procesos de los pueblos indígenas en Colombia. De esta manera se eufemiza su papel, haciéndolos figurar como meros aportantes de productos exóticos para el sistema económico nacional. Otra función de omisión importantísima es la que pesa sobre las voces de los representantes de los pueblos indígenas supuestamente beneficiados con las iniciativas publicitadas, las cuales brillan por su completa ausencia.

Colectivización: Desde un plano más general, se tiende a cierta igualación de las que denomina “comunidades étnicas” como aquellas cuyas “condiciones y prácticas sociales, culturales y económicas los distinguen del resto de la sociedad y que han mantenido su identidad a lo largo de la historia”. El esencialismo que permea la conceptualización también contribuye a esta función de colectivización. Por otra parte, desde un plano más específico, las “comunidades indígenas” beneficiadas son así llamadas sin emplear sus nombres propios. No hay entonces referencia a pueblos indígenas específicos que sean beneficiarios de este tipo de emprendimientos.

Victimización: No aplica en este caso al no estar vinculado al vector informativo orden público.

Criminalización: No aplica en este caso al no estar vinculado al vector informativo orden público.

Segregación, exclusión: como ya se comentó, se remarca la diferencia con el resto de la sociedad a través de parámetros esencialistas. Esta distancia se remarca con la constante invitación a la inclusión o la inserción social y económica de las “comunidades étnicas” al aparato productivo nacional.

Defensa y revaloración: *de manera ambigua se valoriza la filosofía indígena del buen vivir, alcanzando a enunciar dos de sus aspectos: “(el respeto por el otro y por las diferentes formas de vida)”*; e incluso se atreve a formular que dichos principios deberían “replicarse en el actuar del tejido empresarial colombiano”, pero esto se dice sin mayor explicación, por lo que queda el sabor de lo que popularmente se denomina “saludo a la bandera”.

Arcaización: *Hay un poco de exotización con la asociación que se hace de las comunidades indígenas con productos “desconocidos”.*

Cosificación: *aparece en tanto los pueblos indígenas –que solo una vez son nombrados así– son tratados en la nota como sujetos a intervenir, a tutelar. “Potencializarlos, capacitarlos y apoyarlos” son las tres palabras claves que denotan una situación de dependencia, en la que los que saben y deben apoyar son los técnicos económicos del orden hegemónico. En el trasfondo sigue apareciendo la imagen del indígena como menor de edad.*

Promoción: *exclusivamente en el orden económico. No hay consideración directa y seria siquiera de algún elemento de la cosmovisión, y mucho menos de alguna lógica económica propiamente indígena.*

Folclorización, exotización, banalización: *El enunciado folclorizante ya especificado sitúa la importancia del indígena en su calidad de aportantes de productos exóticos; esto indirectamente conlleva una banalización de su real situación dentro de una dinámica social problemática, tal como ha sido de modo real el devenir histórico de los pueblos indígenas en todos los rincones de Latinoamérica. En otras palabras, la economización de los indígenas, en aislamiento de todas las otras esferas sociales, principalmente la política, promueve una representación en la cual dicho indígena aparece como un sujeto pintoresco al que es muy difícil atribuirle una actitud y una aptitud política.*

Tratamiento de fuentes

Fuente primaria, la investigación de la ANDI. Fuente secundaria, “Harold López, consultor y especialista en comunicación organizacional”. No hay más fuentes. No hay ninguna fuente de las “comunidades étnicas” de las que trata el artículo.

Esta mirada desde otro lado sobre las comunidades indígenas abarca entonces el otro lado del marco de posibilidades de representación de los pueblos indígenas en la prensa tradicional colombiana. El lector atento habrá juzgado lo difícil que puede ser encontrar muestras de periodismo con vocación intercultural en las informaciones del día a día de los principales medios de comunicación periodística escrita de información rápida, del día a día. Es necesaria entonces una conmoción del periodismo, propuesta de la manera en que se hará en las consideraciones finales de este trabajo.

Consideraciones finales

¿Es posible un periodismo intercultural? Eso depende de muchas cosas.

En primer lugar, habría que desprendernos de la idea de abarcar todo el periodismo. Es decir, y en consonancia con lo propuesto en el primer capítulo, hay que verlo como un campo social/cultural muy complejo. Es decir, no existe el periodismo como un todo funcional que pueda ser orientado en la dirección “más conveniente”. No se cree en este trabajo en las propuestas o intentos de mejora de un periodismo en general y a secas, como si fuera un todo funcional guiado por las mismas intenciones.

El campo periodístico es un campo social/cultural complejo, que conforma y es conformado por otros campos sociales complejos. Todo depende del enfoque que se le quiera dar a esa visión de los campos. Al campo periodístico propiamente dicho podría vérselo como conformado por sendos campos periodísticos menores: de la manera más tradicional, podrían verse como subcampos los ámbitos televisivos, radiales, informáticos, escritos, por ejemplo; pero también podrían considerarse por temas: periodismo político, económico, deportivo, etc.; en fin, cualquier división realizada sobre el periodismo podría ser considerada como una conformación de subcampos periodísticos en acción. A la vez, el periodismo podría ser encuadrado como subcampo dentro de un gran campo de la comunicación, en relación con otros campos comunicativos y, obviamente, en relación con todos los demás grandes campos sociales culturales.

Pero no se trata de divisiones clasificatorias tradicionales de la modernidad histórica, ciertamente reductoras e inmovilizantes. La visión de los campos dada por Bourdieu permite el movimiento, la variabilidad, la permeabilidad entre dichos campos, acotados apenas como las arenas de lucha más o menos permanentes o efímeras en la que los actores sociales compiten y colaboran por la posesión de variados tipos de capitales. Es una *topología social* que trata de captar diversas duraciones y fluctuaciones, siendo consciente precisamente de la gran complejidad que entrañan los hechos sociales/culturales.

El campo periodístico es entonces vasto y complejo, y quizás la forma de análisis más interesante sea aquella que busque discernir campos de acción según políticas editoriales, declaradas u ocultas. En otras palabras, al ser el periodismo un oficio en conexión con todos los demás campos sociales, principalmente el económico y el político, su campo es una arena de lucha entre diferentes formas y regímenes de representación de cualquier aspecto de la realidad social/cultural que interese.

Poniendo distancia con cualquier fantasía funcionalista, partimos de la certeza empírica de un mundo humano en el cual es el conflicto y no la estabilidad el motor de su movimiento. No se trata de una “simple” lucha de clases, sino de algo muchos más complejo, que intersecta y revuelve las clasificaciones demográficas. Así las cosas, con lo que nos encontramos en la realidad es precisamente con esos actantes y sus actuaciones sociales dentro del marco de instituciones mediáticas más o menos formales, en constante lucha por una diversidad de

capitales, también más o menos loables según las diversas moralidades, que también coexisten en conflicto. Puede afirmarse entonces que el periodismo es un campo de luchas por la representación, sin temor a equivocarse.

En este sentido, la propuesta de un periodismo intercultural interpela a todas las demás formas de hacer periodismo, pero no puede esperar transformarlo. Y no puede hacerlo porque buena parte de esos actantes periodísticos seguirán actuando en consonancia con los intereses económicos/políticos contrarios a una interculturalidad de fondo. Es decir, que la propuesta de un periodismo intercultural ha de presentarse como un contendiente poderoso en la arena de luchas por la representación que es el periodismo, que interpele todas las demás visiones al mismo tiempo que no espera ingenuamente a que la totalidad del campo acepte sus buenas razones.

Hay un buen número de actores periodísticos y medios de comunicación cuyos intereses confluyen con la visión del periodismo intercultural enunciada en este trabajo. Hay afortunadamente muchos estudiantes de periodismo que tienen una profunda vocación ética y de servicio para quienes más lo requieren: los marginalizados. Esto es muy importante, pero no basta. Una de las cosas que ha querido demostrar esta tesis de grado es que la asimilación y aplicación de un periodismo intercultural requiere de un profundo revolcón epistemológico.

El periodismo es un oficio muy viejo, al que pueden encontrarse antecedentes desde la invención de la escritura. Pero la cristalización de sus modos de producción y distribución, al igual que los sistemas de pensamiento que los estudian, son productos directos de la Modernidad histórica. Es la episteme de dicha Modernidad histórica lo que guía al periodismo.

Un practicante del periodismo intercultural debe entonces pasar por intentar liberarse del corsé epistémico que apareja la construcción de la Modernidad histórica. No se trata del extremo -imposible, por demás- de la negación total de la modernidad, sino de la reivindicación de sus proyectos democráticos y de secularización de las prácticas culturales, que a la postre resultaron cooptados, superados y traicionados por el proyecto expansivo del capitalismo, tal como devino hasta hoy. Un practicante del periodismo intercultural está entonces en una situación *postmoderna* (¡qué mala palabra!), es decir, de crisis frente a los resultados reales de la Modernidad histórica; pero una crisis de cambio y reformulación, no de mera destrucción.

A causa de lo anterior, se sostiene en este trabajo la necesidad del estudio y desarrollo de las teorías periodísticas, desde una perspectiva que recorra el camino desde lo *interdisciplinario* hacia lo *transdisciplinario*. Es decir, que hay que seguir un movimiento constante desde la situación de unas disciplinas académicas todavía en buena parte sitiadas por las divisiones tradicionales originadas entre los siglos XVIII y XIX, hacia formas de conocimiento híbridas que no solamente relacionan horizontalmente saberes académicos sino que también tienden puentes con saberes no académicos.

La calidad eminentemente idiográfica del periodismo lo sitúa directamente en esta necesidad de conjugar diversos tipos de saberes; en este sentido, todo el campo periodístico debería

sentirse interpelado. Pero esta interpelación se vuelve obligación si hablamos de la práctica del periodismo intercultural, tal como se explicó en este trabajo. Este tipo de periodismo requiere inexcusablemente la puesta en cuestión de cualquier tipo de pensamiento único o hegemónico.

Todas estas tensiones y exigencias se complican si tenemos en consideración las transformaciones estudiadas en el capítulo II. La convergencia tecnológica ha derivado en caminos tales como las *humanidades digitales*, la *tecnociencia* y la *tecnopolítica* que, como se vio, son insoslayables para la práctica del periodismo en la actualidad. La propuesta del llamado *periodismo 3.0* entendido como el periodismo del siglo XXI, es el intento de resurrección de los ideales tradicionales del periodismo con la utilización de las tecnologías informáticas y comunicacionales contemporáneas. Los ideales democráticos son los mismos, pero sus mecanismos han cambiado radicalmente, en el sentido de que todo aquel que tenga acceso y sepa utilizar la tecnología digital puede participar abiertamente generando contenidos, pasando de mero consumidor a co-productor o *prosumidor*, siendo beneficiario de un periodismo colaborativo, verificado y enriquecido con las voces ciudadanas.

No se supone que el *periodismo 3.0* vaya a sustituir, sino que va a interpelar y a complementar al periodismo tradicional. El profesionalismo y la experticia del periodista formado son cada vez más necesarios, sobre todo para separar la información fiable de la que no lo es. La formación y la vocación periodísticas no pueden ser reemplazadas, porque son la fórmula para enfrentar los riesgos del *periodismo 3.0*, que también los tiene.

De los planteamientos esbozados en este capítulo se coligen claramente las posibilidades de este periodismo del siglo XXI con respecto al ejercicio de un periodismo intercultural que aporte positivamente a una construcción social más justa. Todas estas convergencias conceptuales apuntan a cimentar la idea de un periodismo que sea capaz de sortear el abismo epistémico que nos separa de otras formas de ver el mundo, tal como sucede con las cosmovisiones de los pueblos indígenas, para el caso concreto de interés de este trabajo.

Este periodismo colaborativo que se proyecta hacia el futuro –y que seguramente tendrá que enfrentar grandes obstáculos– puede ser una excelente vía de comunicación para conocer, comprender, apreciar, respetar y difundir la diferencia cultural. Se vuelve a cumplir la dialéctica, en tanto las condiciones tecnológicas hegemónicas actuales tiene como resultado inesperado las estrategias que los grupos contestatarios implementan para actuar como fuerzas centrífugas de esa hegemonía.

Pero, como ya se ha repetido tantas veces, para poder comprender y ejecutar conscientemente una transformación del periodismo en clave de interculturalidad, es necesario emprender la desconstrucción de algunos de sus aspectos epistémicos centrales, que son dependientes de la construcción cultural de la Modernidad histórica. Este camino se emprende en el capítulo III, alrededor de un par de conceptos de una utilización dentro de la producción periodística muy vasta y muy basta, es decir, una utilización extensa pero burda, sin mucha reflexión acerca de la construcción histórica de los sentidos de dichas palabras: cultura e identidad.

Son dos palabras muy interesantes, sobre las cuales se pueden rastrear, tal como se mostró, toda una serie de rasgos y sesgos epistémicos, fundamentales a la hora de una construcción

mental y discursiva del *presente social de referencia*. Las largas consideraciones de este capítulo se espera que sean sustento convincente para la idea de que el estudio y el ejercicio de un periodismo intercultural debe pasar necesariamente por la comprensión de los alcances y efectos del uso de conceptos como *cultura e identidad* dentro del marco de la *Modernidad histórica* que los produjo. Se hace necesaria una visión crítica del uso de estas nociones, al modo de una vigilancia epistémica, para poder transformar los elementos y giros coloniales que abundan en la práctica periodística cotidiana y que pueden estar presentes de manera evidente o solapada en la teoría periodística contemporánea.

La idea expuesta de que el elemento fundamental constituyente del mundo de la realidad es *la diferencia* y no *la identidad*, coincide con la idea de Heráclito de Éfeso de que el principio del mundo real es el movimiento. Y todo esto a su vez coincide con la visión fenoménica que predica la necesidad de comprender la realidad en marcos que jueguen con la idea de la complejidad.

Dado este marco conceptual más general, que busca estructurar las bases fundamentales de las acciones de desconstrucción y reconstrucción de partes del campo periodístico por parte de unos actantes periodísticos interesados en desarrollar diálogos interculturales y en perseguir otro tipo de capitales diferentes a los economicistas, se hizo necesario conocer más detenidamente las propuestas dadas en el ámbito colombiano que apuntaran a la búsqueda de la comunicación y el periodismo intercultural.

El capítulo IV se propuso entonces profundizar la base conceptual de la interculturalidad, la comunicación y el periodismo desde el punto de la experiencia de los pueblos indígenas colombianos. Esto se hizo con el debido respeto a sus propios procesos, sin querer interferir en ellos, sino más bien con el propósito de incluir dentro de las teorías periodísticas – especialmente en aquellas que puedan ser más centrales o hegemónicas- la reflexión sobre los puntos de vista y actuaciones de los pueblos indígenas frente a la comunicación y al periodismo. Es un intento de comprensión y asimilación de la cosmovisión indígena aplicada a la comunicación y al periodismo.

De este modo, partiendo de la conceptualización básica de la *Interculturalidad* desde el punto de vista de los pueblos indígenas, se examinan los conceptos de *comunicación indígena*, *Periodismo indígena* y *Periodismo colaborativo intercultural*, para luego pasar a un pequeño panorama de los medios étnicos indígenas de comunicación en Colombia, en el marco del estado político actual de los asuntos indígenas en Colombia.

De manera complementaria, este capítulo exploró la manera en que el periodismo nacional colombiano ha tratado los asuntos étnicos indígenas a partir de las elaboraciones de un importante y desconocido estudio sobre la representación indígena en los medios de comunicación. Este estudio es digno de ser explorado en profundidad por investigadores, profesores, estudiantes y periodistas en ejercicio, pues constituye un memorable esfuerzo de elaboración intercultural, precisamente, en cuya realización participaron integrantes de los pueblos indígenas y académicos mestizos.

Con lo expuestos en el capítulo IV, se completa el marco de comprensión conceptual del periodismo intercultural en cuanto a lo que se refiere a los pueblos indígenas de Colombia. Consecuente con lo manifestado al principio de esta parte, puede corroborarse que, al mismo tiempo que se sigue ejerciendo un periodismo de corte tradicional, amoldado a los patrones epistémicos de la Modernidad histórica, existen unas propuestas de periodismo intercultural alternativo, las cuales deben estar en sintonía con los estudios y las propuestas de los mismos pueblos indígenas.

Como también se dijo en su momento, de esta situación deben tomar nota los periodistas honestos, conscientes y consecuentes con el ejercicio de un periodismo a favor de los grupos sociales marginalizados, pero principalmente deben hacerlo todos aquellos investigadores que quieran contribuir con el desarrollo de unas teorías periodísticas acordes con las demandas de los tiempos actuales, entre las cuales están las relacionadas con la crisis de la modernidad histórica, tal como fue vista en el capítulo III.

Para complementar y contrastar el contenido básicamente teórico de este trabajo de grado, se propuso realizar un ejercicio de investigación acerca de algunos contenidos de medios de comunicación tradicionales en su tratamiento de los temas que tuvieran que ver con lo indígena. Se propuso entonces en el momento del diseño de este trabajo, una metodología cualitativa de carácter exploratorio, habida cuenta los pocos, pero valiosos referentes conceptuales que fueron encontrados en la red, en tiempos en que el manejo de la pandemia mantenía cerradas bibliotecas y centros de documentación, y había clausurado las posibilidades del trabajo de campo etnográfico. Bajo esas condiciones, y en total incertidumbre sobre su duración, se proyectó esta parte del trabajo.

Como se hace constar en los capítulos anteriores, una intensa indagación documental buscó determinar el estado de la reflexión teórica sobre periodismo transcultural e intercultural en Colombia. Ahora bien, el momento complementario consistió en observar el panorama informativo de algunos medios colombianos sobre asuntos indígenas, buscando justamente determinar su situación en torno a los discursos y las prácticas asociadas a la interculturalidad, en el sentido que se le dio en este trabajo. Se propuso que el campo a investigar se cerrara al trabajo periodístico en sí, elaborado por sujetos sociales que cumplen un papel de periodistas; excluyendo considerar el papel de los sujetos sociales que actúan como *prosumidores*.

Luego de esta visión panorámica, que abarcó cuatro meses de observación, se escogió un evento específico y significativo para estudiar más detenidamente los discursos de los medios tradicionales teniendo en cuenta dos vertientes conceptuales metodológicas: el *análisis crítico del discurso* (van Dijk, 1999), y la *teoría del framing* (Aruguete, 2017. Retegui, 2017. Benavides, 2017), elementos conceptuales/metodológicos que son explicados al principio es este capítulo final.

El ejercicio en sí, buscaba detectar continuidades o transformaciones en los discursos periodísticos tradicionales que ya habían sido analizados 17 años antes. Tal como puede derivar el lector atento, las fichas de análisis revelan que no se ha avanzado mucho en el desarrollo de un periodismo intercultural por parte de medios de comunicación tradicionales.

El primer asunto a tener en consideración, a partir de los resultados de este corto análisis, es el de los criterios de noticiabilidad que pueda tener un determinado acontecimiento que tenga que ver con los pueblos indígenas. Y esto se relaciona estrechamente con las políticas editoriales declaradas y no declaradas de cada medio o que atraviesan a diversos medios. Lo que se constata es que, en este ámbito de los medios escritos más tradicionales, la noticiabilidad de los asuntos indígenas está asociada preponderantemente al vector informativo del orden público.

Siempre en relación con unos recursos de representación de guetización informativa, lógica binaria, oficialismo y tiempo inmediato, sazonados con dosis mayores o menores de sensacionalismo, encontramos que la versión de los pueblos indígenas más vendible para los medios noticiosos escritos tradicionales en su adscripción al orden público. Son estos cuatro recursos de representación los más abundantes y socorridos para establecer un régimen de representación de los pueblos indígenas en Colombia.

El uso combinado de estos recursos de representación conlleva a producir unas funciones de representación que, en los inmensamente mayoritarios casos en los cuales la información indígena es dirigida hacia el vector informativo del orden público, puede dividirse en dos grandes vertientes: la de la criminalización y la de la victimización, según los pueblos indígenas aparezcan binariamente enfrentados a las autoridades y al “resto de la sociedad”, en el primer caso, o a actores armados ilegales, en el segundo.

Pero es una constante que las funciones de representación de la segregación, la exclusión, la omisión, la invisibilización, la eufemización y la colectivización aparezcan en la totalidad de la información sobre pueblos indígenas. Siempre se les trata como entidades sociales aparte, sobre la base de unas identidades entendidas de la manera más esencialista, tal como se la estudió en el capítulo III. Esta constante presencia de las anteriores funciones de representación mencionadas se ve acompañadas de dosis más o menos fuertes de funciones de arcaización, folclorización, exotización y banalización.

Algo similar ocurre en los muy pocos casos en que la información indígena no va dirigida al vector del orden público. Es el caso del informe sectorial analizado, en el cual se patentiza el fenómeno de la *interculturalidad* asumido como mera *multiculturalidad*, esto es, sin el esfuerzo y comprensión de la cosmovisión del Otro étnico y afincado siempre en la visión del mundo propia de la Modernidad histórica. Dicha multiculturalidad asume en apariencia unas funciones de representación de defensa, revaloración y promoción; pero a la postre, deriva en las ya mencionadas funciones de representación de segregación, exclusión, omisión, invisibilización, eufemización y colectivización; además de proyectar también las de cosificación, folclorización, exotización, y banalización.

El periodismo escrito tradicional de corta duración en Colombia no ha podido sacudirse de los sesgos epistemológicos que son promovidos y reproducidos dentro del marco epistemológico de la Modernidad histórica.

Pero este no es un problema de todo el periodismo escrito.

En el *periodismo de news*, del día a día, el actante periodista está más constreñido por las condiciones, por los valores periodísticos y las políticas editoriales del medio para el que trabaja, además de sentir directamente las relaciones problemáticas que el medio periodístico tiene con los otros campos de la realidad social.

En el *periodismo literario* de largo aliento, el actante periodista (llámesele cronista, reportero o narrador) está en medio de otras tensiones diferentes con los medios que compran su trabajo o con las editoriales que publican sus libros.

Pero no se pretende en estas líneas crear una división entre estos dos tipos de periodismo. Es mucho más consecuente con el espíritu de este trabajo encontrar vasos comunicantes, relaciones, continuidades. Es cierto que el afán, la presión del tiempo del periodismo del día a día aparecen como un enemigo terrible, tanto de la tan encomiada rigurosidad investigativa como de la perfección de la escritura.

Este es un hecho real, ante el cual el actante periodista que se encuentre en este posicionamiento dentro del campo periodístico y esté interesado en desarrollarse interculturalmente, entre otras virtudes periodísticas, no puede limitarse a quejarse, sino que debe aprovecharlo como desafío para desarrollar aún más sus talentos investigativos y narrativos. Algo así como la asimilación de una intensa terapia de choque, como una escuela que quizás más tarde lo lleve a estar mejor equipado, a tener un buen “callo” para enfrentar su papel en otros lugares del campo periodístico.

En Colombia ha habido muchos excelentes escritores que se han forjado en salas de redacción, corresponsalías y trabajo del día a día. Los ejemplos abundan en la historia del periodismo colombiano. Pero, para los propósitos de este trabajo, es interesante detenerse en el caso concreto del periodista, profesor y escritor local Juan José Hoyos Naranjo, quien, a lo largo de su vida, pasando por diferentes posicionamientos dentro del campo periodístico, ha realizado una obra tanto narrativa como analítica muy considerable y respetable.

Hoyos Naranjo ha escrito muchos textos narrativos y analíticos abarcando muy diversos temas, con una verdadera vocación universalista. Lo peculiar de su caso es que su obra se ha ocupado en muchas ocasiones de los indígenas Embera del occidente del país, pero en él esta no solo ha sido una influencia temática, sino también epistémica y metodológica. Gracias a su obra periodística he podido comprender muchos aspectos de la mentalidad de este pueblo indígena, el mismo pueblo al que pertenecían aquellos personajes que tanto me impactaron cuando era un joven cuasi aventurero, tal como fue narrado en la introducción.

Hoyos incluso ha incursionado en el campo de la ficción literaria con *Tuyo es mi corazón* editado en 1984 por Planeta, y *El cielo que perdimos* publicado por esta misma editorial en 1990. Ya en el plano del ejercicio y el estudio de la narrativa periodística, tiene, entre otras, obras como *Un pionero del reportaje. Francisco de Paula Muñoz* y “*El crimen del*

Aguacatal” (2002), de Hombre Nuevo Editores; *Escribiendo historias. El arte y el oficio de narrar en el periodismo*, publicada en 2003 por la Editorial Universidad de Antioquia; *Viendo caer las flores de los guayacanes* publicada por Hombre Nuevo Editores en 2006; *La pasión de contar* (2010), voluminoso manual analítico y antológico sobre la narrativa periodística en Colombia, sacado por Hombre Nuevo Editores y la Editorial Universidad de Antioquia; *En el nombre del padre* (2016), de Sílabas editores; y *El eco de las cosas*, publicado en 2018 por la Editorial Universidad de Antioquia.

Las obras de este autor relacionadas con el pueblo Embera son: *El oro y la sangre* (1994), editado por Planeta y que fue acreedor al Premio Planeta Germán Arciniegas de Periodismo; *Janyama, un aprendiz de Jaibaná* (2010), en coautoría con José Joaquín Domicó y Sandra Turbay, de Editorial Universidad de Antioquia; el prólogo y la parte IV de la antología de crónicas y reportajes *Sentir que es un soplo la vida* cuya segunda edición fue dada al público en 2015 por Sílabas Editores; y *El método salvaje. El encuentro con el otro en el periodismo narrativo* (2018) publicado por Ediciones Desde Abajo.

El oro y la Sangre es un reportaje sobre una serie de conflictos entre el pueblo indígena Embera y colonos paisas en el alto Andágueda, Chocó, por descubrimientos y explotación de minas de oro. El reportaje está sólidamente construido a partir de una combinación de diferentes formas escriturales: crónicas de los acontecimientos principales, contextualización histórica documentada, informes periodísticos escuetos y perfiles de actores sociales preponderantes. Este reportaje está significativamente encabezado por una especie de prólogo que introduce al lector de una manera muy precisa y sensorial en el mundo que va a descubrir:

En un lugar muy lejano de las selvas del Alto Andágueda, por el camino lleno de barro que atraviesa los montes y que va desde la fonda de Docabú hasta los potreros abiertos de la misión de Aguasal, hay un caserío formado por varios ranchos, casi todos construidos con tablas de madera y zinc [...] En la calle principal del caserío hay una fonda donde venden víveres y aguardiente y donde también se puede oír música algunas noches [...] El dueño de la fonda es Guillermo Murillo, un emberá nacido en el alto de Cascajero, que tuvo que abandonar su casa de la montaña junto con sus familiares después de los sucesos de febrero de 1987 [...] El dueño está tomando aguardiente y emborrachándose. Y mientras habla con uno de los maestros de la misión de Aguasal que ha ido a visitarlo, coge entre sus manos una pistola. Por momentos la toca como si fuera una joya tallada en un metal precioso. El arma es negra y pesada. Una Star 765. Parece una escuadra pavonada. Guillermo la mira con una sonrisa de satisfacción... (Hoyos, 1994: 15 – 17)

Mientras va anticipando la representación de los sucesos principales que va a abarcar el reportaje, utiliza la figura de la pistola no solo como símbolo de la violencia que se hizo cotidiana en esa región, sino también del poder atractivo que ejercen ciertos objetos de los “blancos”, como las grabadoras y el aguardiente, sobre los indígenas Embera. Esta escena tiene un claro carácter cinematográfico y está colocada como tal: las imágenes hablan por sí solas. Como veremos, la escritura de Juan José Hoyos es así: clara y directa, dejando que las imágenes hablen por sí solas en secuencias de imágenes cinematográficas limpias... Aunque con palabras.

Sentir que es un soplo la vida es una antología de relatos dividida en partes temáticas, que pasa por las transformaciones urbanas de Medellín, las consecuencias de la explotación minera en los pueblos del nordeste antioqueño, historias sobre la región de Urabá y Córdoba, entre otros temas. El prólogo de esta antología de relatos es muy significativo: Se llama *El poder de las historias: las palabras del Jaibaná Salvador*. Allí se relata la historia de un tambor ceremonial muy valioso para el Jaibaná Salvador que “cambia” por 200 pesos y unas cuantas baratijas con unos estudiantes de antropología mientras está en plena borrachera ceremonial. Cuando Salvador despierta de su ebriedad descubre la falta del tambor y que los estudiantes ya han retornado a la ciudad con él.

Como los estudiantes había llegado a esa comunidad de Valparaíso gracias a un artículo anterior de Juan José donde relataba como un mestizo, Vicente Vargas, había donado una parte de los terrenos que había heredado a un grupo de indígenas que no tenían tierra propia, entre los cuales estaba el Jaibaná de marras, resultó siendo el culpable indirecto del hecho, mejor dicho, la historia que había escrito.

Después de algunos días de pesar, Hoyos pensó que si escribía otra historia quizás podría rescatarse el valioso tambor, lo cual efectivamente sucedió. Este segundo texto, el que finalmente fue conocido por los incautos estudiantes, después de que apareció en el periódico El Mundo de Medellín en marzo de 1982, es incluido en la parte IV del libro bajo el título *¡Que devuelvan el tambor!*

Cuando el Jaibaná Salvador hubo recuperado el tambor, exclamó: “Ese hombre tiene más poder que yo” (Hoyos, 2015: 14). A partir de esta experiencia Juan José establece un paralelo entre el poder de las historias periodísticas y el poder de las historias que cuentan los sabedores indígenas. Este relato del tambor es un elemento muy significativo dentro de la obra de Juan José Hoyos. Sirve tanto a la introducción de *Sentir que es un soplo la vida* como al segundo capítulo para *El método salvaje*.

La parte IV de esta selección contiene 4 historias sobre el pueblo indígena Embera Chamí. *Sangre y tiros por la tierra* (Hoyos, 2015: 179 – 183) es la crónica del asesinato del abogado indígena Aníbal Tascón y la historia de los despojos y hechos violentos perpetrados contra los indígenas del Resguardo de Cristianía por parte de algunos grupos a las órdenes de hacendados antioqueños. *Así murieron...* (Hoyos, 2015: 184 – 188), es una crónica más detallada de los hechos de violencia ocurridos contra pobladores indígenas de Cristianía en 1983. *La nueva tierra de los Chamí* (Hoyos, 2015; 189 – 192), es la historia de la donación de Vicente Vargas Ruíz de un pedazo de tierra a un grupo de indígenas Embera Chamí desplazados de territorios vecinos por despojo de sus tierras ancestrales, entre los cuales estaba el Jaibaná Salvador Tascón. Y *¡Que devuelvan el tambor!* (Hoyos, 2015: 193 – 195) es el escrito breve en el cual se cuenta la historia del “robo” del tambor y se encarece su devolución.

Janyama, un aprendiz de Jaibaná es un muy interesante libro en el cual se cuenta la vida de un sujeto indígena Embera muy inteligente y talentoso. Se trata de una historia de vida desprendida de un relato oral, escrita de una manera muy fluida y conservando algunos giros y formas del español hablado por los Embera. La historia del aprendiz de Jaibaná –llamado Janyama en Embera y José Joaquín Domicó en castellano, también apodado Karagabí- va

siendo contada en alternancia con capítulos en los que se perfilan otros actores sociales – sobre todo Jaibanás, los sacerdotes espiritistas de este pueblo- y las mujeres con las que ha procreado, y también se narran historias míticas y explicaciones sobre muchos aspectos de la magia y religión Embera.

Este texto tiene tres autores: El propio José Joaquín Domicó, quien evidentemente aportó el relato de su historia y explicaciones acerca de la cosmovisión de este pueblo indígena. Sandra Turbay, una brillante antropóloga social quien fuera estudiante en Francia de figuras como Claude Lévi-Strauss y Philippe Descola, quien fue la persona que convenció a Juan José Hoyos de conocer y escribir la historia de Karagabí, y quien participó en las conversaciones que duraron alrededor de un año. Y el propio Juan José, quien varias veces acogió en su casa al protagonista y sin duda debe haber cargado el peso más grande de la escritura.

En este texto puede verse de manera clara como Hoyos Naranjo logra articular en una obra periodística y literaria las virtudes del relato oral que va escuchando en su labor de investigación con los elementos narrativos propios del periodismo. La habilidad escritural periodística, su capacidad de llegar a públicos amplios –en contraste con los discursos antropológicos y sociológicos- es puesta al servicio de las formas tradicionales de la oralidad indígena, de una manera respetuosa que trata de conservar las músicas y sentidos del habla de la lengua española practicada por este pueblo.

El método salvaje. El encuentro con el otro en el periodismo narrativo, es, si se me permite utilizar la expresión cliché, una declaración de principios éticos y estéticos del autor que estamos referenciando. En esta pequeña pero gran recopilación de historias y reflexiones se descubre la evolución del periodista y el escritor en su reflexión sobre la responsabilidad más íntima con las personas sobre las que escribe. Ese Otro, a veces tan olvidado en el periodismo producido industrialmente, pero tan evidente y cuestionador en un periodismo de largo aliento.

En el primer capítulo, *La ley del corazón*, el autor hace la crónica del proceso de elaboración de la historia de Janyama, de la que hablé en los párrafos anteriores. Lo interesante está en que Hoyos Naranjo encuadra la parte fundamental de lo metodológico en el encuentro y el diálogo con el Otro, en vivir etnográficamente con él y llegar a comprender su cosmovisión siendo consciente del estado de la propia:

Yo no soy antropólogo, ni creo en brujerías. Soy periodista. Me dedico a escribir crónicas, reportajes, perfiles. Y llevo más de treinta años recorriendo mi país, escuchando a la gente y contando historias. A lo largo de ese tiempo la vida me ha enseñado que la ciencia mide con atención lo visible, pero a veces desprecia lo invisible. Por eso me apasioné por la historia de este hombre que estaba buscando una verdad sin la cual ya no podía vivir (Hoyos, 2018: 11).

Al enfrentarse con una cosmovisión desconocida, tan ajena a lo que había conocido, el autor se pregunta cómo llegar al fondo del alma de ese Otro. La respuesta fue dejar fluir los acontecimientos; en sus palabras, obrar por la intuición bajo algo que leyó en un libro de Henry Miller: *la ley profunda del corazón* “una ley que soporta y permite que las cosas sean como son” (Hoyos, 2018: 12).

El segundo capítulo continúa la historia del proceso de escritura de la historia de vida de Janyama, pero esta llega a un punto de coincidencia con las experiencias anteriores de investigación y escritura sobre los Embera de Juan José, cuando Janyama habla sobre sus experiencias con el Jaibaná Salvador Tascón, el mismo de *La historia del tambor*, que justamente es el título de esta parte del libro. Con algunas pocas modificaciones se presenta el mismo texto que sirve de primera parte de la introducción de *Sentir que es un soplo la vida*, tal como ya comenté, en el que se enfatiza el poder de las historias.

Lo curioso e interesante es que la vinculación de ese poder seguirá siendo expuesto a través del libro en una muy amplia relación con el pensamiento de los sabedores indígenas Embera. En los siguientes capítulos se irán contando las experiencias vividas en el proceso de encuentro con Janyama que van conduciendo poco a poco al periodista mestizo a interesarse cada vez más por la espiritualidad Embera. Habiendo participado en un benecué o ceremonia anterior con el Jaibaná Salvador en Valparaíso, decidió volverlo a hacer por interés propio:

Yo le conté a Vicente lo que me había pasado hacía unos años en el benecué que hizo el Jaibaná Salvador, cuando ellos vivían en la escuela. Le dije que después de escribir la historia de Karagabí, quería saber más de la espiritualidad de los chamanes Embera y de sus rituales y quería estar en el benecué. Los dos hablamos con Horacio. Él dijo que no tenía ningún problema. Sellamos el pacto. Siempre hay que sellarlo: algo a cambio de algo, para que el Jaibaná no corra peligro con los espíritus. Para que el alma de uno no se desangre. Eso ya lo había aprendido en mis encuentros con el Jaibaná Salvador (Hoyos, 2018: 45).

Sabiendo que durante el benecué no va a estar en condiciones de observar y tomar notas, Juan José lleva a un amigo, estudiante de periodismo, para que sea él quien documente la ceremonia, la cual transcurre con la ingesta de grandes cantidades de aguardiente, tabaco, cantos y conversaciones. “La borrachera para él, como para casi todos los demás chamanes indígenas, equivalía a la búsqueda de un estado místico, sagrado” (Hoyos, 2018: 26). Así, el periodista mestizo, educado en la racionalidad de la modernidad, se permite incurrir en los terrenos de la ebriedad ritual de los sacerdotes Embera y sale de ella con el espíritu de paz que ha pedido al Jaibaná Ricardo en esta ocasión.

El método salvaje tiene el propósito de enunciar la ética y estética que propone Hoyos Naranjo para entender el periodismo y su encuentro fundamental con el Otro. Y estos presupuestos sin lugar a dudas también bebieron de su aprendizaje de esa cosmovisión indígena que se empeñó en conocer.

Mi método es el de abandonarme a la sabiduría del corazón. Creo que el periodismo, a pesar de que no es una ciencia, es una disciplina en la cual hay un punto de encuentro entre varios métodos, algunos de ellos científicos [...] Son métodos de aproximación a la realidad que han practicado de forma intuitiva, yo diría hasta “salvaje”, los artistas de muchas épocas [...] En un esfuerzo por darle algún nombre, he llamado “método salvaje” al que yo uso cuando investigo y escribo una historia. Por supuesto no es un método científico, riguroso, porque el periodismo narrativo no es una ciencia, gracias a Dios. Creo que se acerca más al método de los artistas en su búsqueda de la verdad y de la belleza (Hoyos, 2018: 77 – 78).

Toda la parte final de este texto fundamental está dedicada a una reflexión sobre el oficio periodístico, para lo cual hace un interesante recorrido por una serie de autores, antiguos y

contemporáneos, periodistas y literatos, cuyos pensamientos tienen vasos comunicantes con la propuesta ética y estética que defiende el autor del texto. Por ejemplo, acerca de la tan manida objetividad periodística, Hoyos transcribe las palabras de Gay Talese:

No existe esa cosa que llaman “el periodismo objetivo”. Tampoco existe la verdad absoluta. Los reporteros pueden encontrar lo que quieren encontrar. Todo reportero va a la batalla con la totalidad de sus cicatrices auestas. Un reportero nunca acierta del todo. Logra lo que es capaz de lograr, lo que quiere lograr (Talese citado por Hoyos, 2018: 70).

Pero quizás el asunto quizás más importante para la reflexión sobre la producción periodística en este texto es el de la velocidad.

La velocidad marea y no deja pensar. La velocidad no permite que alcancemos a escuchar a alguien. La velocidad nos convierte en esclavos de la agenda noticiosa que nos impone cada día la gente que fabrica esas agendas. Por no darnos cuenta del impacto que la velocidad tiene en nuestro oficio, acabamos por convertirnos en idiotas útiles, ciegos y sordos... (Hoyos, 2018: 62).

Casi lo mismo expresa acerca de la velocidad en otro bello texto llamado *El eco de las cosas*:

Sentí que la velocidad nos impide ver lo que pasa a nuestro alrededor. Y no nos deja entendernos, ni siquiera a nosotros mismos. Mucho menos nos permite comprender el sentido de lo que hacemos. La velocidad marea. No nos deja escuchar a nadie. Ni siquiera al otro: La tarea más bella y significativa de este oficio. La velocidad nos convierte en esclavos de la agenda noticiosa que imponen cada día quienes la fabrican. Y acabamos por convertirnos en propagandistas de la violencia colectiva, en idiotas útiles de quienes se benefician de esa violencia (Hoyos, 2018B: 17).

Si bien en el aparte anterior se apuntaron las principales características de la propuesta ética y estética de Juan José Hoyos Naranjo, es importante señalar explícitamente que las características propiamente dichas de su escritura son la claridad, la precisión, y la sencillez, que también puede interpretarse como la atención a una amplia gama de lectores. No hay trazos de afectación, ampulosa o aventuras expresivas en las líneas de este autor. Pero es una sencillez que absorbe en la lectura, dada la pureza cinematográfica que poseen sus imágenes escritas. Por clara, la escritura de este buen periodista atrapa muy fácilmente. Lo expresa muy bien Marianne Ponsford en el prólogo a *El libro de la vida*:

Hay una envidiable transparencia en la escritura de Hoyos. Algo genuino y tranquilo, ajeno a toda rimbombancia, a toda afectación, y sin embargo nada frágil. Porque la sencillez parece aquí un puerto de llegada y no una bandera intencional de partida [...] A veces, Hoyos parece no querer otra cosa que convertirse en eco, en mensajero de la grandeza de la que ha sido testigo en otro ser humano. De ahí esa escritura en voz baja, casi modesta, rendida de admiración, discreta. Es rara esa falta de pretensión” (Ponsford, 2011: 11 - 12).

Y es que Hoyos presenta una cualidad intercultural envidiable: casi nunca juzga, sino que simplemente cuenta. En sus relatos se cuentan las características y costumbres deseables o indeseables de cada persona sin hacer el menor juicio sobre ellas, escuetamente, de manera que sea el lector quien llene esos vacíos con su propio juicio: otra forma de elegante respeto con el lector.

El talento escritural de este autor, en su claridad y precisión, deriva sin dudas de su experiencia como reportero y corresponsal. Si bien con la diatriba contra la velocidad se pareciera imponer una diferencia insalvable entre el periodismo rápido del día a día y el periodismo narrativo de largo aliento, lo cierto es que la escritura del autor demuestra que el ejercicio de redacción en tiempos cortos constituye una buena escuela para el ejercicio de la redacción en el periodismo de tiempos largos.

En resumen y para concluir, la idea central de esta búsqueda específica es que la obra de Juan José Hoyos Naranjo, su propuesta ética y estética, es una excelente muestra de cómo el periodismo puede hacer un tránsito transdisciplinar hacia formas de pensamientos diferentes a las propias de la Modernidad histórica. No se trata solo de cambiar fórmula conceptuales y metodológicas, sino que implica una verdadera revolución epistémica para este oficio. En otras palabras, no se trata de datos o procedimientos, sino de revisar y modificar las formas básicas con las que concebimos el conocimiento del mundo y del Otro.

Esa es una de las cosas a las que apunta directamente el trabajo de grado que acá se está concluyendo: la necesidad que tiene el periodismo contemporáneo de sacudirse del estrecho marco de la cosmovisión de la Modernidad histórica, dentro de la cual nació y evolucionó, pero que, como se demuestra en los demás capítulos de la tesis, no le permite una adecuada comprensión de otras formas de ser y otras formas de pensar.

Referencias bibliográficas

- Aime, Marco (2015). Cultura. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires.
https://www.elboomeran.com/upload/ficheros/obras/cultura_fragmento.pdf
- Alí, Maurizio (2011). Medios de comunicación, asuntos étnicos e intercultural en Colombia. En: Razón y Palabra. N° 74. México.
<http://www.razonypalabra.org.mx/N/N74/VARIA74/23AliV74.pdf>
- Araya C. Rodrigo (2006). Bases para un periodismo intercultural. Tesis para optar al grado de magíster en comunicación social. Universidad de Chile. Viña del Mar.
<http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/144716/Bases-para-un-periodismo-intercultural.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Arboleda Alzate, Juan Camilo. Juan David Alzate Morales y Juan David Londoño Isaza (2018) Documento Maestro. Pregrado de Periodismo. Facultad de Comunicaciones, Vicerrectoría de Docencia, Universidad de Antioquia. Medellín.
<https://drive.google.com/file/d/0B3arv4SpFyEDTVNNbS16QnozZy1SdlFaVnlEMjh5Wng5TWIF/view>
- Aruguete, Natalia (2017). Agenda setting y framing: un debate teórico inconcluso. Asociación Latinoamericana de Investigadores en Campañas Electorales; Más Poder Local. Número 30, pp. 36 – 42. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/68048>
- Balandier, Georges (1994). El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona.
<https://imaginariosyrepresentaciones.files.wordpress.com/2014/08/balandier-georges-el-poder-en-escenas-1992.pdf>
- Benavides, Jeovanny (2017). El Newsmaking, un nuevo enfoque para el abordaje de las rutinas productivas de los cronistas freelances. Comhumanitas: revista científica de comunicación, 8 (1), 28-41.
<http://www.comhumanitas.org/index.php/comhumanitas/article/view/123>
- Berman, Marshall (1991). Todo lo Sólido se desvanece en el Aire. La experiencia de la Modernidad. Quinta edición. Bogotá, Siglo Veintiuno Editores.
<https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2020/08/Todo-lo-s%C3%B3lido-se-desvanece-en-el-aire.pdf>
- Browne Sartori, Rodrigo y Alex Inzunza Moraga (2010). Comunicación para la diferencia: Periodismo intercultural y ACD para un cambio social. En Razón y Palabra. Primera Revista Electrónica en América Latina Especializada en Comunicación.
http://www.razonypalabra.org.mx/N/N71/VARIA/17%20BROWNE_REVISADO.pdf

Burgos Pino, Edixela Karitza (2015). La tecnopolítica y la acción colectiva en la sociedad red. En: Razón y Palabra, núm. 89, sin páginas. Universidad de los Hemisferios. Quito. <https://www.redalyc.org/pdf/1995/199536848032.pdf>

Burgueño, José Manuel (s.f.). Adán y Eva, Nerón, María Antonieta o Trump: las ‘fake news’ son falsas, pero no nuevas. Astroaventura.net. <https://astroaventura.net/adan-y-eva-neron-maria-antonieta-o-trump-las-fake-news-son-falsas-pero-no-nuevas/>

Castells, Manuel (2009). Comunicación y poder. Alianza editorial. Madrid. <https://www.felsemiotica.com/descargas/Castells-Manuel-Comunicaci%C3%B3n-y-poder.pdf>

Cepal (s.f.). Charlas sobre sistemas complejos sociales. Una exploración guiada de conceptos y métodos. 1 CCSSCS: Introducción y características de los sistemas complejos sociales. Video charla Ph. D. Martin Hilbert. https://www.youtube.com/watch?v=c6_K_t0LLww&t=821s

Cerón Martínez, Armando Ulises (2019). Habitus, campo y capital. Lecciones teóricas y metodológicas de un sociólogo bearnés. Cinta Moebio, No. 66, pp. 310-320. <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2019000300310>

Comas d’Argemir, Dolors (1998). Antropología económica. Ariel. Barcelona. https://www.academia.edu/40077532/Antropolog%C3%ADa_econ%C3%B3mica_Dolors_Comas

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA 1991. Congreso de la República de Colombia – Secretaría del Senado de la República. <http://www.secretariassenado.gov.co/constitucion-politica>

Convenio “en minga con los pueblos indígenas y por el derecho a su palabra” (2003). Monitoreo de medios. La representación indígena en los medios de comunicación. Pueblos indígenas Nasa, Kokonuco, Guambiano, Totoroes y Yanaconas – Comisión Europea – Universidad del Valle. https://www.researchgate.net/publication/342816783_La_representacion_de_lo_indigena_en_los_medios_de_comunicacion

Cortes, Diego Mauricio (2016). Representación indígena en el periodismo colombiano: el cómo y el por qué. En: Revista Jangwa Pana, Vol. 15, No. 1. Santa Marta. Pp. 88 – 104. <https://revistas.unimagdalena.edu.co/index.php/jangwapana/article/view/1753>

Domicó, José Joaquín; Turbay, Sandra; y Hoyos, Juan José (2010). Janyama, un aprendiz de Jaibaná. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín.

Echeverría, Javier (2005). La revolución tecnocientífica. En: CONfines de relaciones internacionales y ciencia política, volumen 1, número 2, pp. 9 – 15. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. México. <https://confines.mty.itesm.mx/articulos2/EcheverriaJ.pdf>

Escobar, Arturo (1996). La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Grupo Editorial Norma. Bogotá.

https://books.google.com.co/books?id=P_aapX4T8qEC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false

Escobar, Arturo (1999). El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea. ICAN – CEREC. Bogotá.

<https://patriciolepe.files.wordpress.com/2009/11/el-final-del-salvaje.pdf>

Faus Belau, Ángel (1966). La ciencia periodística de Otto Groth. Instituto de Periodismo de la Universidad de Navarra. Pamplona.

Fernández Chapou, Maricarmen (2013). Nuevo periodismo en el siglo XXI: hacia un modelo de análisis de tendencias emergentes. En: Virtualis, No. 7, pp. 41 – 62.

<https://www.revistavirtualis.mx/index.php/virtualis/article/view/69/56>

Galina Russell, Isabel (2011). ¿Qué son las humanidades digitales? En: Revista Digital Universitaria, Vol. 12, N° 7, UNAM. México. pp. 3 – 8.

http://www.repositoriogeneral.unam.mx/app/webroot/digitalResourcesFiles/438/1058_2015-11-05_175752.396524/que_son_las_humanidades_digitales.pdf

García Canclini, Néstor (1990). Culturas Híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Grijalbo.

https://monoskop.org/images/7/75/Canclini_Nestor_Garcia_Culturas_hibridas.pdf

Gomis, Lorenzo (1991). Teoría del periodismo. Cómo se forma el presente. Paidós Comunicación. Barcelona.

<https://digital-news8.webnode.es/files/200000051-be39abf34d/7%20Teor%C3%ADa%20del%20periodismo%20-%20Lorenzo%20Gomis.pdf>

Gramigna, Anita (2005). La epistemología de la diferencia educativa. En: Perfiles Educativos, Vol. XXVII, N° 108. México. Pp. 70 – 94.

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982005000100005

Habermas, Jürgen. Modernidad Versus Postmodernidad (1991). En: Colombia: el despertar de la modernidad. Fernando Viviescas y Fabio Giraldo (compiladores). Foro Nacional por Colombia. Bogotá. Pp. 17 - 31.

Hall, Stuart. Etnicidad, identidad y diferencia. En: Sigma. Revista de Estudiantes de Sociología. Universidad Nacional de Colombia (s.d.e.)

Hoyos, Juan José (1994). El oro y la sangre. Editorial Planeta. Bogotá.

Hoyos, Juan José (2015). Sentir que es un soplo la vida. Sílabas Editores. Medellín.

Hoyos, Juan José (2018). El método salvaje. El encuentro con el otro en el periodismo narrativo. Ediciones Desde Abajo. Medellín.

Inzunza Moraga, Alex y Browne, Rodrigo (2016). Hacia un periodismo intercultural desoccidentalizado. Medios de comunicación y construcción de identidades. Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación, N° 133. Pp. 229 – 245.

<https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/2719/2832>

Maldonado, Carlos Eduardo (2003). Marco teórico del trabajo en Ciencias de la Complejidad y siete tesis sobre la Complejidad. Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia Vol. 4, Nos. 8 y 9, Págs. 139-154. <http://www.cinfopec.com.mx/doc/cem-0067.pdf>

Marrero León, Erelis (2013). Transculturación y estudios culturales. Breve aproximación al pensamiento de Fernando Ortiz. En: Tabula Rasa. No.19: 101-117. Bogotá. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n19/n19a05.pdf>

Medeiros Pimenta, Ricardo y Cardoso Gomes, Josir (2019). Competência computacional nas humanidades: construindo interlocuções entre a ciência da informação e as humanidades digitais. En: Revista de humanidades digitais 4. UNED, España - CONICET, Argentina - UNAM, México. Pp. 29 – 39. <http://revistas.uned.es/index.php/RHD/article/view/25245/20498>

Miralles, Ana María (2017). Ese esperpento llamado posverdad. Revista Sur. Corporación Latinoamericana Sur. <https://www.sur.org.co/ese-esperpento-llamado-posverdad/?pdf=4929>

Miralles, Ana María. Periodismo, opinión pública y agenda ciudadana Capítulo 1. Diez problemas de la opinión pública. PDF sin datos editoriales facilitado por la autora.

Morin, Edgar (1994). Introducción al pensamiento complejo. Gedisa Editorial. http://grupal.reletran.org/wp-content/uploads/2013/09/MorinEdgar_Introduccion-al-pensamiento-complejo.pdf

Nebreda, Jesús José (2001). El marco de la identidad, o las herencias de Parménides. En: Las ilusiones de la identidad. Frónesis – Cátedra – Universitat de València. Pp. 151 – 180.

ONIC -Organización Nacional Indígena de Colombia– & MINTICs -Ministerio de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones- (2014). Política Pública de Comunicación Propia de los Pueblos Indígenas de Colombia. Documento PDF. <https://cric-colombia.org/foroipp/images/Politica-p-comunicacion-indi.pdf>

Osorio Vargas, Raúl Hernando (2017). El reportaje como metodología del Periodismo. Una polifonía de saberes. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín

Pena de Oliveira, Felipe (2009). Teoría del periodismo. Alfaomega Grupo Editor. México. <https://drive.google.com/file/d/1WwtDTZmp6v49Zs8x41K9IuNKlfSuBR7p/view?usp=sharing>

Peucer, Tobías (1996). Sobre las Relaciones Novellae. Traducción y notas de Ángel Sierra de Cózar. En: Estudios sobre el Mensaje Periodístico, número 3, Universidad Complutense. Madrid. Pp. 37 – 52. <https://revistas.ucm.es/index.php/ESMP/article/view/ESMP9696110037A/13086>

Poblete Melis, Rolando (2006). Educación intercultural: teorías, políticas y prácticas. La migración peruana en el Chile de hoy. Nuevos escenarios y desafíos para la integración. Barcelona. Tesis doctoral. Facultad de Letras. Universidad Autónoma de Barcelona. <https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/5519/rpm1de1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Posetti, Julie y Mattheus, Alice (2018). Una breve guía de la historia de las ‘noticias falsas’ y la desinformación. Un módulo de aprendizaje para periodistas y educadores de periodismo. https://www.icfj.org/sites/default/files/2019-06/HistoryPropaganda_Espanol2_final_5.pdf

Prada Céspedes, Edilma (2019). Un periodismo con voces plurales indígenas. En: Abierto al público. Conocimiento abierto. Blog del Banco Interamericano de Desarrollo –BID-. <https://blogs.iadb.org/conocimiento-abierto/es/un-periodismo-con-voces-plurales-indigenas/>

Restrepo, Eduardo (2004). Teorías Contemporáneas de la Etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault. Editorial Universidad del Cauca. Popayán. <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/hall-foucault-etnicidad.pdf>

Retegui, Lorena (2017). La construcción de la noticia desde el lugar del emisor Una revisión del newsmaking The Process of Making News from the Newsmaker’s Perspective A Review of Newsmaking. Revista Mexicana de Opinión Pública • año 12 • núm. 23 • julio-diciembre de 2017 • pp. 103-121. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1870730017300066>

Rodrigo Alsina, Miquel (1997). Elementos para una comunicación intercultural. En: Afers Internacionals, núm. 36, pp. 11-21. Fundació Cidob – www.cidob.org. https://www.cidob.org/ca/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/elementos_para_una_comunicacion_intercultural

Rojas, Axel y Elizabeth Castillo (2007). Multiculturalismo y políticas educativas en Colombia ¿interculturalizar la educación? En: Revista Educación y Pedagogía, Vol. XIX, N° 48. Facultad de Educación, Universidad de Antioquia, Medellín. Pp. 11 – 24. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/article/view/6651/6094>

Rosenbaum, Judith E. y Jennifer Bonnet. La introspección en una época de “noticias falsas”: Enfrentando el sesgo cognitivo. Página: Young Leaders of the Americas Initiative. <https://ylai.state.gov/enfrentando-el-sesgo-cognitivo/>

Ross, Edward Alsworth (2001). La supresión de noticias importantes. Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas, núm. 94, pp. 191-202. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, España. http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_094_10.pdf

Sagan, Carl y Druyan, Ann (1992). Sombras de antepasados olvidados. Editorial Planeta. Madrid. <https://es.pdfdrive.com/sombras-de-antepasados-olvidados-d50534516.html>

Tabares Merino, Gema (2012). Periodismo indígena, una propuesta desde las cumbres de comunicación de Abya Yala. En: Chasqui. Revista latinoamericana de comunicación. N° 120. Ciespal. Quito. <https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/497/497>

Tuchman, Gaye (1983). La producción de la noticia. Estudio sobre la construcción de la realidad. Editorial Gustavo Gili. Barcelona.

https://drive.google.com/file/d/1oGX5UkOdiw71_U59YFeuENI96uv9YCYo/view?usp=sharing

Van Dijk, Teun A. (1990). La noticia como discurso. Comprensión, estructura y producción de la información. Cap. 3. La producción de la noticia. Paidós Comunicación. Barcelona. <http://www.discursos.org/oldbooks/Teun%20A%20van%20Dijk%20-%20La%20Noticia%20como%20Discurso.pdf>

Van Dijk, Teun A. (1999). El análisis crítico del discurso. En: Anthropos, 186, septiembre-octubre 1999, pp. 23-36. Barcelona. <http://www.discursos.org/oldarticles/EI%20an%20E11isis%20cr%20del%20discurso.pdf>

Waisman, Marina (1991). Un Proyecto de Modernidad. En: Modernidad y Postmodernidad. Estado del Debate. Escala. Bogotá. Pp. 89 - 98.

Wallerstein, Immanuel (coordinador). Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. México, Siglo XXI Editores, 2007. <http://books.google.com/books?id=9cNDyAAwRt8C&printsec=frontcover&dq=abrir&num=8&client=internal-uds&cd=1&source=uds#v=onepage&q&f=false>

Walsh, Catherine (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. En: Revista Educación y Pedagogía, Vol. XIX, N° 48. Facultad de Educación, Universidad de Antioquia, Medellín. Pp. 25 – 35. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/article/view/6652/6095>